

DECOLONIAL HUBRIS: DESCARTES VERSUS THE ZERO POINT

YANKEL PERALTA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0002-1741-9807

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

ynklpg@hotmail.com

Abstract: *Latin American decolonial theory has been presented as a critique and overcoming of Western thought insofar as this tradition carries Eurocentric biases. However, this approach has been based on reductionisms and raw generalizations that have spread many other prejudices instead of contributing to critical thinking. In this sense, I discuss one of the fundamental interpretations of decolonial theory: that of Cartesian thought. Specifically, I criticize the idea, defended by the philosopher Santiago Castro-Gómez, that Descartes based his thought on a zero point, that is, from a supposed point of view dissociated from space and social relations. Such a proposal not only does not capture the spirit of Cartesian thought, but it spreads more prejudices than it helps to debunk.*

KEYWORDS: ZERO POINT, DECOLONIALITY, DESCARTES, MODERNITY, EUROCENTRISM.

RECEIVED: 19/02/2025

ACCEPTED: 26/01/2026

LA HYBRIS DECOLONIAL: DESCARTES CONTRA EL PUNTO CERO

YANKEL PERALTA GARCÍA

ORCID.ORG/0000-0002-1741-9807

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

ynklpg@hotmail.com

Resumen: La teoría decolonial latinoamericana se ha presentado como una crítica y superación del pensamiento occidental, debido a que dicha tradición arrastra sesgos eurocéntricos. Sin embargo, esta empresa se ha fundado en reduccionismos y generalizaciones que, en lugar de contribuir a la formación del pensamiento crítico, han difundido otros tantos prejuicios. En este sentido, discuto con una de las principales interpretaciones en las que se basa la teoría decolonial: la del pensamiento cartesiano. Específicamente, critico la idea, defendida por el filósofo Santiago Castro-Gómez, de que Descartes fundó su pensamiento en un *punto cero*, es decir, desde un presunto punto de vista disociado del espacio y de las relaciones sociales. Tal propuesta no sólo no captura el espíritu del pensamiento cartesiano, sino que difunde más prejuicios de los que ayuda a disolver.

PALABRAS CLAVE: PUNTO CERO, DECOLONIALIDAD, DESCARTES, MODERNIDAD, EUROCENTRISMO.

RECIBIDO: 19/02/2025

ACEPTADO: 26/01/2026

Pour moi je ne cherche que le repos & la tranquillité d'esprit, qui sont des biens qui ne peuvent être possédés par ceux qui ont de l'animosité ou de l'ambition; & je ne demeure pas cependant sans rien faire, mais je ne pense pour maintenant qu'à m'instruire moi-même, & me juge fort peu capable de servir à instruire les autres, principalement ceux qui, ayant déjà acquis quelque crédit par de fausses opinions, auraient peut-être peur de le perdre, si la vérité se découvrait.

DESCARTES A MERSENNE, 1634

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo, continúo el debate iniciado por Paul Anthony Chambers con la teoría decolonial. Comparto su preocupación acerca de la tergiversación que la filosofía moderna sufre a manos de la lectura decolonial (2019: 66). La decolonial es, por supuesto, una agrupación heterogénea (Castro-Gómez, 2019: 244). No obstante, se trata de un colectivo congregado en torno a motivos comunes, entre ellos, la imbricación entre conocimiento y poder (Chambers, 2019: 86), la producción colonial de subjetividad, o bien, la caracterización de Descartes como el autor en el que mejor cristalizó la *colonialidad del saber* (2020: 5).

El trabajo de Chambers es sumamente loable, aunque no deja de ser un diagnóstico general. Sobre este camino allanado por Chambers quisiera elaborar una crítica más específica a la noción de “*hybris* del punto cero” del filósofo Santiago Castro-Gómez. Chambers se ha referido *específicamente* al asunto en su trabajo *Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin American Decolonial Theory*, en la sección titulada “The myth of the ‘zero point’: Misreading Descartes and Hume”. Más adelante, sobre el texto de Chambers, llevaré la crítica del concepto de *punto cero* en contraste con la filosofía cartesiana. Esto en el entendido de que, a juicio de Castro-Gómez, “ninguno como el pensador René Descartes logró expresar con tanta claridad semejante pretensión”, es decir, la pretensión “de que la sociedad puede ser observada desde un lugar neutro de observación, no contaminado por las contingencias relativas al espacio y el tiempo [*sic*]” (2005a: 24); vale decir, desde un *punto cero*.

En esta exposición, pongo de relieve no sólo la desafortunada concepción del punto de vista moderno (y de Descartes) como un *punto cero*, sino también la dudosa *distancia* que Castro-Gómez pretende tomar, en sus últimos textos, respecto de las implicaciones *anti-modernas* de su postura temprana. Argumento que la reflexión cartesiana, contra lo que usualmente se cree, no se asienta en la suposición de que el sujeto se encuentra fuera de este mundo. Al contrario, la progresión sintética del método conduce a la integración teórica del sujeto con su cuerpo y con el mundo. Sin embargo, se trata de una incorporación basada en la unidad ontológica originaria entre el alma y el cuerpo. Como dice Jean-Luc Marion: “la unión del alma y el cuerpo sobre todo no debe entenderse como una composición que resultaría, en segunda instancia, del compromiso o de la adición de otras dos nociones primitivas. La unión viene antes que el alma y el cuerpo” (2016: 123). Por supuesto, esto no es novedoso para las y los especialistas en Descartes, pero sí para quien se haya dejado persuadir por el planteamiento decolonial.

En *La hybris del punto cero*, el *ocultamiento* o la *invisibilización* del *lugar de enunciación* era un ejercicio deliberado concomitante a la pretensión del sujeto de sustraerse de las relaciones espacio-temporales. En cambio, en *El tonto y los canallas*, Castro-Gómez redefine o, por lo menos, matiza bastante su concepto original de *punto cero*: se trataría, más bien, de un *punto ciego* que hace posible la *representación* moderna, y no implicaría ya la ocultación del espacio y el tiempo, sino la de la *experiencia colonial* (2019: 245). Pero esta *diferencia* nunca es asumida explícitamente como una *variación* conceptual, sino que parece una reinterpretación que *disimula* el *compatibilismo fuerte* que la primera noción sí establecía entre modernidad y colonialidad.

EL CONCEPTO DE PUNTO CERO

Antes de analizar los matices hechos, en *El tonto*, sobre el concepto de *punto cero*, revisaré cómo expone Castro-Gómez la cuestión directamente en *La hybris*. El filósofo decolonial caracteriza dicho punto como una *pretensión*, por parte del sujeto, de adquirir un conocimiento objetivo, neutral y con validez universal. Según el autor, esto supone una toma de distancia respecto del objeto, de modo que el sujeto pueda concebirlo tal y como es “en sí” (2005a: 216). Tal *escisión* implica que el sujeto busque sustraerse tanto de las

coordenadas espacio-temporales desde donde observa (2005a: 24), como de su identidad somática, cultural y social, con miras a garantizar la objetividad, la universalidad y la neutralidad de su conocimiento: se trata de “la relación, creada por el sujeto moderno, entre un sujeto abstracto (sin sexo, sin clase, sin cultura) y un objeto inerte (la naturaleza)” (2005a: 48). Esto vale como un intento de borrar el lugar de enunciación (*locus enuntiationis*), en el sentido de que parece quitar la identidad sexo-genérica, étnica y política del sujeto de conocimiento.¹ La adopción del *punto cero* demandaría una abierta renuncia al lenguaje vernáculo, cotidiano y natural, en favor del uso de un lenguaje científico (2005a: 208). No obstante, la sola intención del sujeto de sustraerse del mundo objetivo y de volverse ilocalizable es, a juicio de Castro-Gómez, una aspiración *desmedida* por imposible. A esto se debe que se trate de una *hybris*. Tal y como resume la cuestión Don Thomas Deere:

La forma más directa y absoluta de deslocalización o desarraigo se muestra a través de la noción de *hybris del punto cero* como un componente central de la producción de la razón ilustrada europea. El lugar sin lugar es inobservable y absoluto. Castro-Gómez demuestra la *hybris* de esta posición, es decir, su mortal imposibilidad de alguna vez situarse a sí misma de manera estable fuera de los medios sociales y políticos. Las aspiraciones a un lugar sin lugar de la Ilustración son un proyecto fallido desde el principio debido a esta *hybris*. (2024: 77)

En este cuadro, la interpretación *decolonial* de la filosofía cartesiana pinta bastante bien. De acuerdo con ella, Descartes habría concebido la esencia del sujeto como *res cogitans* con total independencia de la *res extensa* (del espacio, en general), de la corporalidad y de la información proveniente de los sentidos.

¹ Dussel también interpreta así la abstracción cartesiana. Malentendiendo la idea de la *máquina*, escribe: “Esta máquina [la del cuerpo] no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial de un indio de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del *punto cero* de la moderna subjetividad filosófica” (2008: 165).

Del mismo modo, habría fundado un método, basado en el análisis matemático, para dar con la verdad indubitable. Este método demandaría hacer *tabula rasa* del conocimiento cotidiano y de la tradición, así como tomar distancia respecto del lenguaje común, con miras a realizar un comienzo absoluto. “Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamaremos la *hybris del punto cero*” (Castro-Gómez, 2005a: 25). Si el cartesianismo y la ciencia moderna pueden garantizar la verdad, es sólo gracias a esta pretensión *imaginaria* y *desmedida* de colocarse en un *punto cero*.

Finalmente, Castro-Gómez denuncia que este pretendido punto de vista universal se encuentra *de facto* determinado por la *matriz* de la *colonialidad del poder* (aunque, en *El tonto*, intentará desdecirse de esta tesis); que el punto de vista real es el de la expansión imperial europea con la que arranca la modernidad (y Castro-Gómez sigue aquí la famosa tesis dusseliana de que el *ego conquiro* es el antecedente histórico-material del *ego cogito*) (Dussel, 2008: 187). En términos generales, la dominación colonial debió servirse de muchos otros medios, además de los abiertamente coercitivos, para lograr la sumisión de otros pueblos. Así, el proyecto colonial habría querido “cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un *nuevo hombre* hecho a imagen y semejanza del hombre occidental” (2005b: 59).

Castro-Gómez explica que existen tres características de la *colonialidad del poder* (*i. e.*, de la dimensión cognitiva de las relaciones coloniales de poder): 1) la violencia epistémica contra las formas de conocimiento y los hábitos sociales no-europeos; 2) la conversión de la cultura europea en un objeto de deseo; 3) y, la que aquí nos interesa, “la generación de conocimientos que elevaron una pretensión de objetividad, cientificidad y universalidad” (2005b: 61). Esto significa que, con la violencia epistémica, viene la defensa de una forma de conocimiento (la *occidental*) presumiblemente “superior”. Esta pretendida superioridad radicaría en el supuesto alcance universal de este “tipo hegemónico de conocimiento” (2005b: 61).

No será esta la ocasión para evaluar la validez del concepto de *colonialidad del poder*. Basta con señalar que, mediante el concepto de *hybris del punto cero*, Castro-Gómez se refiere a la “dimensión epistemológica” de la “colonialidad del poder” (2005a: 114). Su idea es que, detrás de la *escisión* sujeto-objeto, se encuentra un “*pathos* de la distancia”, esto es, un ánimo aristocrático que

quiere desentenderse de todo lo vulgar y mundano que hay en el conocimiento (2005a: 60). Este interés en la *limpieza epistemológica* sería correlativo a la preocupación racista por la *limpieza de sangre* en el sentido de una simple proyección del “*habitus* del distanciamiento étnico y social en el discurso científico” (2005a: 185). De este modo, “el discurso de la pureza de sangre y el discurso de la pureza epistemológica forman parte de una misma matriz de saber/poder” (2005a: 185).

De ningún modo quiero negar la existencia de *prejuicios* eurocéntricos (además de racistas y sexistas) en la tradición del pensamiento moderno europeo. En general, rechazo la sugerencia de que entre el punto de vista científico y el prejuicio eurocentrista exista una relación *fuerte de compatibilidad*, como la que defiende Castro-Gómez. Por el contrario, creo que una y otra cosa son *incompatibles*. Junto con Chambers, considero que las herramientas de pensamiento crítico legadas por la modernidad ilustrada pueden servir para contrarrestar tales prejuicios. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Poullain de la Barre (2002) y su aplicación del método cartesiano en contra de los prejuicios sexistas. “Es precisamente el intento epistemológico de ser objetivo y neutral [lo] que nos permite identificar y corregir distorsiones ideológicas, sesgos interpretativos, etc.” (Chambers, 2019: 77). Como decía, no es este el lugar para desarrollar mi postura al respecto. Aquí sólo se trata de Descartes y de su relación con el concepto de *punto cero*.

EL CASO CONTRA DESCARTES

Descartes ensayó, ciertamente, un *método* para tener certeza (claridad y distinción) de la verdad de los enunciados científicos con miras a fundamentar el sistema de conocimiento. Pero, ¿parte su método de un *punto cero*? Según mi modo de ver, la principal nota del *punto cero* es el interés del sujeto por resultar ilocalizable, o por *invisibilizar* su “lugar de enunciación”. Este *ocultamiento* tiene varios sentidos vinculados entre sí. El más elemental, sin embargo, tiene que ver con la pretensión, por parte del sujeto, de sustraerse a su localización espacio-temporal, de manera que sea posible “adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista” (Castro-Gómez, 2005a: 18). En este sentido, para los pensadores modernos:

[...] el tiempo y el espacio, variables esenciales en la reflexión de los pensadores renacentistas, son descartados como objetos dignos de la especulación filosófica. El papel del filósofo es tomar distancia de los condicionamientos espacio-temporales en que se desenvuelve su vida, para desentrañar las estructuras permanentes que subyacen a todos los fenómenos, sean estos naturales o sociales. (2005a: 24)

Más adelante, Castro-Gómez sostiene que “ninguno como el pensador René Descartes logró expresar con tanta claridad semejante pretensión” (2005a: 24). Dicha *pretensión* quedaría de relieve en la *matematización* del espacio o, también, en la concepción del mismo como *res extensa*. No obstante, Castro-Gómez no explica con mayor detalle en qué sentido la proyección matemática del espacio podría alimentar la pretensión de *deslocalizar* al sujeto, ni ofrece evidencia textual de que esa sea —por lo menos, en Descartes— la pretensión.

La tesis de Castro-Gómez está relacionada con la concepción cartesiana del sujeto como *res cogitans*, en tanto esta determinación esencial no depende de ninguna nota espacial; es decir, el conocimiento de la existencia del *yo* por vía del *pensamiento* no cabe inferirlo, para Descartes, de ningún fenómeno extenso. Sin embargo, en primer lugar, la *proyección* matemática del espacio no tiene por condición necesaria el concepto de *res cogitans*. En cambio, *la certeza acerca del conocimiento espacial* sí depende de la conciencia que el *yo* tenga de su propia existencia (en tanto dicha existencia cuenta, para Descartes, como primera evidencia). Como explica el propio Descartes al comienzo del *Discurso del método*, la concatenación entre la *res cogitans* y la *res extensa* tiene que ver con el orden del pensamiento o de la certeza y no con el orden del ser o de la existencia (*Œuvres*, vol. VII: 8). Es decir, el espacio y su proyección existen, al menos como *apariencias*, independientemente del grado de certeza que tengamos del uno o la otra.

En segundo lugar, que la esencia del *yo* sea el pensamiento *inextenso* no implica que *la duda* sobre la existencia espacial y corporal del sujeto sea *razonable*, es decir, Descartes de ningún modo sostiene que el sujeto *no exista* en el espacio o no tenga cuerpo. Tal y como puede apreciarse luego de la íntegra lectura del *Discurso del método*, de las *Meditaciones metafísicas* o de *Las pasiones del alma*, Descartes *disipa* las dudas sobre la espacialidad y la corporalidad del sujeto y afirma que el alma y el pensamiento sólo *existen* en unión con el

cuerpo y, por lo tanto, también en el espacio (por ejemplo, *Œuvres*, vol. vi: 59). Pero esta integración *ontológica* (entre alma y cuerpo) se distingue de la derivación *metafísica* de la *certeza* del concepto de la esencia pensante (con independencia de la espacialidad). Más adelante volveré en detalle sobre todo esto. Por ahora, es suficiente con indicar que Castro-Gómez (al igual que Dussel) interpreta erróneamente el recurso metódico de la duda como una afirmación *ontológica* por parte de Descartes (a saber: el sujeto *existiría* sin cuerpo y fuera del espacio), cuando se trata, en realidad, de una distinción *metafísica*.

Rodeo cartográfico

Para apoyar la tesis de la *matematización* del espacio en relación con el *punto cero* (y con la concomitante *invisibilización* del lugar de enunciación), Castro-Gómez trae a colación el ejemplo, tomado de Walter Mignolo (1995), de la práctica cartográfica moderna. El argumento afecta directamente a Descartes en la medida en que la *matematización* del espacio habría encontrado su fundamento en la idea de la *res extensa*. Castro-Gómez sostiene que la cartografía moderna incorporó la *matematización* del espacio revolucionando la perspectiva *pictórica* renacentista, y que la proyección del espacio, obtenida de esta forma, permitió sustraer al sujeto de la representación espacial.

Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. (Castro-Gómez, 2005a: 59)

El planteamiento de Mignolo, en *The Darker Side of the Renaissance*, es acaso más modesto que el de Castro-Gómez. Para Mignolo, la adopción occidental, a partir del siglo xv, de la perspectiva cartográfica abstracta supuso la disociación de la identidad étnica respecto del centro geográfico. De esta manera, “el centro válido [*authoritative*] se convierte en una cuestión de poder político más que de subjetividad étnica” (1995: 223). Es decir, para Mignolo, la *matematización* facilita una representación territorial, cuyo centro abstracto permite definir un punto de vista geopolítico que trasciende el lugar étnico-cultural de enunciación. Sin embargo, esto “produjo el efecto de que el centro étnico fue trascendido y reemplazado por uno geométrico, cuando, de hecho, las

proyecciones geométricas, durante el siglo xvi, se convirtieron en un nuevo modelo de una concepción eurocéntrica del mundo” (Mignolo, 1995: 226). Así, la proyección geométrica de la perspectiva del poder eurocéntrico produjo la apariencia de una perspectiva objetiva (*i. e.*, no sesgada por relaciones de poder). De este modo, pudo “presuponerse un sujeto cognoscente universal [que] se identifica con la perspectiva regional europea” (Mignolo, 1995: 225).

En una edición posterior del mismo trabajo, Mignolo habla de un *efecto* ulterior: ya no se trata solamente de una objetividad aparente que coincide con la “perspectiva regional europea” (es decir, que Occidente representaría un lugar privilegiado de enunciación para efectos de la objetividad del conocimiento). En cambio, la disociación del centro geométrico, respecto del centro étnico-cultural, habría conducido a la escisión de *lo racional* respecto de lo étnico, de manera que la racionalidad y la universalidad estarían también disociadas de la identidad étnica-cultural. Dice Mignolo:

La cartografía del siglo xvi era una dimensión particular y constitutiva de la modernidad: la separación entre lo étnico y lo racional condujo a la creencia de que lo racional era universal y que no estaba atado a una etnicidad particular, la cristiana Occidental. El secularismo acentuó esta ruptura y consolidó la creencia en la universalidad epistemológica de Occidente. (2016: 266)

La ampliación es relevante porque viene inmediatamente acompañada de una nota al pie que hace referencia al concepto “*hybris* del punto cero” de Castro-Gómez. Dice la nota: “Santiago Castro-Gómez formuló esta dimensión de la auto-invencción europea de la modernidad y su epistemología y la describió como la ‘*hybris* del punto cero’” (Mignolo, 2016: 266).

Esta nota aditicia no está implicada en el primer argumento de Mignolo, pues una cosa es que la disociación *cartográfica* del centro geométrico respecto del centro étnico-cultural haga coincidir el interés geopolítico *europeo* con la pretensión de objetividad (coincidencia que Mignolo fundamenta con suficiencia), y otra es que tal disociación valga tanto como la (pretensión de) disociación de *la racionalidad* respecto del lugar (europeo) de enunciación. Como mostraré, la supuesta *causalidad* genealógica que va de la primera a la segunda disociación (más abstracta) no puede verificarse en el *efecto* sobre la filosofía cartesiana (que, como explicaré, de ningún modo pretende definir un punto de vista sustraído del “lugar de enunciación”). En todo caso, la

discusión *política* planteada por Mignolo, Castro-Gómez la convierte en una consideración *epistemológica* abstracta que no sólo busca criticar el prejuicio de la superioridad cognitiva occidental, sino también el origen de la racionalidad (*cartesiana*) moderna a partir de ese prejuicio.

Por otra parte, la separación entre el centro geográfico y la identidad étnico-cultural no implica, en el argumento de Mignolo, la sustracción del *sujeto-que-enuncia* de la *representación* cartográfica, como argüirá Castro-Gómez. A partir del ejemplo de Mateo Ricci, Mignolo indica claramente que la “disociación entre un centro determinado étnicamente y un centro determinado geoméricamente [...] no remplazó, sino que complementó el centro étnico” (1995: 222). De este modo, podía darse crédito a la “suposición de que el *locus* de observación (el centro geométrico) no interrumpía o no interfería el *locus* de enunciación (el centro étnico)” (1995: 222). En el desarrollo abstracto de Castro-Gómez, la disociación *no complementa*, sino que *oculta* el lugar de enunciación, mientras que la perspectiva geométrica permitiría adoptar un punto de vista *sobre el que no sería posible adoptar un punto de vista*. Sin embargo, Castro-Gómez no explica en qué sentido sería imposible adoptar un punto de vista respecto del punto de vista de la perspectiva (el ejemplo de *Las Meninas*, que él mismo pone, contradice esta tesis). Pero veamos la *hybris* de esta genealogía.

Empezaré por subrayar la diferencia esencial, que Castro-Gómez olvida establecer, entre la perspectiva *pictórica* y la *cartográfica*.² Mientras que la primera es *finita* (se sirve de líneas que convergen en un punto de fuga), la segunda, ya sea ortográfica u ortogonal, es *infinita* (imagina una gran distancia entre el observador y el sujeto sobre la proyección de líneas paralelas que no convergen). Sin embargo, a pesar de estas diferencias, también es posible inferir, en el caso de la cartografía, el punto de vista geométrico con base en las distorsiones de forma o de área geográficas. Por ejemplo, en la proyección cilíndrica, las áreas se distorsionan cuanto más se alejan del ecuador, de manera que se hacen más grandes hacia los polos. En cambio, una aberración *en la forma* geográfica puede sugerir que se trata de una proyección

² Para una explicación erudita acerca de la historia de la proyección y la perspectiva cartográfica, véase Snyder, 1997.

conforme (perpendicular al eje del cono). Quiero subrayar que las distorsiones espaciales, de hecho, exhiben la posición *espacial* del observador. De manera que defender la tesis de Castro-Gómez de que “la *hybris* [del punto cero] supone el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura” (2005a: 19), implicaría afirmar que quien realiza la proyección espacial no es consciente de las deformaciones geométricas inducidas por la misma; o bien, que tal proyección no genera deformaciones. Sobre la primera consecuencia, Castro-Gómez no ofrece ninguna evidencia textual, mientras que la segunda es de todo punto falsa.

Castro-Gómez se refiere a que, por medio de la proyección, el sujeto queda por fuera *de la representación* del espacio. De hecho, eso intenta aclarar en *El tonto*. Sin embargo, sigue siendo falsa la tesis mantenida en *La hybris del punto cero*, de que la proyección desconoce la *espacialidad* del sujeto. La *escisión* respecto de la representación no implica que el sujeto quede *fuera del espacio*, o que esa sea la *pretensión*. Como dije, la proyección supone la *conciencia* geométrica del punto de vista subjetivo. De forma que, al menos en este ejemplo, tendríamos que descontar, de la tesis del *punto cero*, la (supuesta) pretensión subjetiva de sustraerse *del espacio*.

Pero, concédase que se trata del lugar del sujeto en la *representación* cartográfica. Según Castro-Gómez, esta *ocultación* del sujeto tiene que ver, a propósito de Mignolo, con la disociación del centro geométrico respecto del centro étnico, dada “la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación” (2005a: 59). Se trata, pues, de la necesidad de postular “una mirada soberana” (2005a: 59). Castro-Gómez está pensando en el contraste entre los mapas modernos y los medievales *T y O*; o también, entre aquéllos y los precolombinos. Según esto, la diferencia es que los mapas *premodernos* hacían coincidir el centro geométrico con el étnico, es decir, tomaban como punto de referencia la ubicación del poder político o religioso.

En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI, el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así, por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la que el centro estaba ocupado por el espacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales. Igual ocurría con los mapas, en los que el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a la ciudad de Jerusalén y en los mapas árabes del siglo XIII, donde

el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra. En todos estos casos, el “centro era móvil” porque el observador no se preocupaba de ocultar su lugar de enunciación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.). (Castro-Gómez, 2005a: 59)

Castro-Gómez se refiere también a que, en muchos casos, el levantamiento topográfico se realizaba de forma antropométrica y oral, y estaba subordinado a la distribución de los símbolos culturales y religiosos. Así, la cartografía moderna utilizó métodos *métricos* de proyección, de triangulación y de levantamiento topográfico que prescindían por completo de todo índice étnico o cultural. Esto contaría, para Castro-Gómez, como una sustracción del sujeto de la representación espacial.

En primer lugar, sin embargo, la necesidad de cartografiar el territorio *bajo el imperativo del control* no es privativa de la carga política de la cartografía moderna. Los códigos aztecas tenían ese mismo interés y pudieron satisfacerlo por medios puramente antropométricos. En ese sentido, se puede sospechar que Castro-Gómez, a diferencia de Mignolo, no demuestra con suficiencia el vínculo entre el ejercicio del poder y el recurso a la proyección geométrica. En contraste, Mignolo explica que “una vez que la perspectiva étnica se independizó de la geometría, el centro válido universalizable se convirtió en una cuestión de poder político más que de subjetividad étnica” (1995: 223); pero esta movilidad del centro geométrico fue concomitante a “la expansión económica y religiosa” occidental (1995: 226). No obstante, tal concomitancia sólo tiene sentido si, al contrario de lo que sostiene Castro-Gómez, el *locus* de observación *completa* al de enunciación (como dice Mignolo), antes que simplemente *ocultarlo*. Mediante la tesis de la *ocultación*, Castro-Gómez *despolitiza* la crítica de la cartografía moderna, volviéndola un ejercicio basado sólo en la abstracción *locus enuntiationis*.

En segundo lugar, la cartografía cultural y simbólica puede hacerse incluso con base en métodos geométricos de levantamiento topográfico, como revela el ejemplo de Mateo Ricci que pone Mignolo, por no decir nada de la existencia misma de mapas políticos y culturales. En consecuencia, si el interés político del sujeto y su presencia simbólica pueden *representarse* por métodos modernos, entonces la *sustracción del sujeto* —en este sentido simbólico-cultural— no es

una condición para la proyección geométrica del territorio ni consecuencia de la *matematización* del espacio, como sugiere Castro-Gómez (2005a: 59).

Por ejemplo, la proyección de Mercator es famosa porque, *además* de ser geométrica (específicamente, cilíndrica), coloca a Europa y al meridiano de Greenwich (el Reino Unido) en el centro del mapa. De manera que no sólo *no queda invisibilizado* el lugar de enunciación, sino que incluso es *resaltado* debido al efecto de distorsión *geométrico* que ya mencioné. Mientras las regiones próximas al ecuador parecen más pequeñas de lo que realmente son, las más próximas a los polos parecen ser más grandes; los países del norte de Europa *parecen* más extensos que los de *la periferia*. Podríamos decir, entonces, que la *distorsión geométrica* sirve, más bien, para enfatizar el lugar de enunciación del sujeto. ¿Se debe, entonces, seguir creyendo que “la perspectiva otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista”? El sujeto no queda en un lugar “sobre el que no es posible tener un punto de vista”, ni en un sentido espacial ni en uno simbólico; por lo tanto, tampoco queda fuera de la representación (ni es esa la pretensión). Por lo tanto, no podemos darle sentido a la idea de que “decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento” (Castro-Gómez, 2007: 88), porque eso es algo que ya habría revelado por sí sola la proyección cartográfica.

Castro-Gómez sólo podría estarse refiriendo, en última instancia, al abandono de los métodos antropométricos de levantamiento topográfico (cuyo punto de referencia eran lugares con valor simbólico), dado que el contraste entre la ciencia moderna y las formas *premodernas* de conocimiento descansa, según él, en la imprecisión o “indeterminación” de éstas últimas respecto de la objetividad y precisión *métrica* de la primera. No tengo ningún problema con aceptar esta tesis si de eso habla Castro-Gómez, pero esta renuncia *no implica* (ni lógica ni históricamente) que el sujeto *pretenda* (o *pueda*) sustraerse del espacio o *de la representación espacial*. El *punto cero* significaría simplemente la posición epistemológica asumida en virtud del uso de métodos geométricos de representación espacial. No obstante, se tendría que desacreditar la propuesta de que la pretensión general sea la de *observar sin ser observado*, aunque ese sea el único rasgo que justifica la adopción del término *punto cero*.

Esta renuncia a la indeterminación forma parte del método de Descartes, pero en su caso tampoco implica ninguna *invisibilización* del lugar de enunciación. Por lo demás, Descartes mismo compara su punto de vista filosófico

con el finito de la proyección pictórica, no con el “infinito” de la cartografía. En el *Discurso*, escribe:

[...] así como los pintores, al no poder representar igualmente en un cuadro plano todas las diferentes caras de un cuerpo sólido, eligen una de las principales, y dejando en la sombra las demás, hacen que el observador de la figura los suponga. (*Œuvres*, vol. VI: 41-42)

El hecho de que Descartes se decida por un punto de vista finito es consistente con su insistencia en la finitud del conocimiento y en la proclividad humana al error. Y tampoco podría decirse que existe alguna pretensión de ocultar el lugar de enunciación (por lo menos, en sentido geométrico). En todo caso, el planteamiento *político* de Mignolo es *invisibilizado* por Castro-Gómez desde el momento en que decide hacer un excesivo énfasis en la hipótesis *teleológico-genealógica* de que, procesos como el de la transformación del paradigma cartográfico, habrían tenido por resultado una específica forma de racionalidad (la occidental) basada en el *ocultamiento* del lugar de enunciación.

Precisiones con ocasión de Las Meninas

En *El tonto*, Castro-Gómez matiza ampliamente su tesis del *punto cero*. En primer lugar, niega haber sugerido que el pensamiento moderno *pretendiera* o, si quiera, *alcanzara* un punto de vista *absoluto* sobre la realidad natural y social. En segundo lugar, el *punto cero* se referiría, más bien, a que lo que hace posible la representación científica no es parte de la representación. Finalmente, Castro-Gómez aclara que esa condición de posibilidad es la *experiencia colonial*. La aclaración tiene lugar con ocasión de una respuesta que ofrece a los cuestionamientos de José Luis Villacañas. No obstante, las precisiones exhiben algunas inconsistencias respecto del planteamiento de *La hybris*. Por ello, vale la pena detenernos en ellas para atender más pormenorizadamente el argumento de Castro-Gómez.

En relación con el primer punto, Castro-Gómez rechaza haber definido al *punto cero* como *absoluto* en el sentido de que “permitiera asegurar la objetividad del conocimiento sobre el mundo natural o social” (2019: 244). Tampoco se trata de “una óptica total [...] que conlleve una ‘mirada unitaria’” (2019: 245). Sin embargo, es difícil tomar en serio esta aclaración cuando, en *La hybris*, afirma que la pretensión moderna es la de “ubicar a la ciencia

en un *punto cero de observación*, capaz de garantizar su objetividad” (2005a: 27). ¿Y se lee o no que este punto de vista permite “establecer las leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*” (2005a: 27), es decir, tanto a la naturaleza como a la sociedad? ¿No escribe Castro-Gómez que, por vía de “un lenguaje universal válido en todo tiempo y lugar” habría de desarrollarse, según esta pretensión, “un proceso de *unificación de la mirada*” (2005a: 208)? De manera que, con *absoluto*, Castro-Gómez quería decir justamente eso que intentó disimular en *El tonto*.

La segunda aclaración arrastra un equívoco. En efecto, cuando nos apegamos a lo dicho en *La hybris*, pareciera que la *invisibilización* es efecto de la *pretensión* del sujeto moderno de situarse en un *punto cero*. Sin embargo, en *El tonto*, dice que “el punto cero es aquel que *invisibiliza* la situacionalidad del observador” (2019: 246). La *invisibilización* es concebida una vez como efecto y otra como causa. Correlativamente: el sujeto moderno es una vez *agente* y, otra, *paciente* de la *invisibilización*. En referencia directa a *La hybris*, en *La poscolonialidad explicada a los niños*, Castro-Gómez explica así el *punto cero*: “Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado” (2005b: 63). De manera que la *invisibilización* sería, más bien, efecto de tal presupuesto. En *La hybris* dice: “la pretensión de la ciencia moderna es precisamente la de carecer de un lugar de enunciación” (2005a: 310). Sin embargo, en *El tonto*, el *punto cero*, más que como una pretensión, es caracterizado como un “punto ciego” de la representación, algo que debió quedar por “fuera del radar de los saberes clásicos” (2019: 245). Se trata de una *condición de posibilidad* de la representación que, en cuanto tal, “debió quedar por fuera de la representación” (2019: 245). Ya sea que se trate del efecto de una *pretensión*, o de una condición de posibilidad que *tiene el efecto* de invisibilizar el lugar de enunciación, la precisión que encontramos en *El tonto* no es consistente con lo dicho en *La hybris*.

En la tercera aclaración, Castro-Gómez explica que ese punto ciego o esa condición de la representación es la *experiencia colonial*. Pero la correlación entre dicha experiencia y el *punto cero* resulta más confusa de lo que cabría esperar. Como expliqué, en *La hybris*, el criterio de la *limpieza de sangre* concordaba con la *pureza epistemológica*, en el sentido de que ambos exhibían el mismo “*pathos* de la distancia”. Desde esa perspectiva, podía concebirse la experiencia colonial como condición de la pretensión del sujeto de instalarse

deliberadamente en un *punto cero*. En cambio, en *El tonto*, dice que la *limpieza epistemológica* del *cogito* pudo asegurarse merced a que el sujeto pretendió obviar o dejar en el pasado tal experiencia colonial (2019: 245). Así, mientras que, en *La hybris*, el criterio de la *limpieza de sangre* es correlativo a la pretensión del sujeto de abstraerse de *toda posición relativa*, en *El tonto*, se trata solamente de dejar atrás *la experiencia colonial*. Esta restricción es relevante porque es congruente con la *aclaración* de que el *punto cero* no pretende situarse como un punto de vista *absoluto* (aunque siga sin ser congruente con lo planteado en *La hybris*).

Finalmente, esta nueva versión del concepto quiere establecer un *paralelo* con “el fabuloso análisis que hace [Michael] Foucault de *Las Meninas*” (Castro-Gómez, 2019: 245), en tanto el autor trata de explicar que “ubicarse en el punto cero significa que la actividad representativa no puede ser representada” (2019: 246). El paralelismo, sin embargo, resulta inexacto. De hecho, podría argüirse que la tesis foucaultiana es la opuesta: la *mirada-que-representa* (ya sea la de Diego Velázquez o la del espectador que ocupa el lugar de Felipe IV y Mariana de Austria) se vuelve *parte de la representación*. La alegoría de Foucault consiste, pues, en que, debido a la reflexividad de la episteme clásica, *todo se ha vuelto representación*; que el sujeto, como pretensión de un *punto cero escindido*, desaparece; “este sujeto mismo ha sido elidido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación” (Foucault, 1966: 31). No puede decirse que *el lugar de enunciación* ha sido borrado; al contrario, ahora es parte de la representación. Por lo tanto, cuando Foucault dice que el sujeto ha sido *elidido* (*élide*) no significa que queda fuera de la representación, sino que su posición *externa* se ha disuelto tan pronto como su mirada ha pasado a formar parte de la representación. Bajo este *leitmotiv* podría decirse que la experiencia colonial se volvió *una representación*. Esto sería más exacto dada la sarta de prejuicios eurocéntricos que empañaron el conocimiento del *Nuevo Mundo*. Este *otro* enfoque decolonial es más claro en *Canibalia*, de Carlos A. Jáuregui (2008). En Mignolo, la proyección *infinita* de la cartografía *complementa* el centro geométrico con el *locus enuntiationis*, mientras que, en Foucault, la perspectiva *finita* de la pintura *integra* el lugar de enunciación a la representación, pero en ningún caso *se suprime* (ni en sentido espacial, ni en sentido simbólico-político) el punto de vista. Con ello, el término *punto cero* se vuelve impreciso.

Por lo demás, las *aclaraciones* de Castro-Gómez no admiten la existencia de una *variación* conceptual, sino que sirven de *dispositivos* para eludir las observaciones críticas de Villacañas. Habría que esperar una explicación más reflexiva por parte de Castro-Gómez. Entretanto, doy por sentado que lo dicho en *La hybris* es la exposición propia del concepto de *punto cero*.

A VUELTAS CON DESCARTES

Sostengo que, en Descartes, el interés por la objetividad y la universalidad del conocimiento no es correlativo a la pretensión de adoptar un *punto de vista cero*, ni se encuentra ese interés coordinado con el sistema de prejuicios y prácticas discursivas características de la *colonialidad del poder*. Castro-Gómez tiene la buena intención de levantar toda una *genealogía* de la episteme moderna. Sin embargo, la proyección de la metafísica cartesiana sobre la *colonialidad* se fuerza al grado de la *eiségesis contextual*, de modo que el argumento de Descartes podría, a la luz de una conclusión prejuzgada, volverse irrelevante.

Respecto de la mencionada *pretensión*, la intención de borrar el lugar de enunciación tendría, según Castro-Gómez, una serie de connotaciones entreveradas. Se trata de la ambición tanto de ocultar la posición espacio-temporal del sujeto, como de la abstracción frente al hecho de que dicho sujeto tiene un cuerpo, una cultura, un sexo, un género, una clase, un interés político, etcétera. A primera vista, Descartes parecería ostentar tamaña pretensión, dado que define la naturaleza del sujeto de conocimiento con base en su esencia pensante y en franca contraposición a la *espacialidad* y a la *corporalidad*. De este modo, Descartes habría logrado liberarse tanto de toda información proveniente de los sentidos, como de la tradición intelectual y cultural para, así, definir un nuevo punto de partida (basado en la claridad y la distinción) para el ulterior desarrollo de la ciencia.

De acuerdo con Ramón Grosfoguel, la necesidad de borrar el lugar de enunciación deriva del hecho de que la universalidad de los enunciados sólo es posible si el sujeto de enunciación adopta un punto de vista también universal (2007: 65). Como diría Castro-Gómez, la *invisibilización* del lugar de enunciación valdría tanto como la transfiguración de ese lugar en un “lugar sin lugar, en un universal” (2005: 61). En relación con Descartes, Grosfoguel (que sigue de cerca, en esto, a Castro-Gómez) resume bastante bien la idea del *punto cero*:

Descartes, fundador de la filosofía moderna, con su lema “yo pienso, luego soy”, entendía lo universal como un conocimiento eterno, más allá del tiempo y del espacio; es decir, como equivalente a la mirada de Dios. [...] Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el “sujeto”, el “yo”. Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que permite situar al sujeto en un “no-lugar” y en un “no-tiempo”. (2007: 63-64)

Resulta bastante sorprendente esta apreciación por parte de la teoría decolonial, pues Descartes estableció *literalmente* una marcada diferencia entre el punto de vista divino y el humano. En las *Meditaciones*, dice: “Si yo fuese el autor de mí mismo, no dudaría, ni desearía, ni me faltaría nada en absoluto. Me habría dado a mí mismo todas las perfecciones de que tengo idea, y así sería Dios” (*Œuvres*, vol. VII: 48). Sin embargo, Descartes *duda*. Del mismo modo, en *Las pasiones* explica, en relación con el contraste entre la fortuna (*Fortune*) y la Providencia Divina (*Providence divine*), que “no podemos estimar posibles las cosas que no dependen de nosotros [...] porque no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto” (*Œuvres*, vol. XI: 438). De esta manera, si Descartes llegó a sentirse Dios, no fue porque se sintiera *omnisciente*. La comparación con el ente divino también la lleva a cabo Castro-Gómez cuando menciona la idea luterana del *Deus absconditus*. El paralelismo, según él, se basa en que, así como “los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adquirir un punto de vista”, la “imagen teológica del *Deus absconditus*” aludiría a la idea de un Dios “que observa sin ser observado” (2005a: 18). El problema es que la idea del *Deus absconditus* no se refiere al punto de vista divino, sino a la experiencia humana de la divinidad como una entidad que, para dicha experiencia, permanece oculta, es decir, esta noción hace hincapié en *la finitud del punto de vista humano*.

En relación con el *dualismo*, ya había mencionado que la distinción esencial entre *res cogitans* y *res extensa* es *metafísica*, no *ontológica*. Es decir, tiene que ver con la nota en virtud de la cual diferenciamos algo según su *identidad*. Con otras palabras, para Descartes, la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*

no implica que el *fenómeno* del pensamiento no ocurra en el espacio (por ejemplo, a lo largo y ancho del cerebro), sino que la existencia o la verdad del conocimiento no es algo capaz de concluirse con base en alguna coordenada espacio-temporal. En cambio, la verdad o la existencia —que, en Descartes, son sinónimos: *omne quod verum est esse aliquid* (*Œuvres*, vol. VII: 65)— sólo puede conocerse por vía del entendimiento (formalmente). Este último muestra algo de índole muy distinta respecto de lo que puede mostrar el espacio.

Por otro lado, esta misma evidencia intelectual puede dar certeza de la existencia de la sustancia extensa, en el entendido de que la *idea* general (los cuerpos poseen largo, ancho, profundidad y duración) existe en nosotros en cuanto aspecto formal del conocimiento (Descartes, *Œuvres*, vol. VII: 42). Tal generalidad formal, que subsiste con independencia del contenido sensible, garantiza la existencia. “El hecho de que una idea tenga realidad objetiva obedece a alguna causa en la que se encuentra tanta realidad formal como realidad objetiva” (Descartes, *Œuvres*, vol. VII: 41).

Ahora, la creencia de que Descartes concibe al sujeto del conocimiento (en última instancia, a sí mismo) como *descorporalizado* se basa en la apariencia producida por su estrategia retórica. Al final de las *Meditaciones*, confiesa que las dudas levantadas sobre la existencia de su propio cuerpo eran “hiperbólicas y ridículas” (*Œuvres*, vol. VII: 89). De hecho, Descartes nunca sostiene que tenga la certeza de no tener cuerpo, sino que puede *imaginarse* a sí mismo como un ente sin cuerpo. No obstante, esta suposición se revela como *puramente* imaginaria y *errónea* tan pronto como se percata de que a toda información sensible le corresponde una sensación, independientemente del valor de verdad de dicha información:

[...] soy el mismo que percibe las cosas como a través de los sentidos; es decir, ahora veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero, aunque esté durmiendo, y se trate de falsas apariencias, no puede ser falso que veo, que escucho y que siento calor. (*Œuvres*, vol. VII: 29)

Es más, Descartes cuenta a la imaginación y a la sensación como facultades del pensar: “¿qué es una cosa que piensa? Significa dudar, comprender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir” (*imaginans et sentiens*) (*Œuvres*, vol. VII: 28), al punto de que tampoco puede dudar de que siente; y que, en tanto siente, también existe. En este sentido, tal y como explica

en *Las pasiones*, el alma o la forma general del pensamiento se encuentra por completo adherida al cuerpo. Sin embargo, el alma no está vinculada con el cuerpo de forma *espacial*, con alguna *parte* del cuerpo (ni siquiera con la infame *glándula pineal*), sino con *la totalidad* del mismo.

El alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y no se puede decir propiamente que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás, porque el alma es una e indivisible; [...] porque el alma es de tal naturaleza que no tiene relación con la extensión [*estendue*], ni con las dimensiones, ni con otras propiedades de la materia de la que está compuesto el cuerpo, sino sólo con el conjunto total de sus órganos [*mais seulement à tout l'assemblage de ses organes*]. (*Œuvres*, vol. xi: 351)

La misma tesis aparece en el *Discurso* (*Œuvres*, vol. vi: 59) y en las *Meditaciones* (*Œuvres*, vol. vii: 81). En consecuencia, el sujeto cartesiano no podría pretender encontrarse en un *punto cero*, ni en el sentido de presumirse *descorporalizado* ni abstraído de las relaciones espaciales, en general. El argumento de Castro-Gómez podría aducir que el *punto cero* tiene la connotación de un encubrimiento del lugar existencial, cultural y político del sujeto, y justamente la *matematización* del mundo pondría en evidencia esta pretensión.

Descartes toma distancia, tanto de la tradición, como del sentido común y del lenguaje cotidiano, *pero sólo en relación con lo que puede conocerse con evidencia*. Pero también sostiene que, mientras nuestra libre voluntad es infinita, nuestro entendimiento es finito (*Œuvres*, vol. vii: 65), por lo cual no es recomendable dudar de lo que el sentido común y la tradición tienen por moralmente aceptable. De ahí la famosa idea de la *moral provisional* (*morale par prouision*): “Para no permanecer irresoluto en mis acciones, aunque la razón me obligase a serlo en mis juicios, y para vivir tranquilamente, sin que en mi conducta se proyectaran las dudas de mi espíritu, me formé una moral provisional” (*Œuvres*, vol. vi: 22).

Por lo demás, el uso del lenguaje común (ya sea vernáculo o extranjero) no supone, para Descartes, ninguna diferencia en la facultad racional de los hablantes, sólo el grado de precisión. Pero, que el lenguaje “occidental” pueda articularse de forma científica, de ningún modo garantiza, para él, que los hablantes europeos hagan un mejor uso de la razón que los no-europeos. Esto queda claro cuando, en el Artículo cxc de *Las pasiones*, denuncia la

autocomplacencia irracional de quienes, en nombre de Dios, justifican la perpetración de actos criminales en contra de otros pueblos (entre estos crímenes podríamos contar, por supuesto, la invasión colonialista). Vale la pena citar el pasaje *in extenso*:

La satisfacción que tienen siempre aquellos que siguen constantemente la virtud es un hábito de su alma que se llama tranquilidad y paz de conciencia. Pero, la satisfacción que adquirimos luego de realizar una acción que sabemos buena, es una pasión, una especie de alegría, que creo que es la más dulce de todas porque su causa depende sólo de nosotros mismos. Sin embargo, cuando esta causa no es justa, es decir, cuando las acciones de las que se saca mucha satisfacción no son importantes, o incluso son viciosas, la satisfacción es ridícula y sólo sirve para alimentar el orgullo y la arrogancia. Esto puede notarse en aquellos que, creyéndose muy devotos, son simplemente fanáticos y supersticiosos, y van a menudo a la Iglesia, recitan muchas oraciones, llevan el cabello corto, ayunan, dan limosna, y se imaginan perfectos y tan grandes amigos de Dios que no podrían hacer nada para desagradarle, y que todo lo que les dicta su pasión es de buena fe; aunque a veces dicha pasión les dicte los mayores crímenes que cualquier ser humano puede cometer, como traicionar su ciudad, matar príncipes o exterminar pueblos enteros sólo porque no profesan sus opiniones. (*Œuvres*, vol. xi: 471-472)

En esta observación es difícil encontrar la supuesta arrogancia del *ego conquiro* que, según la teoría decolonial, debería todavía arrastrar el *ego cogito*. ¿Dónde está ese “argumento tautológico, [que] parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, [que] se impondrá en toda la Modernidad” (Dussel, 2008: 166)? Pero dejemos la discusión con Dussel para otra ocasión. Simplemente, en Descartes, no existe un criterio étnico para determinar la mayor o menor racionalidad del ser humano. Si suscribe alguna jerarquía epistemológica del lenguaje científico en relación con el común, no tiene que ver con el origen étnico de este último.

Pero, recordemos también su deliberada (y conocidísima) decisión, en el *Discurso*, de escribir en francés como un gesto político de exclusión contra sus censores (los cuales se expresaban en latín). Esta elección se funda en la fe de que, quienes hacen uso de su buen sentido y se dejan guiar por la luz natural serán más indulgentes comparados con aquellos que se encuentran

anquilosados en el conocimiento escolar. “Si escribo en francés, que es la lengua de mi país, en vez de hacerlo en latín, que es la de mis preceptores, es porque creo que aquellos que sólo confían en su razón natural juzgarán mis opiniones mejor que aquellos que sólo dan crédito a libros antiguos” (*Œuvres*, vol. VI: 77-78).

Finalmente, en el *Discurso*, Descartes asume por completo la responsabilidad *personal* de su método, y de ningún modo lo prescribe como un método científico de aplicación universal, o como un método de *unificación de la mirada*.

Mi propósito nunca ha ido más allá que el de reformar mis propios pensamientos [*mes propres pensées*], y de construir sobre ellos un fundamento que sea enteramente mío. Si mi trabajo me agradó tanto como para exponerlo aquí, no es porque quiera invitar a nadie a que lo imite. (*Œuvres*, vol. VI: 15)

A ello se debe que la prosa tenga un carácter ensayístico e incluso *autobiográfico*. ¿Queda, entonces, borrado el lugar de enunciación?

La lectura de Castro-Gómez, podría objetarse, no es *literal*, ya que, en tanto es *genealógica*, intenta seguir el curso-histórico político de un punto de vista que, a pesar de no poder reconocerse explícitamente en el autor de las *Meditaciones*, sí tendría en Descartes su antecedente. Pero, ¿no escribió el propio Castro-Gómez que “ninguno como el pensador René Descartes logró expresar con tanta claridad semejante pretensión”? ¿No tendría que encontrarse, entonces, *literalmente* la idea del *punto cero* en Descartes?

CONCLUSIÓN

La noción de *punto cero* de Castro-Gómez exhibe una variación importante: en el planteamiento temprano de *La hybris*, se apuesta por un *compatibilismo fuerte* entre modernidad y colonialidad, en el sentido de que una y otra cosa derivarían de una misma *matriz* de poder/saber. En cambio, en *El tonto*, se decide por una comprensión *dialéctica* de esta relación: “se trata, más bien, de *asumir dialécticamente* la herencia europea para construir otro camino *a partir de ella*” (2019: 104). Esto se debería a que Castro-Gómez suscribe una concepción *heterárquica* del poder, en vez de una noción *jerárquica* que pretendería reducir todo a esa *matriz*. “En este trabajo [*i. e., El tonto y los canallas*] he sugerido que la colonialidad del poder no debe ser pensada como

una jerarquía, ni como una red de jerarquías, sino como una heterarquía” (2019: 40). Así, en su crítica a *la teoría decolonial* (específicamente, la de Aníbal Quijano), se desentiende por completo de la forma de plantear las cosas que *él mismo* suscribió en *La hybris*: “Para sociólogos como Quijano, el poder es como una noche oscura en la que todos los gatos son negros, razón por la cual piensa la colonialidad como una ‘matriz’ de poder dotada de una sola lógica” (2005a: 238). Sin embargo, esta crítica, que debió ser una *autocrítica*, se presenta como puramente externa; mientras que las diferencias respecto de la teoría decolonial parecieran mimetizarse bajo la forma de *precisiones* sobre su propio planteamiento.

Así, la noción de *punto cero* más reciente se presenta como una condición geopolítica del conocimiento Ilustrado, antes que como una (presunta) pretensión *deliberada* de pensadores como Descartes. A tal grado llega esta toma de distancia que, en *El tonto*, Castro-Gómez se arriesga a ironizar en torno a la interpretación decolonial de la filosofía cartesiana:

Según estos filósofos [es decir, los teóricos decoloniales], el rasgo definitorio de la modernidad, y en general de toda la ‘cultura occidental’, no es otro que la ‘voluntad de dominio’. Proyecto filosóficamente formulado por Descartes con el endiosamiento de un sujeto egoísta y encerrado en sí mismo, incapaz de abrirse a la interpelación del otro. El *ego cogito* funcionaría en realidad como un *ego conquiro* que se impone violentamente sobre todas las demás culturas. (2019: 96)

En su esfuerzo por eludir las consecuencias *anti-modernas* de esta postura, Castro-Gómez hace clara su presunta distancia:

[...] no ha faltado quien diga públicamente que *La hybris del punto cero* expresa un ‘odio a la modernidad’, como si las tesis de este libro fuesen asimilables al *pathos* antimoderno que atraviesa los trabajos de Mignolo y otros intelectuales vinculados al MC [Grupo Modernidad-Colonialidad]. (2019: 244)

Pero, ¿no fue el mismo Castro-Gómez quien escribió que “entre la *hybris* del punto cero y el discurso aristocrático de la pureza de sangre no existe una relación de antagonismo sino de complementariedad” (2005a: 186)? ¿No dijo también que “la modernidad y la colonialidad pertenecen a una misma matriz

genética, y son por ello mutuamente dependientes” (2005a: 50)? En cambio, en *El tonto*, encontramos que la colonialidad es una tecnología por medio de la cual la élite criolla-ilustrada defendió sus privilegios contra la política modernizadora de los Borbones (razón por la cual puede definirse ahora una *dialéctica*, aunque el término parezca, sin duda, excesivo).³ De manera que, ahora, y siguiendo a pie juntillas el razonamiento de Bolívar Echeverría (a quien Castro-Gómez menciona varias veces), “la modernidad debe ser vista como producto de la tensión dialéctica entre una serie de promesas emancipatorias y su tendencia a disipar esas promesas a través de dispositivos de control que impidieron su cumplimiento” (Castro-Gómez, 2019: 101).⁴ Esos dispositivos se encuentran aludidos en el renovado concepto de colonialidad (que antes apuntaba a la dimensión cognitiva del colonialismo):⁵

[...] la colonialidad del poder no solamente hace referencia a la formación de alianzas familiares basadas en la limpieza de sangre, sino también al intento de evitar que los privilegios sociales heredados y adquiridos fuesen fiscalizados por algún tipo de instancia centralizada. (2019: 60)

- ³ Coincido con Michael Heinrich cuando dice: “Se habla, muy rápidamente, de ‘relaciones dialécticas’ y ‘vínculos dialécticos’, pero muy raramente se aclara qué debería significar exactamente ‘dialéctico’ en este contexto. A menudo, se utiliza ‘dialéctico’ simplemente como sinónimo de ‘complicado’ o de ‘acción recíproca’: cuando no sólo A actúa sobre B, sino también B sobre A, y el resultado no quedaba claro del todo, uno echa mano rápidamente del lema ‘relación dialéctica entre A y B’ —sin dar con ello, desde luego, ni un solo paso en el conocimiento de las relaciones efectivas entre A o B” (2008: 70).
- ⁴ Para Bolívar Echeverría: “la modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y a la emancipación, pero es al mismo tiempo un ‘autosabotaje’ de esa actualización” (2001: 82). Se trataría, pues, de una tendencia obstaculizada o bloqueada por los mismos *dispositivos* capitalistas que la ponen en marcha. Castro-Gómez suscribe este diagnóstico, aunque ofrece una salida *transmoderna* bastante cuestionable.
- ⁵ En *La hybris del punto cero*, Castro-Gómez decía: “El concepto [de colonialidad del poder] hace referencia a la forma en que las relaciones coloniales de poder tienen una *dimensión cognitiva*, esto es, que se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos” (2005a: 16).

En todo caso, y aun cuando dejemos pasar las inconsistencias argumentales que existen entre *La hybris* y *El tonto*, no es para nada claro el destino de la severa y errónea crítica a Descartes por parte de la teoría decolonial y de Castro-Gómez. La aparente ironía de este último ante la inspiración heideggeriana de tal crítica⁶ no fue suficiente para distanciarse de lo que suscribió en *La hybris*. ¿No dijo que “la pretensión [de] Descartes es ubicar a la ciencia del hombre en un *punto cero de observación*, capaz de garantizar la objetividad” (2005a: 27)? ¿Qué sucede con Descartes en la nueva concepción *dialéctica* de la relación modernidad-colonialidad? Como espero haber mostrado, no existe base textual que haga coincidir el pensamiento de Descartes con *ninguna* de las acepciones del concepto *punto cero*. Como señaló Chambers: “la supuesta relevancia de la noción de ‘punto cero’ queda obnubilada por la dificultad de definirla claramente, dificultad que, en última instancia, obedece a su falta de respaldo en un argumento serio basado en evidencia teórica o textual” (2020: 17). Descartes jamás quiso asumir el punto de vista de Dios ni pretendió sustraerse del espacio, tampoco quiso *invisibilizar* ninguno de los rasgos somáticos o culturales de su identidad como medio para alcanzar la certeza, en cambio, la pretensión de universalidad del conocimiento no pasa por la pretensión de asumir un punto de vista *absoluto*.

Suscribo la crítica de Chambers de que la tesis del *punto cero* es caricaturesca y sesgada respecto del espíritu ilustrado y cartesiano. Mi intención fue desarrollar aspectos que Chambers no mencionó (lo que de ningún modo es una crítica). Por un lado, quise invalidar la idea de la *invisibilización* del lugar de enunciación; y, por otro, poner el dedo en la llaga del ánimo anti-moderno, antes de que Castro-Gómez abandone el barco decolonial. A pesar de lo “aclarado” en *El tonto*, la tesis del *punto cero* sigue adhiriéndose a la “visión

⁶ “El mundo moderno, en opinión de Heidegger y sus epígonos argentinos, supone la emergencia de un paradigma de la representación en el que los entes se presentan ante el sujeto como ‘objetos’ susceptibles de ser manipulados. De ello da testimonio el *ego cogito* cartesiano que abre la puerta hacia el despliegue fáustico de la ciencia y la técnica. La modernidad inaugura, entonces, la época del sujeto entendido como un ‘Yo absolutizado’, capaz de objetivar al resto de los entes y someterlos a su dominio” (Castro-Gómez, 2019: 143).

reduccionista de la modernidad” que el mismo Castro-Gómez denunció en contra de la teoría decolonial (2019: 237). La toma de distancia respecto del anti-modernismo decolonial pasa por una crítica a la noción de *punto cero* que no he podido encontrar en sus reflexiones tardías. Entonces, éste trabajo sería una *contribución* a la toma de conciencia de la teoría decolonial del propio Castro-Gómez.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro-Gómez, Santiago (2019), *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre, pp. 79-91.
- Castro-Gómez, Santiago (2005a), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2005b), *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Chambers, Paul Anthony (2020), “Epistemology and domination: Problems with the coloniality of knowledge thesis in Latin American Decolonial Theory”, *Dados*, vol. 63, núm. 4, pp. 1-36.
- Chambers, Paul Anthony (2019), “Epistemología y política: una crítica a la tesis de la ‘colonialidad del saber’”, *Discusiones Filosóficas*, vol. 20, núm. 34, enero-junio, pp. 65-90.
- Deere, Don Thomas (2024), “Lugares de crítica en *La hybris del punto cero*”, en Juan Camilo Cajigas, María Juliana Flóres y Carlos Arturo López (eds.), *Entre la hybris y la república. Crítica decolonial y transmodernidad en el pensamiento de Santiago Castro-Gómez*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 73-82.
- De la Barre, Francois Poullain (2002), *Three Cartesian Feminist Treatises*, Chicago, University of Chicago Press.
- Descartes, René (1908), *Œuvres de Descartes*, vol. XI: *Les passions de l'ame*, París, Imprimerie du Gouvernement.
- Descartes, René (1897), *Œuvres de Descartes*, vol. VI: *Discourse de la méthode*, París, Imprimerie du Gouvernement.

- Descartes, René (1897), *Œuvres de Descartes*, vol. VII: *Meditationes de prima philosophia*, París, Imprimerie du Gouvernement.
- Dussel, Enrique (2008), “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”, *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 155-197.
- Echeverría, Bolívar (2001), *Definición de la cultura, Curso de filosofía y economía 1981-1982*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Ítaca.
- Foucault, Michael (1966), *Les mots et les choses*, París, Gallimard.
- Grosfoguel, Ramón (2007), “Decolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre, pp. 63-78.
- Heinrich, Michael (2008), “Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik der politischen Ökonomie”, en Alex Demirovic (ed.), *Kritik und Materialität*, Münster, Westfälisches Dampfboot, pp. 60-73.
- Jáuregui, Carlos (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana.
- Marion, Jean-Luc (2016), *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.
- Mignolo, Walter D. (2016), *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Cali, Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter D. (1995), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan, University of Michigan Press.
- Snyder, John P. (1997), *Flattering the Earth. Two Thousand Years of Map Projections*, Chicago, University of Chicago Press.

YANKEL PERALTA GARCÍA: Doctor en filosofía por la UNAM. Líneas de investigación y áreas de interés: la dialéctica hegeliana (y el concepto de contradicción); la teoría marxista del valor y de la crisis; crítica de la filosofía posmarxista y decolonial; el pensamiento moderno de Descartes a Marx.

D. R. © Yankel Peralta García, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.