

COSIFICACIÓN Y REDUCCIONISMO IDEALISTA EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Un posible diálogo con Lukács y
Ellacuría desde el pensamiento
decolonial

Luis Alvarenga*

RESUMEN

En este artículo propondremos, a partir de la lectura de algunos textos de Georg Lukács y del teólogo y filósofo hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría (1931–1989), la hipótesis de que la reificación es un problema constitutivo del pensamiento occidental. Ellacuría aporta la necesidad de una perspectiva historizada de los conceptos que encubren la realidad, así como una reflexión profunda sobre los problemas políticos concretos que implica la persistencia de lo que él llama el “reduccionismo idealista” en la filosofía. Esta reflexión se complementa muy bien con el enfoque del filósofo húngaro sobre el

* Docente Investigador de Filosofía en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, El Salvador. Correo electrónico: lalvarenga@uca.edu.sv. ORCID: 0000-0001-7313-4657.

problema de la cosificación en *Historia y conciencia de clase*. Tanto el reduccionismo idealista que denuncia Ellacuría como la cosificación tienen en común la sustitución de la realidad por unos conceptos estáticos, ahistóricos, que constituyen una apariencia ideologizada que encubre la realidad de explotación de nuestros países. El diálogo entre Lukács y Ellacuría permitiría aportar una nueva dimensión al análisis del problema de la colonialidad del saber desde una perspectiva marxista.

PALABRAS CLAVE

colonialidad del saber; historización de los conceptos; marxismo; reduccionismo idealista; reificación

REIFICATION AND IDEALISTIC REDUCTIONISM IN WESTERN THOUGHT

A possible dialogue with Lukács and Ellacuría from decolonial thought

ABSTRACT

In this article we propose, from the reading of some texts by Georg Lukács and the Spanish-Salvadoran theologian and philosopher Ignacio Ellacuría (1931–1989), the hypothesis that reification is a constitutive problem of Western thought. Ellacuría contributes the need for a historicized perspective of the concepts that conceal reality, as well as a profound reflection on the concrete political problems implied by the persistence of what he calls ‘idealistic reductionism’ in philosophy. This reflection is very well complemented by the Hungarian philosopher’s approach of the problem of reification in *History and Class Consciousness*. Both the idealist reductionism that Ellacuría denounces and reification have in common the substitution of reality by static, ahistorical concepts, which constitute an ideologized appearance that conceals the reality of exploitation in our countries. The dialogue between Lukács and Ellacuría would bring a

new dimension to the analysis of the problem of the coloniality of knowledge from a Marxist perspective.

KEYWORDS

coloniality of knowledge; historicization of concepts; idealist reductionism; marxism; reification

1. El problema de la colonialidad del saber y la necesidad de un diálogo con el marxismo y el cristianismo de liberación

Un problema acuciante tanto para el horizonte de la decolonialidad como para las luchas emancipatorias en el Sur global lo es el de la colonialidad del poder y del saber. Recordemos cómo para Aníbal Quijano, el patrón de poder global, desde la colonia hasta nuestros días, es un patrón colonial, fundamentado en una ideología racista, que legitima la división global del trabajo:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue estable-

cido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (Quijano 2014: 777).

El eurocentrismo constituye una falsificación de la historia afincada en dos mitos: Primero, “la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa” y el segundo, plantear unas diferencias o asimetrías entre “Europa y no-Europa” que sólo cobran sentido si se ven “como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder” (Quijano 2014: 789). Para Edgardo Lander, este esquema eurocéntrico no resulta ajeno a la conformación de las ciencias en la modernidad occidental. Lejos de ser un “saber desinteresado”, en la configuración del discurso científico moderno – particularmente, pero no sólo, en las ciencias sociales – se produce un patrón eurocentrado de ejercicio del poder.

De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundantes y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la sociedad moderna. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer. En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa socie-

dad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades (Lander 2000: 10).

Nuestra propuesta es que es posible nutrir la reflexión sobre la colonialidad del poder y del saber a partir del diálogo entre el pensamiento decolonial, el cristianismo de liberación y el marxismo. Este diálogo no es ni imposible ni tampoco nuevo. El diálogo, desde una perspectiva emancipatoria, entre marxismo y cristianismo tiene un largo recorrido, que va desde las reflexiones de Bloch y Benjamin, pasando por la propia teología de la liberación hasta la obra de filósofos y teólogos contemporáneos como Juan José Tamayo, Néstor Kohan, Michael Löwy, Franz Hinkelammert, Carlos Molina Velásquez, por ejemplo.

Sobre la obra de Lukács, es importante el estudio que hace Löwy de la etapa juvenil del filósofo húngaro, en particular de su viraje de un idealismo estético al marxismo militante, en su libro *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: La evolución política de Lukács, 1909–1929* (Löwy 1978). No solamente eso. Tanto este libro como *El marxismo olvidado: G. Lukács, R. Luxemburg* (Löwy 2014) destacan el hecho de que la etapa juvenil del filósofo húngaro estuvo caracterizada por un mesianismo

religioso, el cual era “una de las formas de manifestación de su repulsión frente al universo racional y *seelenlos* (despojado de alma) del capitalismo occidental y de la sociedad industrial moderna” (Löwy 2014: 42). Es probable que ese mesianismo, aparentemente “superado” (pero recordemos, entonces, lo que significa *superación* para Hegel) en el Lukács que se incorpora al Partido Comunista y toma parte de la República Soviética Húngara, esté como sedimento ético en su tratamiento sobre la alienación en el capitalismo.

La obra del pensador húngaro ocupa un lugar importante en la reflexión de Löwy en diversos artículos (“El marxismo de la subjetividad revolucionaria de Lukács”, “Georg Lukács sobre Hölderlin y el Termidor: Respuesta a Slavoj Žižek”, por ejemplo). También es remarcable el trabajo de Miguel Vedda, quien ha reflexionado sobre la obra estética y filosófica del gran marxista húngaro. Además, resulta valioso el trabajo de Néstor Kohan, “La filosofía y el fuego. Lukács ante Lenin”, prefacio del libro *Lenin: La coherencia de su pensamiento*. Estos trabajos recuperan el carácter crítico, revolucionario, del marxismo de Lukács, frente a aquellas corrientes dogmáticas y burocratizadas que terminaron imponiéndose en la Tercera Internacional.

Por otro lado, la discusión entre el pensamiento decolonial, el cristianismo de liberación y el marxismo puede ser sugerente para la construcción de paradigmas emancipatorios en el siglo XXI. La obra de uno de los pensadores más importantes del llamado giro decolonial, Enrique Dussel, es una extensa puesta en diálogo entre estas corrientes, en función de elaborar un pro-

yecto filosófico emancipador a la altura de los problemas del siglo XXI.

Dado lo anterior, no resulta inverosímil traer a la discusión el problema de la colonialidad del poder y del saber e introducir un diálogo con el marxismo de Lukács y la teología-filosofía liberadora de Ellacuría. Para ello, sin embargo, hay que hacernos cargo de las diferencias entre ambos autores. Lukács es un marxista húngaro ubicado en el centro de algunos de los debates políticos dentro del movimiento comunista europeo en el período abierto con la revolución de Octubre, la efímera república socialista húngara de 1919, período que se cierra con la muerte de Lenin y el ascenso al poder de Stalin. Sus reflexiones están enmarcadas en dicha realidad. La religión no ocupa un lugar central en su obra, como sí lo hacen los temas estéticos o el problema de la alienación. Sin embargo, Juan Ignacio Castien Maestro, en su estudio “Georg Lukács y la naturaleza del hecho religioso” (2009), nos muestra que el autor de *Historia y conciencia de clase* sí reflexionó sobre la religión en su *Estética*, desde el punto de vista de una forma de conciencia muy limitada a lo inmediato, con su “característico pragmatismo de corto alcance y su visión de la realidad como teleológicamente orientada en relación con el sujeto” (Castien Maestro 2009: 65).

Con respecto a Ellacuría, hay que decir que es importante el diálogo del teólogo hispano-salvadoreño con la tradición marxista. Hay que destacar, por ejemplo, un editorial suyo, titulado “Desmitificación del marxismo”, que data de 1983, donde, en un contexto político altamente polarizado como el de El Salvador de tiempos de la guerra civil, destaca la necesidad de analizar el

pensamiento marxista más allá del dogmatismo de izquierda, pero también, y no menos importante, más allá de la demonización que de este pensamiento ha hecho la derecha (Ellacuría 1983). Además, Ellacuría destaca la importancia del marxismo como instrumento de análisis de la realidad y de reivindicación de las demandas de justicia de los sectores oprimidos. No obstante, también marca diferencias sustanciales, particularmente con un marxismo dogmatizado, es cierto, pero también con respecto a la concepción del materialismo dialéctico.

Desde la perspectiva de Ellacuría, no podemos tomar la perspectiva dialéctica de una forma mecánica, en virtud de la cual el rumbo de la historia ya estaría predicho. Para el filósofo hispano-salvadoreño, si bien es dable identificar el carácter dialéctico del dinamismo de la historia en algunos determinados procesos, no podemos darle un carácter de ley universal, que englobe tanto la naturaleza como la sociedad y la historia. En *Filosofía de la realidad histórica*, nuestro autor plantea esta tesis sobre el objeto de la filosofía:

La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica.

Esta tesis no quiere negar que, de hecho, todo dinamismo intramundano sea dialéctico, sino tan sólo pone en guardia contra la tesis que sostuviera que, en principio y de derecho, todo dinamismo intramundano es dialéctico de la misma forma. No es, pues, una tesis anti-hegeliana o antimarxista, sino una tesis que va contra usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y más aún a Marx. La dialéctica tiene sentidos muy varios y hay que determinar en cada caso cómo se la entiende y si se da, de hecho, esa dialéc-

tica así entendida. Al menos puede sostenerse que no son formalmente lo mismo dinamismo estructural y dialéctica y que, por tanto, cabe en principio que se dé el primero sin la segunda, aunque no la segunda sin el primero (Ellacuría 1990: 35).

Visto desde esta perspectiva, Ellacuría considera al materialismo dialéctico como una perspectiva reduccionista del marxismo, debiendo potenciarse una lectura crítica a partir del materialismo histórico. En ese sentido, para este autor,

puede suceder que la mejor intuición del marxismo no sea el materialismo dialéctico, sino el materialismo histórico. Puede entenderse que el materialismo dialéctico es una especie de transfísica, es decir, se atiene a lo que es la física en aquel tiempo, a lo que es la química, las ciencias naturales en general; y lo que estas ciencias dicen, el materialismo dialéctico lo dice en términos más generales y más abstractos. En ese sentido es una transfísica, y en ese mismo sentido, el materialismo dialéctico sería semejante a lo que quiere hacer Comte, una filosofía positiva; esto es, tomar las generalidades de las ciencias y con eso hacer una nueva generalidad (Ellacuría 2009: 227).

Así, para Ellacuría el materialismo dialéctico sería insuficiente como visión filosófica, en tanto, desde su perspectiva, intentaría trasponer, en última instancia, las leyes de las ciencias naturales de finales del siglo XIX como fundamento de la realidad. Se caería, pues, en una visión metafísica de la materia, en tanto ésta sería el principio, el *arjé*, del que se origina la complejidad de lo real. Sin embargo, como lo asevera Ellacuría a continuación,

Ahora bien, el materialismo histórico, como atiende a otras ciencias, que tal vez son más metafísicas que la física o que la química, llegará a una metafísica que no es transfísica, sino algo así como a una meta-historia, pero dándole a la historia el valor profundo que viene recibiendo ya desde Hegel (Ellacuría 2009: 227).

Este punto es importante para Ellacuría, porque la perspectiva del materialismo histórico sitúa la historia en una dimensión importante para la tarea filosófica. La historia es el lugar donde la realidad cobra su sentido más pleno. De esta manera, es importante reconocer para el autor que el marxismo “ha proporcionado un método de análisis científico para entender la sociedad y la historia, sobre todo en lo que una y otra tienen de dimensión económico-social” (Ellacuría 2005: 286). La historia es una dimensión de la realidad para Ellacuría, dimensión que está articulada estructuralmente con las dimensiones biológicas, sociales y personales de la realidad.

Aunque, como hemos visto, Ellacuría expresa ciertas reservas hacia el materialismo dialéctico, este autor considera que el materialismo histórico tiene elementos válidos para una filosofía liberadora. Dichos elementos, añadiríamos, pueden potenciar una visión amplia de la realidad histórica que se quiere transformar. El materialismo histórico, en cuya tradición intelectual se encuentra la perspectiva lukácsiana de totalidad, acierta al considerar como fundamental la dimensión histórica de la realidad. Pero, para profundizar en la misma noción de totalidad, es importante articular la historia con las demás dimensiones de la realidad:

No debe confundirse la materialidad de la historia con la cuestión del materialismo histórico. Este implica una interpretación global de la historia, mientras que aquella es una cohesión previa y parcial, aunque el materialismo histórico incluye – o debe incluir – lo que aquí se va a entender por materialidad de la historia (Ellacuría 1990: 49).

En tanto interpretación global, totalizadora de la historia el materialismo histórico debe partir de la materialidad de la historia. Este concepto es fundamental para nutrir la concepción lukácsiana de totalidad. Se trata de una superación de la pretendida separación entre naturaleza e historia, propia del idealismo filosófico, pero también de una noción antropocéntrica en la que lo histórico se convierte en una dimensión privilegiada y totalmente autónoma de los elementos materiales, sociales y biológicos que fundamentan la realidad.

Con frecuencia la historia se considera como algo contrapuesto a la naturaleza material, como algo separado de ella. Historia y naturaleza se excluirían mutuamente, de modo que la historia es no-naturaleza y la naturaleza es no-historia. Se confunde así lo diferenciativo y formal de la historia con su realidad integral. Sucede lo mismo que cuando se define al hombre por lo que lo diferencia del animal y no por lo que el hombre es integralmente. Pero si no buscamos lo diferenciativo de la historia, sino su totalidad real, es fácil constatar que la historia surge de la naturaleza material y permanece indisolublemente enlazada a ella. Sin naturaleza no sólo no habría habido historia, sino que no la habría en la actualidad. Puede darse naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza (Ellacuría 1990: 49).

Ahora bien, y para hacerle justicia a Lukács, vale decir que el teórico marxista húngaro también criticó la tesis de Engels que hace extensiva la dialéctica al ámbito natural. Sobre la *Dialéctica de la naturaleza*, Ferraro (2002) recuerda lo siguiente:

Dándonos algunos detalles para defender su postura, Lukács nos dice que en la obra citada, Engels ‘describe la formación de conceptos propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la ‘metafísica’’. Engels ‘subraya con gran energía que en la dialéctica se disuelve la rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes)’ y afirma ‘que la dialéctica es un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra, una ininterrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción’. Pero en lo que se refiere a la verdadera esencia de la dialéctica, es decir, a la relación del sujeto y el objeto en el proceso histórico, ésta ‘no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metódica, como le correspondería’. Lukács nos advierte que sin esa determinación o relación sujeto-objeto en el proceso histórico, se conserven o no los conceptos fluyentes y demás, la dialéctica ‘deja de ser un método revolucionario’. Desgraciadamente, Engels no busca la diferenciación de la metafísica y la dialéctica conforme la cual aquélla sea puramente contemplativa, ‘dejando el objeto intacto e inmutado, y la dialéctica sea transformadora de la realidad’. Así, la tarea principal de la dialéctica se convierte en la de formar conceptos fluyentes y nos quedamos con un asunto puramente científico. Más aún, la dialéctica, tal como es concebida por Engels, puede agudizar la concepción burguesa de ‘la impenetrabilidad, el carácter fatalista e inmutable de la realidad, sus ‘leyes’ en el sentido del materialismo burgués, contemplativo, y de la economía clásica tan íntimamente relacionada con él’ (Ferraro 2002: 226).

Esta consideración es importante porque ambos autores, con sus diferentes perspectivas, pretenden rescatar los elementos críticos, emancipatorios, de la tradición marxista, superando aquellos que tienden a cristalizarse en una interpretación automática de la realidad y de los procesos históricos.

Establecidos estos puntos, expondremos los planteamientos de ambos autores que consideramos podrían ser relevantes para alimentar la discusión sobre la colonialidad del poder. Nos interesa primero revisitar el concepto lukacsiano de *cosificación*. Al ampliar con dicho concepto el análisis marxiano sobre el problema de la alienación, el filósofo húngaro plantea cómo la construcción del conocimiento en la sociedad capitalista no se puede sustraer a la dinámica invasiva de la reificación, inherente al modo de producción capitalista, sino que se ve absorbida por dicha dinámica, de tal manera que las categorías científicas expresan una concepción fragmentada y cosificada de la realidad.

Un siguiente paso será examinar lo que a juicio de Ellacuría constituye el problema medular de una filosofía que pretenda tener un carácter liberador: superar lo que él, junto a su maestro Xavier Zubiri, denomina *el reduccionismo idealista*, propio de la tradición occidental. Dicho reduccionismo se expresa en una visión tergiversada de la realidad, donde las categorías conceptuales sólo sirven para ocultarla, y una concepción dualista, fragmentada, del ser humano. Una vez hecho esto, volveremos a la problemática de la colonialidad del poder y del saber para ver qué aspectos de las teorías de ambos autores pueden abrir nuevas vías de reflexión.

2. El concepto de cosificación en Lukács y sus repercusiones en el saber y como ejercicio de relaciones de poder

Un concepto que nos interesa rescatar de Lukács y que consideramos importante discutirlo posteriormente a la luz de la colonialidad del poder y del saber es el de cosificación, que se encuentra planteado en *Historia y conciencia de clase*. De este concepto, nos interesa destacar los aspectos vinculados al saber y a las relaciones de poder, ámbitos vinculados con el problema de la colonialidad.

En “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, texto con el que el filósofo húngaro abre *Historia y conciencia de clase*, plantea que la ciencia burguesa (y la “literatura revisionista”, esto es, una ideología que, disfrazada de marxismo, pierde de vista el carácter dialéctico de la realidad) “practica (la) idolatría” de unos pretendidos hechos “puros”, lo cual quiere decir, por un lado, una absolutización de la apariencia inmediata de los hechos y una confusión entre estos hechos y su representación abstracta. Evidentemente, la abstracción es necesaria para buscar las conexiones entre los diferentes aspectos de la realidad. Pero aquí estamos hablando de algo que retomaremos cuando abordemos el problema del reduccionismo idealista en Ellacuría: cómo estas representaciones abstractas toman el lugar de la realidad. El conocimiento burgués pretende aprehender unos supuestos “hechos puros”, aplicando mecánicamente los métodos propios de las ciencias naturales a la realidad social y a otros aspectos de la realidad. Esto, como veremos, conduce a una interpretación ahistórica de los hechos: los hechos “puros” no son otra cosa que

reducir la realidad a conceptos abstractos, que son manipulables teórica e ideológicamente (Lukács 1975: 7).

Para Marx la producción de las representaciones de la realidad, sean estas artísticas, científicas, filosóficas, etc., son, al igual que las producciones materiales, el resultado de la acción humana históricamente determinada. Al igual que lo plantea Marx cuando aborda el problema del fetichismo de la mercancía, estas representaciones se convierten en “cosas”, en simples objetos, que aparentan ser independientes de sus productores y que, además, se presentan como poseedores de una libertad absoluta, de un completo incondicionamiento con respecto a los aspectos de la realidad que representan. La supuesta “objetividad” – esta construcción de la realidad como “cosas”: realidad “cosificada” pero también cosificante – se aparece como una variedad de objetos dispersos, inconexos entre sí y desligados de los factores históricos. Para Lukács esto es propio del sistema capitalista (Lukács 1975:7).

Con ciertos matices importantes, Lukács observa (lo hace en el artículo “Consciencia de clase”) que “el capitalismo es el primer orden de la producción que, tendencialmente, penetra económicamente la sociedad entera, sin residuo” (Lukács 1975: 68). Por tanto, el proceso de racionalización-abstracción-cosificación tiende a expandirse al conjunto de la realidad. En tanto *tendencia*, no se trata de un hecho consumado, ya sin contradicciones ni fisuras, pero sí una propensión fuerte, en medio de tensiones o contradicciones históricas, puesto que ni siquiera “la burguesía tendría que ser capaz de una conciencia

(atribuible) de la totalidad del proceso de producción” (Lukács 1975: 68).

Una implicación grave de esta visión cosificada de la realidad es que ésta, reducida a un mundo de “cosas” aparece como ajena a cualquier posibilidad de transformación revolucionaria. Retomamos en este punto la crítica a Engels cuando plantea la cuestión de la dialéctica de la naturaleza:

Engels describe la formación de conceptos propia del método dialéctico poniéndola en contraposición con la ‘metafísica’; subraya con gran energía que en la dialéctica se disuelve la rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes); que la dialéctica es un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra, una interrumpida superación de las contraposiciones, su mutación recíproca; y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad multilateral y rígida por la interacción: pero *la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico* no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situado en el centro de la consideración metódica, como le correspondería. Mas sin esa determinación el método dialéctico – a pesar de toda la conservación, sólo aparentemente, por supuesto, en última instancia – de los conceptos ‘fluyentes’, etc., deja de ser un método revolucionario (Lukács 1975: 37).

Según este planteamiento, la dialéctica se entendería como una fuerza motriz de la historia colocada en un plano desligado de la relación entre sujeto y objeto, de tal manera que la dialéctica intrínseca de la historia se encargaría del propio despliegue de la historia misma. Una perspectiva consecuentemente dialéctica es, para Lukács, concebir la historia como un proceso abierto, en el que se da una relación sujeto-objeto (es decir, no

una relación objeto-objeto, como el fetichismo de la mercancía lo plantea, o, peor aún, una situación en la que la complejidad de lo real se reduce a un sujeto solipsista que no puede acceder a una realidad velada por la coraza de las apariencias fenoménicas). En dicha relación sujeto-objeto, históricamente conformada, el sujeto de la historia son los seres humanos que actúan dentro de un conjunto de determinadas posibilidades históricas concretas. Este proceso no es teleológico ni fatalista, sino que es un proceso abierto.

El filósofo húngaro señala la necesidad de superar una perspectiva desde la cual la complejidad de la realidad se reduce a una mera presentación de “hechos” o de “datos” aislados entre sí, presentando como “objetividad” lo que no es otra cosa que una visión fragmentada e ideologizada de la realidad (Lukács 1975:10). Lo importante para Lukács es la perspectiva de la realidad social en tanto “totalidad”. La visión fragmentaria de la realidad, nos dice, es funcional para el capitalismo, pues reduce la historia a su versión “cosificada”:

El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad, y, junto con ellos, su apercepción. Así nacen hechos ‘aislados’, complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (economía, derecho, etc.), que ya en su formas inmediatas de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esa naturaleza. De tal modo que tiene que parecer especialmente

‘científico’ el llevar mentalmente esa tendencia – interna a las cosas mismas – hasta el final y levantarla a la dignidad de ciencia. Mientras que la dialéctica, que frente a esos hechos y esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es necesariamente una apariencia – aunque necesariamente producida por el capitalismo –, parece una mera construcción (Lukács 1975: 7).

La perspectiva ilusoria de una realidad integrada por hechos aislados legitima la ilusión ideológica de la fragmentación del estudio de la realidad. Al presentar la realidad como una serie de elementos inconexos entre sí, tenemos una perspectiva ahistórica de dicha realidad. Habría, pues, que recuperar la perspectiva de la totalidad concreta para poder darle fundamento a la perspectiva revolucionaria.

Para Lukács, como lo plantea en *Historia y conciencia de clase*, la ideología dominante tiene como base este proceso de disgregación y cosificación de la realidad. Ello adormece a las clases oprimidas, que ven la realidad como una serie de entidades escindidas, desconectadas entre sí e independientes de la acción humana. Por tanto, el problema de la cosificación tiene unas repercusiones políticas muy importantes.

Hay que anotar que el propio Lukács se distanció posteriormente de su concepto de cosificación. Tomemos en cuenta que *Historia y conciencia de clase* sale a la luz en 1923, ¡algunos años antes del descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx en Moscú! (descubrimiento del cual él también formó parte). De hecho, los conoció directamente, de la mano de Riazanov, en el Instituto de Marxismo-Leninismo de la capital

soviética. Delahanty Matuk (2012) señala lo siguiente sobre Lukács:

Fue el primer marxista de occidente que conoció los manuscritos económicos-filosóficos previos a su publicación porque Rjazanov le mostró el texto completo mecanografiado en 1930. Cuando los leyó por primera vez señaló el efecto de shock que ejercieron sobre él, en especial la distinción crítica sobre el concepto de alienación (*Entfremdung*) de Marx y la realización en el proceso dialéctico de trabajo (Delahanty Matuk 2012: 4).

La lectura de los *Manuscritos* implicó para Lukács la necesidad de rectificar lo elaborado sobre el concepto de cosificación. Antonino Infranca y Miguel Vedda en su introducción a *Ontología del ser social: El trabajo* consignan que:

En carta a Benseler del 26 de febrero de 1962, el propio Lukács señala, a propósito de los intensos debates generados en torno a *Historia y conciencia de clase* durante la década de 1920, que la lectura de los *Manuscritos* de Marx lo detuvo cuando se proponía realizar una exhaustiva defensa de las posiciones sostenidas en su colección de ensayos: ‘Entendí de inmediato que, como Hegel, había confundido cosificación y objetividad, por lo cual este complejo de problemas no quedó resuelto, sino más enmarañado en mi libro’ (Infranca y Vedda en Lukács 2004: 17).

No obstante lo anterior, nos interesa rescatar el concepto de cosificación por cuanto tiene elementos que pueden resultar valiosos para discutir sobre el problema de la colonialidad del saber y del poder. Al configurarse como la matriz de conocimiento dominante un tipo de representación fragmentada de la realidad y una reducción de estos fragmentos a “cosas”, esto es, a

“objetos” sin que medie la praxis histórica de los sujetos en su creación y transformación, nos encontramos con que este conocimiento dominante naturaliza y vacía de contenido histórico el saber. Un saber que se articula desde una ideología eurocentrada, como veíamos al principio con Quijano. Retomaremos más adelante este punto. Pero para ello, debemos detenernos a analizar qué es el reduccionismo idealista que plantea Ellacuría y qué implicaciones tiene en esta problemática.

3. Ignacio Ellacuría: La necesidad de superar el reduccionismo idealista

3.1. Un vistazo a la vida y obra de Ellacuría

Ignacio Ellacuría (1931–1989) fue un filósofo y teólogo jesuita español, que vivió durante muchos años, hasta su asesinato, en El Salvador. Se trata de uno de los nombres más representativos de la teología latinoamericana de la liberación. Como dice uno de sus principales conocedores, Héctor Samour, su preocupación intelectual, desde un principio, giró en torno a la necesidad de pensar en una filosofía “a la altura de los tiempos”, en vista de los cambios sociales, políticos y culturales por los que estaba pasando el mundo en la década de 1950. Este proceso intelectual se fue radicalizando en virtud de la experiencia latinoamericana del autor: primero en Quito, como parte de su formación religiosa, y más tarde en El Salvador, donde fue rector de la universidad jesuita del país. Su compromiso con la búsqueda

de soluciones pacíficas al conflicto sociopolítico que se venía gestando desde la década de 1970 le ganó el repudio de los sectores más conservadores y autoritarios de la sociedad salvadoreña. Su asesinato, junto a otros cinco jesuitas y dos trabajadoras, ocurrió cuando el autor trabajaba para propiciar la solución política de la guerra salvadoreña. Para Ellacuría, si queremos leer a Zubiri a la altura de las circunstancias históricas desde América Latina, es importante desarrollar su concepción de realidad en dirección a su dimensión histórica. Esta propuesta, cristalizada en el volumen póstumo *Filosofía de la realidad histórica* (1990), es el fundamento de la propuesta ellacuriana de una filosofía de la liberación enfocada en la realidad latinoamericana y salvadoreña. Sin tener una militancia política partidaria, Ellacuría incidió grandemente en la realidad del país, que atravesaba el conflicto armado (1980–1992). Desde la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, de la cual fue rector, impulsó la investigación de la realidad nacional desde una perspectiva crítica y multidimensional, sentando una posición crítica sobre los hechos de la coyuntura nacional, sin perder de vista el horizonte emancipatorio de su proyecto filosófico. Su pensamiento filosófico transitó desde una búsqueda inicial que abarcó tanto la tradición escolástica como el existencialismo, hacia una filosofía que, enraizada en la realidad de América Latina, buscaba aportar un pensamiento crítico en función de un proyecto liberador de las mayorías empobrecidas y explotadas.

Es evidente que el pensamiento de Ellacuría, dado su horizonte liberador, coincide con las propuestas filosóficas de otros pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel, Juan Carlos

Scannonne, Franz Hinkelammert y Juan José Bautista. Pero también, tanto con sus diferencias como en sus coincidencias fundamentales, con el pensamiento de Marx y con las tradiciones críticas dentro de los marxismos europeos y latinoamericanos.

3.2. La desviación de la filosofía occidental: el reduccionismo idealista

Ellacuría se planteó la necesidad de constituir una praxis filosófica liberadora desde América Latina y en función de los pueblos oprimidos del mundo. En sus últimos escritos, por ejemplo, el filósofo jesuita es claro al considerar que la civilización del capital es inviable para la humanidad y que era imperioso construir una alternativa civilizatoria global: lo que el autor esbozaba bajo los términos de *civilización de la pobreza* (en el sentido evangélico del término, no en el sociológico) o *civilización del capital*. En esto trabajaba antes de su asesinato.

Hemos visto con Lukács que un síntoma de la cosificación es la representación fragmentaria, inconexa de la realidad. Este punto nos permite hacer una conexión con Ellacuría. Para Ellacuría, la fragmentación de la realidad constituye también un problema grave, por cuanto constituye una ilusión ideológica que distorsiona dicha realidad. Dicha fragmentación parte del dualismo antropológico propio del pensamiento occidental, que escinde el cuerpo, la sensibilidad y la inteligencia, fundamentando así una visión de la realidad como reducida a sus representaciones conceptuales. Ellacuría retoma y desarrolla este planteamiento de Xavier Zubiri, quien propone una visión

estructural de la realidad humana para superar dichos dualismos. Dice Zubiri, en el prólogo de *Inteligencia sentiente*:

¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea (Zubiri 1984: 11-12).

Este dualismo antropológico fundamenta también otros dualismos que escinden tanto la inteligencia como la realidad y las presentan como algo fundado, principalmente, en una visión intelectualista, racionalista, de ambas. Es lo que Zubiri llamará la “entificación de la realidad” y la “logificación de la inteligencia”, los cuales son manifestaciones del “reduccionismo idealista” que constituye una desviación del pensamiento filosófico occidental, pues, en virtud de ello, las categorías conceptuales suplantán a la realidad (Ellacuría 2001: 403). Estos dos problemas – entificación de la inteligencia y logificación de la realidad –, que Ellacuría trabaja a partir de la crítica zubiriana, denotan cómo el pensamiento occidental tiene a su base una reducción de la realidad a sus representaciones conceptuales, alejándose, pues, de esta realidad; y una concepción antropológica dualista y reductiva, que limita a la inteligencia humana a la capacidad conceptiva, sin apreciar la unidad estructural entre sentimiento e inteligencia. Para nosotros, ambas problemáticas se pueden poner en diálogo

con el concepto lukácsiano de cosificación o reificación: En dicho concepto, vemos una fragmentación de la realidad en el conocimiento, así como una fragmentariedad de las praxis humanas. Nos sugiere la posibilidad de ver cómo estas perspectivas nos iluminan sobre la problemática de la alienación.

Podemos apreciar en la siguiente definición de *reduccionismo idealista* una manifestación de la ideología en tanto falsa conciencia. Dicha falsa conciencia impide vincular el momento teórico a la realidad histórica o a la totalidad histórica concreta. El asunto radical es que para Zubiri el pensamiento filosófico occidental está condicionado por una perspectiva idealista. Veamos qué dice Ellacuría:

Una de las claves de lectura e interpretación del pensamiento de Zubiri es la superación del reduccionismo idealista. Desde muy temprano en el desarrollo de su obra filosófica, pensó Zubiri que casi toda la filosofía y no sólo la filosofía moderna adolecía de idealismo de una forma u otra, al no haber encontrado la manera adecuada de enfrentarse con la realidad y de hacerse cargo de ella (Ellacuría 2001: 403).

Por su parte, Lukács en el artículo “Rosa Luxemburg como marxista”, recogido en *Historia y conciencia de clase*, describe así los peligros prácticos del idealismo filosófico, al describir la crítica de Marx, no tanto al idealismo hegeliano, sino a algunos de los continuadores de Hegel, que caen en un idealismo absoluto. Lo mismo ocurrirá con ciertos seguidores dogmatizados de Marx:

El método filosófico de Hegel, que fue siempre al mismo tiempo – del modo más avasallador en la *Fenomenología*

del Espíritu – historia de la filosofía y filosofía de la historia, no ha sido nunca abandonado en este punto por Marx. Pues la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía del materialismo histórico. Incluso la polémica materialista contra la concepción ‘idealista’ de la historia se orienta más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, el cual estaba en este punto más cerca de Marx de lo que éste mismo habrá pensado a veces en el curso de su lucha contra la cristalización ‘idealista’ del método dialéctico. El idealismo ‘absoluto’ de los epígonos de Hegel significa en efecto una disolución de la totalidad originaria del sistema, una separación de la dialéctica respecto de la historia viva y con ello, en última instancia, una eliminación de la unidad dialéctica del pensamiento y del ser. Pero el materialismo dogmático de los epígonos de Marx repite esa misma separación respecto de la totalidad concreta de la realidad histórica (Lukács 1975: 37).

El reduccionismo idealista del pensamiento filosófico occidental reviste, para Ellacuría, una serie de consecuencias negativas. Algunas de ellas se pueden apreciar en diversas disciplinas del conocimiento: “Las consecuencias de este desvío fundamental no son únicamente de orden teórico, sino que llevan a una serie de consecuencias prácticas sobre temas radicales de epistemología, ética y teología” (Ellacuría 2001: 403). Podríamos señalar que estas consecuencias tienen que ver con la fragmentación de campos del conocimiento que constituye una manifestación de la ideología de la clase dominante en opinión de Lukács:

Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia,

sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia. La separación capitalista del productor respecto del proceso total de la producción, la fragmentación del proceso del trabajo en partes que no tienen en cuenta la peculiaridad humana del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen insensatamente, sin plan, ni conexión, etc., todo eso tenía que influir profundamente también en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo (Lukács 1975: 29).

Aquí hay dos perspectivas que podrían parecer disímiles acerca del problema idealista del pensamiento occidental. Si para Zubiri y Ellacuría este problema procede del dualismo antropológico griego, para Lukács esta es la manifestación de la visión de mundo capitalista. Podríamos aventurar la tesis de que esta concepción idealista, que escinde cuerpo y alma y en la que se fundamentan otras escisiones, es una tendencia que define desde sus orígenes mistificados al pensamiento occidental y que se exacerbaban con el advenimiento de la modernidad, la cual está indisolublemente unida a la expansión global del capitalismo y, por ende, a la dominación colonial de América en 1492. Para Ellacuría, la visión de mundo escindida propia del reduccionismo idealista tiene consecuencias prácticas. Aunque admite que la formulación original del reduccionismo idealista por parte de Zubiri surge de problemáticas filosóficas distintas a la situación histórica de América Latina, esta problemática tiene repercusiones para la región:

En el pensamiento zubiriano se trata sobre todo de una cuestión teórica, bien que fundamental. Por mi parte quisiera añadir aquí y allá algunas referencias a las consecuencias que el reduccionismo idealista puede traer y está trayendo a los procesos históricos, tomados en su totalidad. La realidad tal como se muestra en situaciones del tercer mundo sirve de contraprueba al rigor, a la modernidad y a la importancia del pensamiento de Zubiri, tanto más cuanto que él no pretendió escribir para situaciones tan radicales ni tuvo en el primer plano de su preocupación filosófica la sospecha y la denuncia de que la propia realidad tercermundista hace, en primer lugar, a la realidad primermundista, pero también al estilo de pensamiento encubridor que esta última realidad promociona, en definitiva, para salvar su mala conciencia y para vender como más razonables y racionales sus prácticas de dominación (Ellacuría 2001: 403-404)

El citado reduccionismo idealista tiene dos aspectos: La logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad (Ellacuría 2001: 404). La primera reduce la inteligencia a la mera capacidad de representar la realidad a través de conceptos (*logos*), desligándola del sentimiento (Ellacuría 2001: 405-409). La inteligencia “logificada” se deslinda artificialmente de lo sensible. Es el fundamento, no sólo del dualismo antropológico griego, que tiene su cima en Platón, sino de la tradición filosófica occidental. “Habrá que volver a la unidad primaria de inteligir y sentir, abandonada por todos los cultivadores de la logificación, para superar los reduccionismos de la logificación que tan propensos son a tomar formas de idealismo”, dice el autor (Ellacuría 2001: 409). Aunque Ellacuría no lo dice en su artículo, esta fragmentación de la inteligencia en la capacidad conceptual, por una parte, y la sensibilidad, justifica ideológicamente los dualismos

que fundamentan la explotación capitalista y la dominación colonial.

Por su parte, la “entificación de la realidad” como otra manifestación del reduccionismo idealista, reduce la realidad a puros entes conceptuales, desligando la inteligencia de la realidad.

Cuando Zubiri habla de la entificación de la realidad como la segunda vertiente del reduccionismo, no entiende por entificación simplemente que el ser haya sido reducido a cosa o a ente (Heidegger), que haya habido un olvido secular del ser y un descuido permanente de dejar que el ser sea en la comprensión. Entiende más bien que, desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad. En momento alguno piensa Zubiri que uno ha de olvidarse o distraerse del ser; al contrario, en el plano del ser se juegan batallas importantes tanto en la vida personal como en la vida de los pueblos. Lo que sí afirma taxativamente es que sólo acercándose al ser como actualización ulterior de la realidad queda a salvaguarda de toda suerte de subjetivismos y de ilusiones. Radicar el ser en la realidad y no la realidad en el ser es uno de los propósitos fundamentales de la filosofía zubiriana. Al hacerlo así, el ser es desalojado del proceso de logificación, sea esta predicativa o antepredicativa. En la propia impresión de realidad se actualiza físicamente no sólo la realidad, sino también la respectividad y con ello el ser (Ellacuría 2001: 409).

De esta manera, en virtud de la entificación de la realidad, se nos impide en la práctica enfrentar esa realidad, explicarla crí-

ticamente e intentar cambiarla. Es interesante el provecho que podemos sacar de una puesta en diálogo de la categoría lukácsiana de reificación con toda esta reflexión sobre el reduccionismo idealista. Esto puede orientar la dirección de la reflexión filosófica hacia el horizonte de la necesidad, no sólo de un cambio de modo de producción, sino también de un cambio de matriz civilizacional.

Por su parte, el problema del reduccionismo idealista escinde la corporeidad del ser humano de su inteligencia. Esto es un problema grave y de grandes consecuencias en los países colonizados. Al presentarse el ser humano como pura mente, pura inteligencia sin cuerpo, se niega que es un ser acuciado por necesidades materiales en las que se juega literalmente su vida. Esta línea de reflexión la comparten tanto Ellacuría como Dussel y Hinkelammert. Por otra parte, al verse suplantada la realidad por sus representaciones, el pensamiento y la práctica no pueden poner pie en dicha realidad y, por tanto, se disuelven en un escapismo que niega los problemas históricos.

4. El problema de la cosificación y el reduccionismo idealista en la discusión sobre la colonialidad del poder y del saber

Hemos planteado que la cosificación produce un conocimiento escindido, fragmentado, de la realidad. Con ello, la ideología dominante sustituye la realidad histórica concreta por sus representaciones cosificadas. Si para Lukács este problema es

inherente a las dinámicas de racionalización del capitalismo, podríamos decir, con Ellacuría, que se trata de un elemento constitutivo de la matriz de pensamiento dominante en Occidente, esa que se ve condicionada por el reduccionismo idealista, lo cual constituye un obstáculo para una praxis liberadora.

La fragmentación de la realidad propia de la cosificación es lo que aparece a nivel antropológico y epistemológico cuando Ellacuría habla de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. El pensamiento occidental se conforma desde una matriz donde el ser humano se ve escindido (esto es, alienado de sí mismo) entre cuerpo y alma, sentimiento y razón, etcétera. Esto se da desde el pensamiento griego. Es decir, no es algo “novedoso” que aporte el capitalismo como tal.

Para Quijano, este dualismo legitimará el racismo y la opresión de las mujeres. En la escisión entre cuerpo y alma o cuerpo y mente, se inscriben diferentes relaciones de exclusión del Otro:

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido

ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder (Quijano 2014: 802).

Al darse esta fragmentación entre el alma y el cuerpo – que no es otra cosa que la logificación de la inteligencia, esto es, la exclusión de la sensibilidad como forma primordial de enfrentamiento con la realidad – tenemos esta visión cosificada del ser humano.

Por una parte, al abordar la entificación de la realidad, hablamos de la sustitución de la realidad por los conceptos filosóficos que la representan a un nivel fundamental: el ente, el ser, son ejemplos propios de la tradición filosófica. Sin embargo, esta entificación se extiende a otras áreas del conocimiento, como lo plantea Ellacuría. La realidad se ve sustituida por unos conceptos deslindados de su contexto histórico. Algo similar describe Lukács. La ciencia burguesa para el pensador húngaro practica la idolatría de unos hechos supuestamente “puros” y “objetivos”, lo cual no es otra cosa que la suplantación de la realidad por unos hechos abstraídos de su contexto histórico (Lukács 1975: 6–7).

Retomando algunos puntos de ambos autores, podríamos decir que la entificación de la realidad, que marca al pensamiento filosófico occidental, no es un problema estrictamente filosófico, sino que es una distorsión de la realidad que abarca diversos aspectos de la vida humana. Si bien esto no es un problema privativo de la modernidad capitalista, como plantearía Lukács, sí podríamos decir que dentro de dicha modernidad cobra unas modalidades específicas, históricamente determinadas, y que tienen que ver con el proceso progresivo de racionaliza-

ción orientada hacia el cálculo de la utilidad capitalista que el marxista húngaro describe, de la mano de Weber (Lukács 1975: 137–138). Lukács recoge precisamente esta cita de Weber:

La moderna empresa capitalista se basa internamente ante todo en el *cálculo*. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda en principio *calcularse racionalmente* según normas generales fijas, igual que se calcula el rendimiento previsible de *una máquina* (Weber citado por Lukács 1975: 138).

Por tanto, la realidad se cosifica, abstrayéndose y reduciéndose a elementos cuantificables en función de la generación del capital. Los elementos disgregados, cuantificados, se monetizan: se convierten en “dinero que inculca dinero” (Marx 2001: 101), es decir, en capital. Lukács, situado en otro contexto histórico y cultural, hay que remarcarlo, no logra ver las consecuencias que este tipo de racionalización cosificante tiene históricamente en el contexto colonial, el cual es constitutivo de la modernidad capitalista. Aníbal Quijano nos recuerda que el afincamiento de la colonialidad del poder le debe mucho al hecho que el trabajo explotado de africanos, asiáticos y americanos extrajo los metales preciosos con los que Europa construyó su hegemonía mundial, y esto, también, debido a esa racionalidad basada en el cálculo, donde, parafraseando la cita de Weber, la explotación de dicho trabajo se puede calcular racionalmente, del mismo modo que se hace lo propio con una máquina.

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del

Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial (Quijano 2014: 782–783).

Pero no solamente eso: la modernidad capitalista legitima un tipo de saber basado en esa racionalidad del cálculo (“el cálculo egoísta”, que decía Marx), es decir: consagra como la forma legítima de producir y distribuir conocimiento aquella que, generada desde Europa o desde el Norte global, reproduce dicha racionalidad y descarta (como mitos, como supersticiones, como muestras de una barbarie que hay que suprimir violentamente) las formas de producción y distribución del conocimiento de las culturas colonizadas:

En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las pobla-

ciones colonizadas – entre sus descubrimientos culturales – aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron; es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocida-mente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde, por lo tanto, una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada (Quijano 2014: 787).

La violencia propia del proceso que describe Quijano también demuestra cómo el concepto de cosificación puede dar aportes importantes al respecto. La represión contra los cuerpos, el epistemicidio que redujo las culturas y las formas de vida de los pueblos originarios, fue un proceso masivo de cosificación de los hombres y mujeres de las distintas culturas americanas. Reducidos a meros instrumentos para extraer de la tierra americana el soporte material de la acumulación originaria de capital, los pueblos originarios, sus culturas, su memoria colectiva, sus saberes, se monetizaron, esto es, se cosificaron: Pasaron de ser vida a convertirse en “dinero que engendra dinero”. Las palabras de Marx nos explican este proceso violento:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las India Orien-

tales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria* (Marx 2001: 638).

Inclusive, lo poco que quedó de los “patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad” de los pueblos amerindios no ha escapado de ese proceso de monetización-cosificación, en forma de artesanía o de atractivo para la industria turística e, incluso, para la mercadología “alternativa”, “étnica”, de cierta postmodernidad.

También hay otra implicación importante en la cita de Quijano que hemos hecho líneas arriba. En la construcción de lo que el historiador marxista guatemalteco Severo Martínez Peláez llama *la patria del criollo*, título de su obra más conocida, encontramos que la élite criolla (que disfrutó de una posición privilegiada en el sistema socioeconómico racista de la colonia, aunque fue una posición subordinada con respecto a los peninsulares) crea, imagina, construye una noción de “patria” como “paisaje” (Martínez Peláez 2015: 83), del cual se pueden disfrutar los generosos dones que la tierra ofrece: el cacao, el añil y demás bienes que conforman la hacienda del criollo. Estos dones no se generan espontáneamente. Proviene del trabajo explotado de los indios a los “que había que tenerlos a raya y patentizarles en todo momento su subordinación” (Martínez Peláez 2015: 11). El despojo de tierras, pero también el despojo de la cultura reduce a los pueblos indígenas a elementos cuantificables, a inversiones

para generar capital: “La tierra sin indios no valía nada, pero el gran valor de los indios como creadores de valor, aconsejaba la adquisición de grandes extensiones de tierra” (Martínez Peláez 2015: 101). El indígena es el elemento invisible de la patria-paisaje-patrimonio del criollo, como lo señala el autor guatemalteco. Al igual que en el análisis marxista del fetichismo de la mercancía, el indígena colonizado es la fuerza oculta que hace parecer que los objetos monetizados cobren vida propia.

Vaciados de sus elementos culturales, intelectuales y simbólicos, los pueblos colonizados también son subsumidos en la lógica de la logificación de la inteligencia. Sobre este aspecto, lo señalado por Quijano permite ver cómo la matriz dominante de conocimiento eurocéntrico descansa sobre el dualismo antropológico, que divide el cuerpo del alma, y que luego genera otras divisiones propias de una lógica dominadora: lo racional y lo irracional; lo masculino y lo femenino; lo universal y lo aborigen, reafirmando la lógica de dominación eurocentrada. La “inteligencia americana”, como le llamara el ensayista mexicano Alfonso Reyes, es negada sistemáticamente por esta logificación de la inteligencia. Al no reconocerle inteligencia al sujeto colonizado, este se convierte en objeto. No en cualquier objeto trivial, sino en dinero que se invierte para generar capital. Como nos lo hizo ver Victor Strazzeri, quizás unas líneas del *Discurso sobre el colonialismo* del poeta martiniqués Aimé Césaire resumen esta situación:

Me toca ahora plantear una ecuación: colonización = cosificación. Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de ‘realizaciones’, de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de

sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas (Césaire 2006: 20).

Conclusiones

Visto lo anterior, consideramos que las nociones de cosificación y de reduccionismo idealista aportan nuevos matices en el abordaje de la colonialidad del saber. Cuando observamos que el reduccionismo idealista – que fundamenta la colonialidad del saber, al consagrar como válido una matriz de conocimiento basada en una antropología dualista, es decir, la que legitima las oposiciones alma-cuerpo, civilización-barbarie, hombre-mujer, ciencia-superstición – conforma a la civilización occidental como un todo, podemos ver que el reto de la superación de la colonialidad del poder y del saber abarca algo más que la esfera estrictamente cultural o filosófica. Implica, por una parte, la necesidad de pensar radicalmente los fundamentos del pensamiento transformador. Para Ellacuría, esto requiere elaborar, por una parte, una “teoría de la inteligencia y del saber humano, que dé cuenta de las posibilidades y límites del conocimiento humano” (Ellacuría 2005: 105), así como de una “teoría general de la realidad; no de todas y cada una de las realidades, sino de la realidad en cuanto tal” (Ellacuría 2005: 106). Esto es, es importante superar el reduccionismo idealista ínsito en la colonialidad

del saber, pensando, desde nuestro contexto colonizado los fundamentos del saber y de la realidad.

Con Lukács encontraríamos también una propuesta de afrontamiento de esta problemática. Al ser la colonialidad del saber una matriz de conocimiento que reduce todo, incluyendo a la culturas y personas concretas que se han visto sometidas históricamente a la explotación colonial y a las formas de dominio epistémico del capitalismo global, sería importante recuperar la noción lukácsiana de “totalidad concreta”. El saber legitimador de los dispositivos coloniales de poder descansa en una desarticulación de la realidad, de tal manera que la visión de mundo dominante, las prácticas racistas, sexistas y colonialistas de poder y de conocimiento, aparecen como realidades absolutas, plenamente autónomas de sus condiciones de producción. Esta desconexión, para Lukács, no es solamente privativa de la ciencia burguesa, sino también puede ser propia de un pensamiento con pretensiones emancipatorias, pero que no ha logrado superar esa visión fragmentada de la realidad:

El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articular los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social. Este conocimiento parte de las determinaciones naturales, inmediatas, puras, simples (en el mundo capitalista), recién caracterizadas, para avanzar desde ellas hasta el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción intelectual de la realidad. Esta totalidad concreta no está en modo alguno inmediatamente dada al pensamiento. ‘Lo concreto es concreto’, dice Marx, ‘porque es la concentración de muchas determinaciones, o sea, la unidad de lo múltiple’. El idealismo sucumbe en este

punto a la ilusión que consiste en confundir ese proceso mental de reproducción de la realidad con el proceso de construcción de la realidad misma. [...] Cree ser particularmente ‘exacto’ al aceptar sin más, sin ulterior análisis y sin síntesis para lograr la totalidad concreta (Lukács 1975: 10).

La reflexión sobre la colonialidad del poder y del saber, así como la problematización desde la perspectiva decolonial, puede ganar profundidad y sortear un posible “reduccionismo culturalista” si retomamos este horizonte de la totalidad concreta y asumimos la necesidad de superar el reduccionismo idealista que puede también abarcar las propias reflexiones emancipatorias.

Recibido en 15/02/2023

Aprobado en 23/11/2023

Referencias

- CASTIEN MAESTRO, J. I. “Georg Lukács y la naturaleza del hecho religioso”, *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones* 13, p. 35–54, 2009.
- DELAHANTY MATUK, G. “Lukács y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Karl Marx”, *Marxismo Crítico*, 2012. Disponible en <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/05/lukacs.pdf>.
- ELLACURÍA, I. “La desmitificación del marxismo”, *ECA* 38 (421–422), p. 921–930, 1983.

- . *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1990.
- . *Escritos filosóficos (I)*. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . *Escritos políticos (I)*. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- FERRARO, J. “Lukács y la dialéctica de la naturaleza de Engels”, *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 0 (2), p. 225–237, 2002.
- INFRANCA, A. y VEDDA, M. “Introducción”. In: G. Lukács. *Ontología del ser social: El trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, p. 9–31, 2004. [1971].
- LÖWY, M. *El marxismo olvidado*. Buenos Aires: Editorial Dynamis, 2014 [1978].
- LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*. Trad. M. Sacristán. México: Grijalbo, 1975 [1923].
- MARTÍNEZ PELÁEZ, S. *La patria del criollo*. Epublibre, 2015 [1970]. Disponible en <https://gazeta.gt/wp-content/uploads/2021/09/La-patria-del-criollo-Severo-Martinez.pdf>.
- MARX, K. *El capital (I)*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2001 [1886].
- SAMOUR, H. “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, *Teoría y Praxis* 5, p. 52–67, 2022. Disponible en <https://doi.org/10.5377/typ.v1i5.15108>.
- ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.