



ISSN 2735-6353 Versión en línea

ISSN 0717-7801 Versión Impresa

<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3180>

REVISTA DE FILOSOFÍA UCSC

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Vol. 24, Nº 2, 2025, pp. 181 - 200

Crítica postmoderna a la Epistemología moderna

Postmodern Critique of Modern Epistemology

Pablo Emilio Cruz Picón

Universidad Manuela Beltrán, Bucaramanga, Colombia.

Enviado: 24/03/2025

Evaluado: 17/04/2025

Aceptado: 19/06/2025

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Cruz, P. (2025). Crítica postmoderna a la Epistemología moderna. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 181 - 200. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3180>

Resumen

La epistemología moderna ha revolucionado la comprensión del conocimiento al instaurar la duda sistemática cartesiana e incorporar la experiencia sensorial como pedestal cognoscitivo. Al unísono, encajó el debate epistémico sobre la justificación del conocimiento, potencializando la ciencia como método exploratorio de la realidad circundante mediante la observación y la experimentación. No obstante, la epistemología moderna ha sido criticada por la tendencia a universalizar el conocimiento arraigado en la objetividad y la racionalidad que produce una desconexión con la naturaleza y a la exclusión de saberes ancestrales y holísticos. Por tal razón, el objetivo del ensayo es analizar las principales críticas posmodernas a la epistemología moderna y sus implicaciones para la comprensión del conocimiento situado y plural en el contexto sociohistórico contemporáneo. Se concluye que la epistemología moderna no reconoce, al parecer, la pluralidad de saberes y experiencias al imponer una visión universal del conocimiento, ignorando que todo conocimiento está influido por contextos sociohistóricos, culturales y de poder. En este sentido, la epistemología postmoderna connota una apertura hacia enfoques más diversos, contextualizados y dialógicos.

Palabras clave: *Conocimiento, Epistemología, Filosofía, Pensamiento, Sociedad contemporánea.*

Abstract

Modern epistemology has revolutionized the understanding of knowledge by establishing Cartesian systematic doubt and incorporating sensory experience as a cognitive foundation. At the same time, it has addressed the epistemic debate on the justification of knowledge, empowering science as a



method for exploring the surrounding reality through observation and experimentation. However, modern epistemology has been criticized for its tendency to universalize knowledge rooted in objectivity and rationality, which produces a disconnection from nature and the exclusion of ancestral and holistic knowledge. Therefore, the objective of this essay is to analyze the main postmodern criticisms of modern epistemology and their implications for the understanding of situated and plural knowledge in the contemporary sociohistorical context. It concludes that modern epistemology apparently fails to recognize the plurality of knowledge and experiences by imposing a universal vision of knowledge, ignoring the fact that all knowledge is influenced by sociohistorical, cultural, and power contexts. In this sense, postmodern epistemology connotes an openness toward more diverse, contextualized and dialogical approaches.

Keywords: *Knowledge, Epistemology, Philosophy, Thought, Contemporary Society.*

1. Introducción

La epistemología moderna, que floreció en Europa durante los siglos XVII y XVIII, se fundamentó en el racionalismo cartesiano y el empirismo como configuraciones imperantes para extraer conocimiento (Alvargonzález, 2020). En términos de Descartes (1596-1650) —conocido como el padre del racionalismo—, se postuló que la razón y el pensamiento lógico eran las fuentes nucleares para acceder a verdades universales. Aquí se reconoce que el racionalismo injertó el uso de la razón y los axiomas matemáticos como instrumentos trascendentales para formular teorías científicas, potenciando iteraciones significativas como las leyes newtonianas, entre otras consideraciones. Dentro de este marco de análisis, por su parte, la óptica teórica de Locke (1632-1704) —excelso representante del empirismo inglés— esbozó la experiencia sensorial como repositorio sustancial para internalizar conocimientos predictivos sobre el mundo circundante. Más aún, el empirismo fortificó la observación y la experimentación, pilares estratégicos para el desarrollo del método científico y tecnológico. Juntas, estas corrientes epistémicas emitieron estructura cognoscitiva al paradigma epistemológico que privilegia la objetividad y la universalidad del saber.

Aunque el forcejeo epistemológico entre racionalistas y empiristas se ancla en la cuestión: ¿cómo se adquiere el conocimiento? Los racionalistas defienden que la razón y los principios innatos son el substrato del saber, mientras que los empiristas, como Locke (1999), entre otros, sostienen que el conocimiento proviene decisivamente de la experiencia sensorial. Desde este bagaje histórico-filosófico, Kant (1724-1804), intentó sintetizar y armonizar el racionalismo y el empirismo en un esquema epistemológico modulador. En los ojos del filósofo alemán, el conocimiento entabla con la experiencia (sensibilidad), como nutrían los empiristas, pero no se limita a ella, dado que las facultades cognitivas humanas aportan elementos *a priori* que estructuran dicha experiencia. De este modo, de acuerdo con Fuentes y Collado (2019), el criticismo kantiano trazó que el



conocimiento es el resultado de una interacción sistemática entre los datos empíricos y las categorías del entendimiento, como el espacio y el tiempo, que son inherentes al sujeto. Esta síntesis superó las limitaciones de ambas corrientes, instaurando un marco referencial epistémico en la razón y la experiencia como mecanismos complementarios e intrincados. Así concebida, la filosofía trascendental kantiana marcó un punto de inflexión en la epistemología moderna al reconciliar estas dos tradiciones filosóficas.

No obstante, a partir del siglo XIX, la epistemología moderna comenzó a absorber críticas desde heterogéneas disciplinas (Moreno-Ortiz, 2008). Es así como, la fenomenología —acaudillada por Husserl (1959-1938) y Heidegger (1889-1976) —señaló que la experiencia vivida y la subjetividad son catalizadores en el modo en que el sujeto epistémico percibe y engloba el entorno (Lambert, 2006). De manera análoga, el pragmatismo norteamericano, con Dewey (1859-1952) y Rorty (1931-2007), replica que el conocimiento requiere una conexión dialéctica operativa entre la práctica y la acción social (Toro, 2015). Por otro lado, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, figurada por pensadores como Habermas (2010), reveló que el conocimiento está ineludiblemente condicionado por escenarios socioculturales y políticos. En igual sintonía, el pensamiento foucaultiano y el marco proyectivo epistemológico con Kuhn (1922-1996), resguarda la premisa epistemológica que el conocimiento está sujeto a la sociedad, cultura e historia, pregonando que, al parecer, no hay una verdad objetiva, dado que la ciencia es provisional. Es de notar que, en referencia con Andrade-Guevara (2020), las epistemologías decoloniales —desarrolladas por intelectuales hispanoamericanos como, Dussel y Mignolo— cuestionaron el eurocentrismo implícito en la epistemología moderna, recalando la trascendencia de integrar múltiples saberes derivados de comunidades históricamente marginadas

Pero, se dirá, si eso es así, ¿cómo este mecanismo decolonial no es tarea fácil en la actualidad? Estas críticas han forjado una perenne reclinación epistémica por ahondar ópticas disyuntivas e inclusivas del conocimiento. Así pues, en contextos interdisciplinarios, como la esfera sociocultural, se acentúa cada vez más que el saber no puede considerarse objetivo ni universal en términos absolutos, dado que la diversidad de perspectivas y formas cognoscitivas —incluyendo las tradiciones orales y los saberes indígenas ancestrales— proporciona una posibilidad para resignificar la comprensión del mundo circundante y, así, suscitar una epistemología emergente, pluralista, inclusiva, intercultural, interconectada y adaptada a las realidades contemporáneas (Villalobos Antúnez et al., 2022).

Por consiguiente, el objetivo del ensayo es analizar las principales críticas posmodernas a la epistemología moderna y sus implicaciones para la comprensión del conocimiento situado y plural en el contexto sociohistórico contemporáneo. La pregunta-problema involucra: ¿cómo las críticas a la epistemología moderna posibilitan a la comprensión de la naturaleza del conocimiento y su correspondencia con la cultura, la historia, la subjetividad y la práctica social?



2.1. Fundamentos de la epistemología moderna

Pues bien, la epistemología moderna connota una tensión sociohistórica perenne entre el racionalismo y el empirismo, fulgurando la lucha epistémica por concretar la naturaleza y los límites del conocimiento. Puntualmente, desde el pensamiento kantiano hasta los enfoques contemporáneos del realismo crítico y el enfoque sociocrítico de la Escuela de Frankfurt, el debate es vigente sobre: ¿la realidad es absolutamente accesible a la razón o es filtrada por la subjetividad? De ahí que la desconfianza por las verdades absolutas y la aceptación de un conocimiento contextual y mutable suscitan una factible metamorfosis epistemológica en la estructura cognoscitiva en que se percibe la relación del hombre con el mundo circundante.

En este terráqueo teórico, el influjo del giro lingüístico y la filosofía analítica ha posicionado el lenguaje como el mediador esencial entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Wittgenstein (2012), entre otros, cuestionan la estructura misma del modo epistémico para validar el saber, deslizando el énfasis desde la correspondencia con una realidad objetiva hacia la coherencia dentro de sistemas hermenéuticos. Por tanto, la epistemología moderna indaga el dinamismo del significado y la interacción de múltiples perspectivas.

Puede agregarse, haciendo un poco de inferencia, que las revoluciones científicas y tecnológicas han desafiado los marcos epistemológicos tradicionales, encausando a una reconsideración sobre la objetividad y el rol estratégico de las construcciones sociales en la producción del conocimiento. Esta idea constituye que la epistemología moderna no supone un sondeo de incertidumbres, en contraste, es una apertura hacia nuevos métodos analíticos, adaptándose a la paulatina complejidad de los fenómenos sociohumanos y naturales. En este juego epistémico de perplejidades, el conocimiento se revela como una red entrelazada de interpretaciones en constante transformación.

Como sustrato complementario, de acuerdo con Jaramillo-Echeverri (2003), la epistemología moderna es una disciplina filosófica que se ocupa del estudio del conocimiento, los límites y su justificación. Surgió desde un contexto sociohistórico enmarcado por el surtimiento del racionalismo cartesiano y el empirismo inglés, dos corrientes epistémicas influyentes para percibir la naturaleza del conocimiento científico. Por una parte, la filosofía cartesiana introdujo el método de la duda sistemática para buscar certezas absolutas, lo que sentó los parámetros del racionalismo. Siguiendo con el tópico anterior, el análisis del pensamiento racional marcó un punto de inflexión para la reflexión epistemológica, enfilándose en la razón como fuente primordial del saber (Rojas, 2011). Ante esto, la noción revolucionaria cartesiana envolvía que, al dudar de todo, inclusive de la existencia del mundo externo, lo único que permanecía incuestionable era la capacidad de pensar, puesto que la duda misma presupone la existencia de un sujeto que duda. Se perfila, a grandes rasgos, que esto transformó al buen sentido (razón) en una herramienta axial para alinear saberes macizos y marcó un giro cognoscitivo hacia el racionalismo, en cuyo caso el pensamiento lógico y el sistemático se erige como el pedestal nodal para acceder a verdades universales.

Por otro lado, el empirismo, se ajusta en la experiencia sensorial como el sustentáculo del conocimiento. En alusión a esta perspectiva teórica, todo el conocimiento procede de las percepciones y vivencias, soslayando principios innatos que el racionalismo defendía (innatismo cartesiano). En este marco epistemológico, el empirismo declina la noción avalada por el racionalismo de que existen ideas innatas, en otro lenguaje, conocimientos o principios inherentes a la mente humana desde el nacimiento. En orden a ello, mientras que el racionalismo cartesiano, creían que determinadas verdades, como las matemáticas o la idea de Dios, eran congénitas en el pensamiento humano, los empiristas testificaban que el conocimiento intrínseco es adquirido mediante la interacción con el entorno extrínseco. Es ahí, justamente, en el cual Hume (2004) transportó este razonamiento más allá, argumentando que incluso conceptos abstractos, como la causalidad, no son innatos ni universales, por el contrario, el resultado de la asociación de ideas que se hace en base de las experiencias repetidas.

Lo anterior postula que un sujeto puede aprender que ciertos eventos parecen seguir a otros (como el encendido de un fuego y la aparición de calor) porque se ha observado estas conexiones en numerosas ocasiones, pero esto no garantiza que sean verdades absolutas. Pero, más precisamente, esta oposición entre racionalismo y empirismo desencadenó un exhaustivo debate epistémico que enriqueció la epistemología moderna y diseñó preguntas nucleares sobre: ¿cómo el ser humano adquiere y valida el conocimiento? Es menester revelar que un aspecto céntrico de la epistemología moderna es la cuestión de la justificación del conocimiento, en otra narrativa: ¿cómo se puede estar seguro de que las creencias subjetivas son verdaderas? De acuerdo con Arias y Navarro (2017), la epistemología moderna se rige en la idea de que el conocimiento es universal y objetivo, acercando el problema del conocimiento a un sustrato de objetividad e ignorando, al parecer, la subjetividad. De lo anterior se colige que la epistemología moderna ha reiterado en la exploración de un conocimiento universal y objetivo, apartándose deliberadamente de la subjetividad. En este sentido, la objetividad se ha valorado como un estándar ideal para garantizar la validez y la aplicabilidad del conocimiento más allá de las experiencias individuales.

Por añadidura, la epistemología moderna se ha visto influida por el desarrollo de la ciencia y el método deductivo-inductivo sistemático (Fuentes y Collado, 2019). Por ello mismo, durante el modernismo, el método científico se consolidó como una herramienta positivista ineluctable para examinar la realidad circundante, enfatizando la observación y la experimentación. Por ende, durante el proceso de modernización, el desarrollo del método científico redefinió la forma estructural de producir y validar el conocimiento. Este laudable método, referenciado en la observación sistemática, la experimentación controlada y el razonamiento lógico, se transformó en un motor axiomático para sondear y decodificar el mundo circundante. Es palmario que, la epistemología moderna detectó en la ciencia un aliado eficaz, al sopesar que las leyes y principios derivados de la práctica científica podían ser universales y replicables. No obstante, este derrotero teórico ha sido objeto de crítica, dado que el método científico, aunque macizo, no siempre



alcanza a abarcar aspectos subjetivos y cualitativos que son igualmente operativos en el proceso cognoscitivo (Arias y Navarro, 2017).

Dándole otra vuelta teórica, la epistemología moderna, al privilegiar la objetividad como criterio de validez, incurre, al parecer, en una paradoja fundacional: procura establecer un conocimiento universal desde un sujeto particular, históricamente situado. Lo significativo en este punto es que esta tensión ha sido señalada por pensadores como Taylor (1996) y Habermas (1973), quienes advierten que la razón instrumental moderna, al autonomizarse de los contextos de sentido, termina por redificar el conocimiento y despolitizarlo. Es notable que el enfoque habermasiano exhibe el conocimiento como una construcción mediada por intereses cognitivos que orientan la investigación. Esta perspectiva es central en la crítica a la razón instrumental, pues denuncia la manera en que la ciencia moderna ha reducido la racionalidad a una función técnica, despojándola de la dimensión emancipadora (Carretero, 2006; Márquez-Fernández, 2018). Por otro lado, en su crítica a la epistemología mediacional, Taylor pregonó que el conocimiento es una forma de estar-en-el-mundo encarnada y situada. Este argumento cuestiona la pretensión de neutralidad epistémica al revelar que todo acto de conocer está mediado por estructuras de sentido históricas, lingüísticas y corporales. Así, el autor estadounidense propone una superación del representacionismo moderno mediante una hermenéutica encarnada que reconozca la precomprensión como condición del conocer.

Ahora bien, no está de más considerar que la pretensión de neutralidad epistémica encubre una forma de hegemonía cognitiva que invisibiliza otras formas de racionalidad. En tal sentido, la crítica posfundacional sugiere que todo conocimiento está atravesado por intereses, lenguajes y estructuras de poder, lo que exige una epistemología reflexiva que interroga por las condiciones de posibilidad. Desde esta óptica, el giro lingüístico y el enfoque hermenéutico reconfiguran la noción misma de verdad. Así, el conocimiento se concibe desde una construcción intersubjetiva mediada por prácticas discursivas. Esto connota que la verdad es una coherencia dentro de un horizonte interpretativo compartido. Paralelamente a este giro, tal desplazamiento epistemológico no es menor: obliga a repensar la ciencia coligada a una práctica situada, contingente y abierta al disenso. En este marco analítico, la epistemología moderna es reinterpretada críticamente a partir de un campo en disputa, a saber, entre el saber y la legitimidad de quienes lo producen.

Si esto fuera poco, la epistemología moderna, al fundarse en la escisión sujeto-objeto, ha perpetuado una ontología de la separación que legitima una relación extractiva con el mundo. Esta lógica representacional, denunciada por pensadores como Varela (2000), Maturana (1990) y más recientemente por Boaventura de Sousa Santos (2011), ha invisibilizado formas de conocer basadas en la co-participación. En este sentido, la crítica apunta a una transformación ontológica: pasar de una epistemología de la distancia a una de la implicación, en el cual conocer es habitar. Esta reconfiguración reivindica una ética del conocimiento que reconozca la vulnerabilidad del mundo como condición de posibilidad para cualquier saber.



Más aún, la epistemología moderna ha ejercido como un dispositivo de exclusión epistémica que silencia tanto saberes subalternos como formas sensibles, afectivas y corporales de comprensión. La crítica contemporánea, en especial, desde los feminismos decoloniales y las epistemologías del sur, manifiesta una insurgencia cognitiva que vislumbra desestabilizar la idea misma de silencio, exclusión e indiferencia social. En este terreno, el conocimiento se concibe como práctica situada, relacional y políticamente comprometida con la sociedad circundante. Por tanto, se podría reflexionar que este derrotero teórico interpela a la academia al mismo tiempo que transforma el acto pedagógico en un acontecimiento dialógico de co-creación de sentido, en la que el saber se gesta en el entretejido de la experiencia vivida y la reflexividad compartida, lejos de cualquier pretensión de atribuir verdades abstractas o desarraigadas.

A partir de una relectura crítica, la epistemología moderna dista de ser percibida como ejercicio abstracto o autónomo, para revelarse desde una práctica situada que surge en medio de relaciones sociohistóricas y políticas que la atraviesan. Así, el conocimiento, lejos de sustentarse en una supuesta neutralidad, se configura dentro de marcos de disputa en los que confluyen intereses, lenguajes y legitimaciones institucionales. Tal vez esta resignificación epistemológica requiere abandonar las ilusiones de universalidad y objetividad, para abrirse al reconocimiento de rationalidades múltiples que tensionan los cánones heredados.

Conviene, entonces, considerar que, en este escenario de complejidad, el conocimiento aparece inmerso en una construcción intersubjetiva, inscrita en horizontes interpretativos que posibilitan comprender la verdad como un ejercicio argumentativo y situado. La ciencia, lejos de sintetizarse como dispositivo cerrado, se vincula con prácticas abiertas al disenso, obligadas a responder ante voces subalternas, saberes desautorizados y rationalidades históricamente excluidas. De este modo, repensar la epistemología implica interrogar los mecanismos de legitimación y autoridad que regulan la producción de sentido y abrir paso a una pluralidad de proyectos sociocognitivos anclados en contextos plurales, relacionales y decoloniales (de Sousa Santos, 2011).

2.2 La relevancia fenomenológica de la subjetividad

El paradigma teórico de la epistemología moderna, inferido en la universalidad y objetividad, aunque lucrativo para desarrollar principios generales, en un contexto objetivo y universal, ha sido criticado por excluir las influencias socioculturales, históricas y personales incidentes en la percepción y el entendimiento humano. Es palpable que las creencias subjetivas son moldeadas por el ambiente intrínseco, pero asimismo se reconoce el valor de ciertos escenarios sociohumanísticos, conforme a las ciencias sociohumanas, desde el cual las interpretaciones subjetivas son significativas para desglosar metodológicamente los fenómenos complejos.

El punto nodal de la argumentación epistémica está centrado en la fenomenología, como método filosófico que pretende retornar a las cosas mismas, en otro lenguaje, a la experiencia directa y sin prejuicios del mundo tal como se exhibe a la conciencia. Si se ve la otra cara de la moneda,



Husserl (2012) —considerado el fundador de esta corriente filosófica— formuló que el conocimiento no se cimenta a secas en teorías abstractas o presuposiciones científicas objetivas; ello connota que se percibe en la observación inexorable de las vivencias subjetivas. Por antonomasia, cuando un sujeto epistémico observa un árbol, no solo percibe un objeto físico, más bien experimenta una sucesión de significados mancomunados: la belleza del paisaje, recuerdos personales o incluso emociones como la tranquilidad. Es así como, para el autor alemán, estas experiencias fenomenológicas son la esencia misma del conocimiento.

Las anteriores máximas apuntan a reflexionar que, en la perspectiva husseriana, la subjetividad, más que una dimensión psicológica, es una estructura intencional que da sentido al mundo vivido. Así pues, la reducción fenomenológica suspende las presuposiciones ontológicas, posibilitando que la subjetividad emerja en el horizonte filosófico desde el cual se revela la esencia de los fenómenos. Y aquí está la cuestión: el sujeto trascendental es un agente que, mediante actos intencionales y estructura, confiere significado al mundo. Lo anterior pone de manifiesto que la conciencia es un espejo de la realidad externa, un espacio en el que los significados se generan, articulando una dinámica de apertura y posibilidad.

En efecto, la tradición epistemológica moderna reduce el conocimiento a una cuestión de adecuación entre el pensamiento y la realidad, ignorando la dimensión existencial del ser humano. Heidegger (2007) —discípulo de Husserl— en cambio, en lugar de concebir al sujeto como un observador externo que capta la realidad mediante conceptos, introduce la noción de *Dasein*, el ser-ahí, que está inmerso en el mundo y lo comprende desde su propia existencia. Es así como el filósofo alemán amplió este enfoque teórico al encajar la noción de ser-en-el-mundo. De acuerdo con el pensamiento heideggeriano, los seres humanos están involucrados en el mundo, pues no son pasivos. Más allá de eso, simboliza que la comprensión contextual está influenciada por la existencia, las vivencias y el entrelazado histórico-cultural. En el marco de las consideraciones anteriores, por ejemplo, un carpintero no percibe un árbol de la misma manera que un poeta; para el primero, el árbol puede representar madera para construir, mientras que, para el segundo, puede simbolizar inspiración o vida. Esta dimensión existencialista prioriza la subjetividad y la experiencia vivida como mecanismos introspectivos para moldear la percepción y la comprensión de la realidad circundante. Lo preliminar supone, pues, que el pensamiento heideggeriano rechaza la dicotomía sujeto-objeto que caracteriza la epistemología cartesiana y kantiana, por cuanto el conocimiento surge de la relación ontológica entre el ser humano y el entorno circundante.

He ahí, sin embargo, un bosquejo teórico expuesto que refleja la crítica heideggeriana extendida a la influencia de la técnica y la ciencia moderna, las cuales, según él, han instrumentalizado el conocimiento y alejado al ser humano de una comprensión más auténtica del ser. Como es perceptible, el derrotero teórico heideggeriano sostiene que la técnica moderna encarna una estructura de pensamiento que reduce el mundo a un mero recurso disponible para su explotación mercantil. Lo que es concreto aquí es que esta predisposición positivista —que



Heidegger (2007) denomina *Gestell* (armazón)— connota una cosificación de la realidad en la que todo es medido, calculado y dispuesto para su sentido utilitarista, perdiéndose así el proyecto originario del ser en el mundo. En este proceso, el conocimiento queda atrapado en una lógica instrumental, pues la verdad ya no es una cuestión de desvelamiento (*aletheia*), sino que ata más bien a considerarla desde la utilidad y eficiencia.

Y es que Heidegger (2007) señala que esta visión técnica del mundo provoca un alejamiento del pensamiento contemplativo y poético, el cual posibilitaría una relación auténtica con la existencia. Pero, ante todo, la ciencia moderna, al ejercer desde los principios de la objetividad y la cuantificación, ha contribuido a este proceso de alienación al privilegiar una visión del mundo cimentada en el control y la previsibilidad. Aunado a esto, el marco proyectivo heideggeriano soslaya una ciencia que tiende a imponer un paradigma único de verdad, marginando otras formas de comprensión del ser. Según el sentido del autor, esta obsesión por la exactitud y la medición frena una apertura genuina a la pregunta por el ser, cuestión que la metafísica tradicional había descuidado.

Así las cosas, resulta evidente la fenomenología, en su vocación crítica, revela que todo acto de conocimiento está ya preconfigurado por estructuras de sentido previas, sedimentadas históricamente. En tal sentido, el sujeto trascendental husserliano adoptado por el sentido heideggeriano es un nodo: una red de intencionalidades sociohistóricas, lingüísticas y afectivas. La *epojé*, lejos de ser una suspensión neutral, se convierte en un gesto ético-político: una interrupción del flujo naturalizado del sentido para abrir espacio a lo otro, a lo que ha sido excluido por la lógica de la evidencia. Así, la fenomenología crítica se transforma en una arqueología del aparecer, por medio del cual el conocimiento es una exposición a la alteridad que desborda toda pretensión de clausura epistémica. Desde esta lógica, la crítica heideggeriana a la técnica se comprende como una advertencia ontológica: cuando el mundo se reduce a un *stock* disponible —*Bestand*— el ser humano se convierte en recurso, y el pensamiento en cálculo. El *Gestell* es una forma de habitar el mundo que clausura la posibilidad del asombro, del silencio y del misterio. En este marco, el conocimiento deja de ser un desvelamiento —*aletheia*— y se convierte en una operación de control. Esto es, la tarea del pensamiento, entonces, consiste en abrirse a aquello que no puede ser dicho desde los lenguajes dominantes. Tal apertura requiere una pedagogía del desocultamiento, en la que el microespacio social deje de concebirse como un canal de transmisión unilateral para devenir en un espacio de resonancia ontológica, en el cual la realidad pueda ser interrogado en su apertura originaria, sin quedar subsumido en coordenadas funcionales o utilitarias.

2.3 La conexión epistémica entre teórica y *praxis* social

En la epistemología moderna, la conexión entre teoría y *praxis* social se alinea como un eje catalizador para la perspicacia del conocimiento en su dimensión activa y situada. Y, lejos de concebir el saber desde un enfoque de entidad abstracta, ajena a la realidad social, los desarrollos

contemporáneos enfatizan en la interdependencia entre el pensamiento y la acción, reconociendo que la producción teórica: describe el mundo, participando en su transformación teórica-social. En atención a esto, es menester concebir que, si bien desde la fenomenología hasta el pragmatismo, pasando por el giro lingüístico, la epistemología ha transitado hacia una visión más dinámica, en la que el conocimiento es una práctica inscrita en redes de interacción, interpretación y legitimación, la teoría se transforma en un ejercicio de construcción discursiva, condicionado por contextos históricos y socioculturales que delimitan el alcance y la eficacia.

A raíz de lo anterior, se determina que este vínculo teórico-social se ha explorado desde múltiples enfoques filosóficos, destacando la dialéctica hegeliana, la crítica marxista y la epistemología pragmatista, todas ellas poniendo énfasis en la manera en que la producción conceptual incide en las estructuras de organización social. A medida que el pensamiento se despliega, la razón se realiza en la *praxis*, puesto que el conocimiento se valida tanto por la coherencia interna como en la capacidad para articular respuestas cohesivas a los problemas sociales. Aunado a ello, este paradigma connota una revisión de los criterios de verdad y justificación, abandonando perspectivas esencialistas para adoptar un enfoque procesual y contextualizado. Con ello, se propicia que la epistemología moderna bosqueje un trascendente desafío: articular una concepción del conocimiento que, sin renunciar a la rigurosidad filosófica, reconozca el carácter operativo dentro del devenir sociohistórico y la acción colectiva.

Desde esta lógica, el pragmatismo norteamericano —representado por figuras como Dewey (2004) y Rorty (2000a)— sostiene que el conocimiento no puede desvincularse de la práctica y la acción social. Desde esta perspectiva, el saber ejerce en función de los designios prácticos en contextos específicos. Recuérdese que esto envuelve una crítica directa a las corrientes modernas que priorizan el conocimiento abstracto o descontextualizado, promoviendo un esquema del saber dinámico y adaptado a las necesidades sociohumanas concretas.

A esto se suma también que Dewey (2004) —uno de los principales exponentes del pragmatismo— criticó la epistemología moderna por su énfasis en el conocimiento abstracto y descontextualizado. Para el autor, el conocimiento es afín a la *praxis* y la acción social, dado que el aprendizaje no se limita a la memorización de concepciones teóricas: connota la aplicabilidad de las necesidades del medio. Este derrotero pragmático desafía la noción de que el conocimiento puede ser universal y objetivo, proponiendo que el saber es dinámico y adaptado a las necesidades concretas de la sociedad. Así, Dewey (2004) subrayó que el conocimiento tiene valor en la medida en que contribuye a resolver problemas concretos, y con ello optimizar la calidad existencial.

Como si fuera un eco de lo anterior, Rorty (2000a), por su parte, encauzó esta crítica al cuestionamiento de la búsqueda de verdades absolutas en la filosofía y la ciencia. En alusión al pensador norteamericano, la epistemología moderna se agita por localizar los fundamentos universales para el conocimiento, ignorando que este siempre está condicionado por contextos históricos y socioculturales. El contexto del marco proyectico teórico del autor viabiliza, en



conjunto, considerar que el conocimiento es evaluado en función de la utilidad práctica y la capacidad para construir progreso social. Para reflexionar, el pensador estadounidense sugirió que los filósofos deberían centrarse en la aplicabilidad de la filosofía en el abordaje de problemas específicos desde disímiles comunidades en lugar de investigar una definición universal de filosofía. De aquí se desprende lo que este paradigma pragmático redefine el propósito de la filosofía y la epistemología postmoderna, alejándolas de la búsqueda de verdades abstractas y acercándolas a la resolución de problemas sociales concretos.

A juzgar por los hechos, la articulación entre teoría y *praxis* en la epistemología moderna interpela profundamente la función del conocimiento, al concebirlo como un acto performativo que configura realidades. En este punto de inflexión teórico, el conocimiento dista de percibirse a partir de un reflejo pasivo del mundo circundante y se manifiesta en una práctica instituyente de formas de vida, relaciones de poder y horizontes de posibilidad. Esta concepción performativa, inspirada en Butler (2006) y Latour (1991), desplaza la noción de verdad desde la correspondencia, proponiendo en su lugar una verdad que surge en redes discursivas, materiales y afectivas. En consecuencia, la epistemología se despliega en una dimensión política del saber, en el marco de una *praxis* en la que cada afirmación teórica involucra una toma de posición situada en el campo de lo social.

Desde esta perspectiva, el pragmatismo de Dewey (2004) y Rorty (2000b) puede ser radicalizado al concebir la *praxis* en el núcleo generativo del conocimiento. La experiencia, entendida entre la interacción transformadora con el entorno, se presenta en una construcción situada que fulgura del entrelazamiento entre sujetos, contextos y problemas. En esta línea analítica, la epistemología se transforma en una cartografía de prácticas de sentido, pues la validez de una idea se evalúa por la capacidad de generar mundos habitables, justos y sostenibles. Y esta visión connota una ética epistémica que reconozca la vulnerabilidad del otro como criterio de legitimidad del saber (Butler, 2006).

En esta línea, la crítica pragmatista converge con las epistemologías decoloniales y feministas, que denuncian la colonialidad del saber desde una forma persistente de violencia epistémica. Autoras como Lugones (2011) y Walsh (2013) plantean una *praxis* epistémica radical que desplaza los criterios modernos de verdad, reivindicando saberes encarnados, comunitarios y ancestrales en formas legítimas de conocimiento. En este horizonte, la epistemología se resignifica desde una práctica de justicia cognitiva, en la cual pensar enreda resistir, sanar y reconfigurar el mundo desde los márgenes sociales. Por ende, la teoría se percibe en una herramienta de transformación radical más que como mera interpretación de lo real. Lo anterior supone que el conocimiento no puede desligarse de los cuerpos, las historias y los territorios que lo producen. De hecho, reivindica una epistemología que explica, actúa, transforma y sana (*praxis* epistemológica). Es una posibilidad para pensar desde el sur como acto de resistencia, desde lo encarnado, desde lo excluido, para construir mundos más inclusivos (justicia cognoscitiva).

2.4. Sujeción a la cultura e historia

Trazando un puente con lo expuesto, la teoría crítica, encabezada por Habermas (2010), delinea que el conocimiento siempre está condicionado por factores socioculturales y políticos. A ello, no obstante, se considera de vital trascendencia arrojar que el filósofo alemán arguye que el conocimiento no puede aislarse de los contextos socioculturales y políticos en los que se produce; el filósofo europeo pregoná que el conocimiento se genera mediante el campo dialógico y la interacción social, en la cual los intereses y valores de los participantes influyen en el proceso. Y aquí reaparece la perspectiva habermasiana sobre la teoría crítica, como trascendental en la postmodernidad, donde el conocimiento se percibe moldeado por fuerzas sociopolíticas y económicas.

Así, se puede pensar que, aunque los datos científicos sobre el conocimiento sean contundentes, la interpretación y aceptación de estos datos dependen de factores ideológicos, intereses económicos y cuestiones sociopolíticas. Siguiendo con el tópico anterior, la industria y la ciencia han sembrado meta-narrativas sobre el conocimiento, de modo que la producción y recepción del conocimiento están influenciadas por estructuras de poder. En tal sentido, el modelo dialógico habermasiano enfatiza que el conocimiento es un proceso de negociación y diálogo social, en el que la verdad se construye colectivamente mediante la comunicación crítica y consensuada.

Por su parte, Foucault (2010) introduce el aserto de que el conocimiento está coligado al poder y a las estructuras sociales. El pensamiento foucaultiano muestra el ejercicio del poder institucional —cárcel y escuelas— como medio para producir y controlar el conocimiento, manteniendo ciertas relaciones de poder. De modo divergente, la propuesta epistemológica de Kuhn (2013) subraya que el conocimiento está sujeto a la cultura e historia, alejándose de la noción de una verdad objetiva. Si lo se pone bajo la lupa, se destaca que el derrotero kuhniano, en particular, replica que la ciencia es provisional y está estructurada por paradigmas que se trasforman a medida que la comunidad científica evoluciona, abogando que la ciencia no avanza de manera lineal hacia una verdad objetiva, pues se está estructurada por paradigmas que se trasforman con el tiempo.

En todo caso, es menester mencionar que un paradigma científico guía a la investigación en un momento histórico dado. Para ilustrar este punto, se puede evocar que el paradigma de la física clásica newtoniano fue reemplazado por el paradigma de la física cuántica, cuando los científicos comenzaron a encontrar fenómenos que no podían explicarse con las teorías anteriores. Siguiendo el paradigma kuhniano, estos cambios de paradigma reflejan la provisionalidad de la ciencia y su dependencia de contextos históricos y culturales.

La teoría crítica habermasiana, al situar el conocimiento en el entramado de la racionalidad comunicativa, introduce una ruptura con la epistemología moderna al desplazar el criterio de verdad desde la correspondencia hacia la intersubjetividad argumentativa. Sin embargo, esta apuesta por el consenso racional no está exenta de tensiones: ¿hasta qué punto es posible un diálogo libre de coerción en contextos marcados por asimetrías estructurales de poder? La crítica posfundacional



apunta que incluso los actos sociocomunicativos están atravesados por *habitus*, capitales simbólicos y estructuras de legitimación, que condicionan quién puede hablar, qué puede decirse y qué se considera razonable. Así pues, el ideal habermasiano de una comunidad discursiva emancipada corre el riesgo de percibirse en una abstracción normativa que no alcanza a desarticular los dispositivos de exclusión epistémica que ejercen en los márgenes del discurso hegémónico.

Por su parte, el enfoque foucaultiano radicaliza esta crítica al revelar que el conocimiento es una de las formas más eficaces de ejercicio del poder. En su genealogía, el saber no es un reflejo de la realidad ni una construcción consensuada, en contraste, es una tecnología de gobierno que produce sujetos normaliza conductas y delimita lo decible. La verdad, en este derrotero, es un efecto de régimen: lo que se acepta como verdadero depende de las condiciones sociohistóricas de posibilidad que configuran los discursos dominantes. Con un argumento más sensible, esta concepción desestabiliza la noción de ciencia como empresa neutral y progresiva, y despliega un paso hacia una epistemología crítica. En tal sentido, la propuesta kuhniana sobre los cambios de paradigma connota una denuncia del carácter contingente, normativo y profundamente político.

2.5. Eurocentrismo desde la epistemología decolonial

La epistemología decolonial bosqueja una crítica subterránea a la epistemología moderna al cuestionar el supuesto de universalidad y objetividad. Desde este panorama argumentativo, se discute que la epistemología moderna, desarrollada principalmente en Europa, se sustenta en un marco eurocéntrico que marginaliza y deslegitima otros modos de conocimiento, en especial las provenientes de comunidades indígenas, afrodescendientes y del Sur Global. De acuerdo con el pensamiento decolonial, el conocimiento moderno está emparentado a la lógica de la colonialidad, vinculando estructuras de poder que acusan una visión única del mundo y descartan saberes locales como inferiores o irrelevantes (Cruz, 2024).

Al unísono, la epistemología decolonial critica la fragmentación cartesiana entre sujeto y objeto que gravita gran parte de la epistemología moderna. Para los pensadores decoloniales, como Dussel (2011a) y Mignolo (2003), esta segmentación ha contribuido a una posición instrumental de la naturaleza y del conocimiento, soslayando las relaciones holísticas que diversas cosmovisiones indígenas y afrodescendientes proponen. Más brevemente: en lugar de considerar el conocimiento como un catalizador para controlar o dominar, la epistemología decolonial aboga por una comprensión situada, relacional y conectada con el entorno ecosocial, que valore la diversidad epistémica y filtre el monopolio del saber occidental.

La epistemología decolonial es una resistencia sociocrítica a los efectos sociopolíticos y tecnificados del conocimiento moderno, en particular, en el vínculo pragmático con el progreso y la ciencia. Se señala que, bajo la narrativa de la modernidad, el conocimiento científico se ha utilizado como una herramienta utilitarista para justificar la explotación y la dominación de pueblos y territorios. Frente a esto, Dussel (2011b) y Mignolo (2003), pretende desentrañar estas relaciones

de poder para suscitar un conocimiento emancipatorio que reconozca la pluralidad y contribuya a la justicia y la libertad de las comunidades históricamente oprimidas. En esencia pragmática, la crítica decolonial induce a una reflexión crítica sobre el lugar de la epistemología moderna en la reproducción de desigualdades globales.

De carácter sencillo, aquí se evidencia que la epistemología decolonial expone el eurocentrismo tanto en la dimensión cognitiva como en su función estratégica dentro de una lógica de poder que moldea las condiciones mismas del conocimiento moderno (Bonilla, 2019). Esta crítica trasciende la visibilización superficial de saberes subalternos excluidos y se dirige a la matriz colonial del saber, entendida por su capacidad para delimitar lo reconocible como conocimiento, definir los sujetos legitimados para producirlo y establecer los marcos que determinan su validez. En este horizonte, la colonialidad del saber se manifiesta como una racionalidad persistente, maniobrando en el núcleo de las instituciones académicas, los sistemas de certificación científica y los discursos predominantes de la razón moderna. Frente a este panorama, la epistemología decolonial estimula una transformación radical del campo epistémico, erosionando sus fundamentos ontológicos, metodológicos y axiológicos, y abriendo paso a una ecología de saberes fundada en la relacionalidad, la historicidad y la legitimidad situada (Páez, 2011).

Y, sin embargo, esta crítica no está exenta de tensiones internas. Algunos autores advierten que el pensamiento decolonial corre el riesgo de caer en una inversión esencialista, pues lo “local”, “ancestral” o “subalterno” se idealiza como intrínsecamente emancipador, sin problematizar sus propias estructuras de poder, exclusión o dogmatismo. Si se profundiza en esta cuestión, la crítica de Álvarez Yáguez (2020), por ejemplo, rotula que ciertas versiones del pensamiento decolonial tienden a culturalizar lo político y a ontologizar la diferencia, lo que puede derivar en una clausura del diálogo intercultural y en una fetichización de la alteridad. En este orden de ideas, la objetividad no debe ser descartada como una ficción moderna, por el contrario, repensada como una aspiración situada, relacional y negociada, que posibilita construir puentes entre saberes sin caer en relativismos paralizantes ni en universalismos autoritarios.

Como se ve, la epistemología decolonial exhibe un desafío trascendente: ¿cómo construir una racionalidad crítica que no reproduzca las lógicas de dominación que denuncia? La respuesta no puede ser simplemente abandonar la modernidad; más bien connota tensionarla desde los márgenes, reconociendo que asimismo ha producido herramientas emancipatorias —como la crítica, la reflexividad o la noción de justicia— que pueden ser resignificadas desde otros horizontes civilizatorios. En tal sentido, la epistemología decolonial exhibe una racionalidad transmoderna que emerja desde las experiencias históricas de los pueblos oprimidos y que articule una ética del conocimiento comprometida con la vida, la dignidad y la pluralidad epistémica (Andrade Guevara, 2020).

Desde esta constelación crítica planteada por Dussel (2011a) y Mignolo (2003), se puede proyectar una epistemología de la dignidad insurgente, entendida como el pulso filosófico que



articula la resistencia al monopolio de lo cognoscible y convoca a pensar desde las heridas sociohistóricas como fuentes legítimas de producción de sentido. Este derrotero teórico planteado por los pensadores en este punto converge en no limitarse a denunciar la colonialidad del saber, más bien hace hincapié en la reorganización del campo epistémico, pues al reconocer la experiencia vivida como principio filosófico de validación, desplaza la figura del sujeto epistémico hacia comunidades históricamente vulneradas. Así, conocer equivale a recordar, resistir y cuidar: actos que fundan un saber enraizado en la relationalidad ética, el vínculo ecosocial y la memoria encarnada. En este instante, la razón deja de ser instrumento de dominación y se torna en acto dialógico, en cuyo seno la pluralidad fecunda el conocimiento. Por ende, la epistemología de la dignidad insurgente se visibiliza desde un horizonte postmoderno capaz de tensionar la objetividad sin abolirla, reivindicar la diferencia sin fetichizarla y hacer del pensamiento una *praxis* de justicia ontológica.

2.6. Desconexión con la naturaleza

La epistemología moderna ha sido criticada por la desconexión con la naturaleza producto del enfoque arraigado en la objetividad, la universalidad y la racionalidad, que a menudo han conducido una visión instrumental y mecanicista del mundo natural (De Sousa Santos, 2009). No está de más considerar que Descartes (2003) con su separación entre *res cogitans* (mente) y *res extensa* (materia) consolidó una brecha tajante entre los seres humanos como sujetos conocedores y la naturaleza vislumbrada en un objeto a ser estudiado, manipulado y controlado. De manera complementaria, este dualismo cartesiano esbozó sustentáculos epistémicos para un panorama teórico que involucró una naturaleza percibida como algo externo al ser humano, lo que ha despojado a disímiles culturas de la conexión espiritual o integrada con el entorno.

El método científico —céntrico en la epistemología moderna— ha asistido a profundizar esta desconexión al reducir los fenómenos naturales a datos cuantificables y replicables. Aunque ha legitimado avances significativos en el conocimiento y la ciencia, este enfoque a menudo ignora las cualidades subjetivas, relationales y simbólicas que heterogéneas tradiciones socioculturales atribuyen a la naturaleza. Cosmovisiones indígenas, en tal caso, suscitan a la biosfera no como un objeto fragmentado del *Anthropos*, pues hace parte de un todo holístico donde los elementos naturales tienen agencia y valor intrínseco. Esta perspectiva especulativa colisiona con la tendencia moderna de tratar a la naturaleza igual que un recurso utilitario y mecanicista.

En conjunto, el énfasis de la epistemología moderna en la universalidad ha silenciado conocimientos ecológicos locales y tradicionales que promueven socioestructuras sostenibles de interacción axiológica con el medio ambiente (Parra, 2024). Al atribuir criterios ‘neutrales’ y homogéneos para validar el conocimiento, se ha deslegitimado saberes ancestrales que evalúan la interdependencia entre los seres humanos y el entorno nativo. Esto encauza a la explotación



ambiental y la pérdida de una diversidad epistémica que podría disponer alternativas sostenibles frente a las crisis climáticas y ecológicas actuales.

La desconexión entre humanidad y naturaleza es una consecuencia estructural de la ontología representacional. De hecho, quizás, el dualismo cartesiano no solo separa mente y materia, también instaura una metafísica de la exterioridad: el mundo como objeto disponible para la mirada calculadora del sujeto. Esta escisión funda una epistemología extractiva, en virtud de que conocer equivale a dominar, y la naturaleza se transforma en un archivo de datos a ser descifrado y explotado. Heidegger (2007) ya insinuaba que esta lógica técnica —el *Gestell*— es una forma de desocultamiento que reduce el ser a recurso. Para reforzar lo dicho, la objetividad es un síntoma de una voluntad de poder que clausura otras estructuras de relación con lo viviente.

Desde esta crítica, las cosmovisiones indígenas se perciben en ontologías significativas que desestabilizan la matriz epistémica moderna. En ellas, la naturaleza dista de concebirse a modo de un objeto y coliga desde un sujeto relacional, una red de vínculos en la cual humanos y no-humanos cohabitan en reciprocidad. Esta perspectiva interpela la validez universal del conocimiento científico moderno, proponiendo una racionalidad, a saber: una ontoepistemología del cuidado, la interdependencia y la relationalidad (Escobar, 2015). De la Cadena (2010) subraya que estas estructuras de saber no caben en el recuadro de lo político o lo científico moderno, porque desbordan sus categorías. Por eso, el desafío es transformar lo social mismo, posibilitando un espacio para una ecología de saberes que reconozca la pluralidad epistémica como condición de justicia cognitiva y ecológica.

3. Conclusiones

En contraste con la epistemología tradicional, que detecta verdades universales y objetivas, la fenomenología recalca que el conocimiento es situado y depende del sujeto epistémico. Esto no significa que el conocimiento sea arbitrario, pues al parecer está conectado con la perspectiva única de cada ser humano. Por ende, tal vez la fenomenología connota una crítica a las nociones universalistas, abriendo un derrotero teórico para vislumbrar la riqueza y diversidad de las experiencias humanas. Por consiguiente, la fenomenología —liderada por Husserl y Heidegger— destacó que la experiencia vivida y la subjetividad son factores ineluctables para comprender el entorno y el conocimiento. Contra todo pronóstico, este enfoque resalta que el sujeto social, desde sus propias perspectivas y vivencias, moldean el modo en que perciben y entienden la realidad circundante, en contraste con las propuestas universalistas de la epistemología tradicional. Al enfatizar la trascendencia del sujeto epistémico, la fenomenología viabiliza una comprensión recóndita de la correlación epistemológica entre el individuo y el saber.

En sentido holístico, las críticas de Dewey y Rorty a la epistemología moderna destacan la relevancia pragmática de conectar el conocimiento con la práctica y la acción. Ambos filósofos argumentan que el saber es un proceso dinámico que responde a las necesidades y desafíos de la



sociedad. Este derrotero teórico pragmático cuestiona los pilares de la epistemología moderna para reorientar la percepción del conocimiento como una disyuntiva inclusiva y orientada hacia el cambio social.

En contraste, los postulados teóricos de Habermas, Foucault y Kuhn ilustran la incidencia del conocimiento desde factores sociales, culturales, históricos y políticos. Estas perspectivas critican la noción de una verdad objetiva y universal, puesto que posibilitan fijar herramientas para concebir el saber en una arista dinámica y situada. Por otro lado, las epistemologías decoloniales cuestionaron el eurocentrismo inherente a la epistemología moderna. Es posible que, por ello, estos enfoques recalcan la trascendencia de integrar saberes provenientes de comunidades históricamente marginadas, valorando las tradiciones, conocimientos locales y perspectivas alternativas que han sido excluidas del marco tradicional. Considerando lo expuesto, las epistemologías decoloniales critican los fundamentos de la epistemología moderna, abogando por una reconfiguración inclusiva y pluralista del conocimiento.

Lo que hay que destacar finalmente, es que algunas críticas matizan que el dualismo cartesiano, que aísla mente y cuerpo, connota una percepción fragmentada de la naturaleza, gracias al cual el conocimiento se construye desde un proyecto antropocéntrico desligando la relación holística con el entorno. Esto hace pensar que la depredación sistemática de los ecosistemas y la erosión de la pluralidad epistémica han limitado la emergencia de paradigmas ontológicos y metodológicos que podrían articular respuestas sostenibles ante la crisis climática y ecológica postmoderna. Es así como la hegemonía de rumbos reduccionistas y extractivistas desplaza, al parecer, cosmovisiones que suplen la interdependencia entre sistemas naturales y sociohumanos, restringiendo la capacidad adaptativa y resiliente de las sociedades coetáneas. Este fenómeno se acopla con la imposición de epistemologías dominantes cimentadas en modelos de desarrollo antropocéntricos y tecnocráticos, marginando saberes tradicionales y enfoques holísticos.

5. Referencias

- Alvargonzález, D. (2020). Filosofía, ¿para qué? *Tópicos* (México), (59), 429–442.
<https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1146>
- Álvarez Yáñez, J. (2020). La crítica de la modernidad en el pensamiento decolonial. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), 3–15. <https://doi.org/10.5209/rpub.67249>
- Andrade-Guevara, V. (2020). La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: Hacia un proyecto emancipatorio post-occidental. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(238), 131–154. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182020000100131



- Arias, M., & Navarro, M. (2017). Epistemología, ciencia y educación científica: Premisas, cuestionamientos y reflexiones para pensar la cultura científica. *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, 17(3), 1–20. <http://dx.doi.org/10.15517/aie.v17i3.29878>
- Bonilla, D. C. (2019). Geopolítica del conocimiento y decolonialidad: ¿Está el eurocentrismo puesto a prueba? *El Ágora U.S.B.*, 19(1), 149–169. <https://doi.org/10.21500/16578031.4125>
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Carretero, A. (2006). Jürgen Habermas y la primera teoría crítica: Encuentros y desencuentros. *Cinta de Moebio*, (27), 11–26. <https://www.redalyc.org/pdf/101/10102702.pdf>
- Cruz Picón, P. E. (2004). Educación y sociedad: Hacia un nuevo giro epistemológico decolonial. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 19(2), 1–20. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9846474.pdf>
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007003.pdf>
- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Tecnos.
- Dewey, J. (2004). *Educación y democracia*. Morata.
- Dussel, E. (2011a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2011b). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2015). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad del Cauca.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, A., & Collado, J. (2019). Fundamentos epistemológicos transdisciplinares de educación y neurociencia. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (26), 83–113. <https://doi.org/10.17163/soph.n26.2019.02>
- Habermas, J. (1973). *Conocimiento e interés* (Trad. G. Hoyos). Instituto Colombiano de Cultura.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano* (1.^a ed.). Istmo.
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Herder.



- Jaramillo-Echeverri, L. G. (2003). ¿Qué es epistemología? *Cinta de Moebio*, (18), 1–17.
<https://www.redalyc.org/pdf/101/10101802.pdf>
- Kuhn, T. (2013). *Estructuras de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lambert, C. (2006). Edmund Husserl: La idea de la fenomenología. *Teología y Vida*, 47(4), 517–529. <https://www.redalyc.org/pdf/322/32214685008.pdf>
- Latour, B. (1991). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105–119.
<https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Márquez-Fernández, A. (2018). Habermas y la teoría crítica: Introducción en tono epistemológico. *Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe*, 24, 9–26.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10100104>
- Maturana, H., & Varela, F. J. (1990). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano* (2.ª ed.). Universitaria.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Moreno-Ortiz, J. (2008). Crisis y evolución actual de la epistemología. *Co-herencia*, 5(9), 169–190.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872008000200008&lng=en&tlang=es
- Parra, F. (2024). Modernidad, cuidado y crisis ecológica. *Veritas*, (58), 133–155.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732024000200133>
- Paz García, A. P. (2011). El proyecto des-colonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: Hacia una epistemología otra de las ciencias sociales en América Latina. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5(10), 57–81.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100003&lng=es&tlang=es
- Rojas, A. (2011). Constitución epistemológica del *cogito* cartesiano. *Andamios*, 8(16), 241–260.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000200014&lng=es&tlang=es
- Rorty, R. (2000a). *Pragmatismo, una versión*. Ariel.
- Rorty, R. (2000b). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (1.ª ed.). Paidós.



ISSN 2735-6353 Versión en línea

ISSN 0717-7801 Versión Impresa

<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3180>

REVISTA DE FILOSOFÍA UCSC

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Vol. 24, Nº 2, 2025, pp. 181 - 200

Toro, J. (2015). *Pragmatisme et éducation: James, Dewey, Rorty*. *Praxis Filosófica*, (40), 253–259.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arctext&pid=S0120-46882015000100012&lng=en&tln=es

Varela, F. J. (2000). *El fenómeno de la vida: Autopoiesis y fenomenología*. Dolmen.

Villalobos Antúnez, J. V., Guerrero Lobo, J. F., Caldera Ynfante, J. E., & Ramírez Molina, R. I.

(2022). Perspectivas de la epistemología crítica: La cuestión fundamental acerca de una
nueva ciencia. *Novum Jus*, 16(3), 161–187.
<https://doi.org/10.14718/NovumJus.2022.16.3.7>

Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.