

# **Elementos para la crítica a la crítica pragmática: Implicancias epistemológicas de la “Ecología de saberes” en Boaventura de Sousa Santos**

(Elements for pragmatic criticism’s critique:  
Epistemological implications of Boaventura de Sousa  
Santos “Knowledge ecology”)

Manuel Waldemar Mallardi\*

## **Resumen**

El artículo analiza las implicancias teórico-metodológicas de la propuesta de las Epistemologías del Sur, desarrollada por Boaventura de Sousa Santos. A partir de recuperar los aportes de la obra tardía de Lukács, el análisis crítico se centra en torno a las particularidades y relaciones entre ciencia y pensamiento cotidiano, totalidad concreta y la tensión esencia/fenómeno, la distinción entre sujeto y objeto en el proceso de conocimiento y sobre el carácter pragmático de la propuesta posmoderna.

Recibido el 19/03/21  
Aceptado el 07/10/21

\* Centro Interdisciplinario para  
el Estudio de Políticas Públicas  
(Ciepp)/CONICET - NICSE/  
Universidad Nacional del Centro de  
la Pcia. de Buenos Aires (UNICEN)  
Monroe 2569 1ºA - C1428BLO -  
CABA - Argentina.  
Correo Electrónico:  
manuelmallardi@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-5071-4675

**Palabras Clave:** Crítica Marxista, Ecología de Saberes, Epistemologías del Sur.

**Abstract**

The article analyzes theoretical-methodological implications of Epistemologies of the South proposal, developed by Boaventura de Sousa Santos. Recovering the contributions of Lukács' late work, the critical analysis focuses on particularities and relationships between science and everyday thought, concrete totality and essence/phenomenon tension, considering as well the distinction between subject and object in knowledge process and the pragmatic spirit of postmodern proposal.

**Keywords:** Marxist Critique, Knowledges Ecology, Epistemologies of the South.

## **Introducción**

En el marco del debate contemporáneo de las Ciencias Sociales han adquirido relevancia ciertas interpelaciones a las matrices clásicas del conocimiento, principalmente a partir de lo que se plantea como la constatación histórica del incumplimiento del progreso asumido por la razón moderna. Si bien, inicialmente estas interpelaciones tienen su origen en distintas producciones que se ubican en el heterogéneo campo posmoderno (Netto, 2004), en la actualidad, principalmente en América Latina, ha cobrado relevancia el denominado giro descolonial, el cual, articulando las críticas a la colonialidad del poder (Quijano, 2011), la colonialidad del ser (Mignolo, 2011) y la colonialidad del saber (Lander, 2011), presenta distintos postulados teórico-metodológicos que supondrían una revisión a las llamadas formas tradicionales de conocer la realidad.

También heterogéneo, el campo intelectual que conforma el mencionado giro descolonial presenta divergencias y matices, teniendo como un elemento común que articula las distintas posiciones, la necesidad de recuperar el diálogo entre las diversas formas de conocimiento de la realidad, donde se destaca la crítica a la distinción sujeto-objeto propia de la racionalidad moderna. Así, bajo la necesidad de promover una “ecología de saberes” (De Sousa Santos, 2007; 2013), se propone llevar a cabo una revolución epistemológica donde el saber científico dialogue con los diversos saberes legos que circulan en la sociedad. Como corolario de estas posiciones, se plantea la necesidad de construir una epistemología desde el sur y para el sur, cuyo principal fundamento se vincula a la no concesión de privilegios epistemológicos a cualquier forma de saber (Meneses y Bidaseca, 2018).

Sin posibilidades de llevar a cabo un estudio profundo de las múltiples y heterogéneas posturas dentro de esta corriente analítica, en el presente artículo se procura revisar el conjunto de fundamentos que subyacen a la propuesta de “ecología de saberes” desarrollada por el pensador portugués en el marco de las denominadas Epistemologías del Sur. Asumir una lectura crítica sobre los fundamentos e implicancias de dicha ecología de saberes encuentra fundamento en su impronta y relevancia en las discusiones académicas contemporáneas, en tanto perspectiva analítica que no sólo invita a desarrollar nuevas formas de conocer la realidad, sino también a repensar las lógicas que asumen las Ciencias Sociales en la actualidad. Para ello, el texto pretende exponer los principales núcleos argumentativos de las principales obras de Boaventura de Sousa Santos y establecer un diálogo crítico con

distintos autores inscriptos en la tradición marxista, centralmente con los aportes ontológicos y estéticos producidos por György Lukács (1885-1971).

La obra del filósofo marxista, heterogénea y diferenciada a partir de las distintas áreas del conocimiento en la cual ha participado como un protagonista activo, permite problematizar la llamada “crisis de las ciencias sociales” (Tonet, 2015), en el marco de la trayectoria del irracionalismo propio de la sociedad burguesa (Lukács, 1958, 1968, 1981); lógica de pensamiento que se reactualiza y resignifica en el aludido campo posmoderno. De este modo, a partir de los aportes de la *Ontología del Ser Social* en torno a los fundamentos ontológicos del ser social y de la *Estética*, sobre las formas que asume la refiguración subjetiva de la realidad a partir de la reproducción social, el texto propone problematizar elementos la distinción sujeto y objeto en el proceso de conocimiento, las implicancias de la categoría totalidad y la tensión esencia/fenómeno y las relaciones existentes entre ciencia, arte y pensamiento cotidiano.

Expositivamente el texto se organiza en dos apartados: mientras en el primero se sintetizan las principales posiciones de Boaventura de Sousa Santos sobre la crisis de las ciencias sociales y las implicancias epistemológicas de la ecología de saberes, en el segundo se recuperan los aportes de György Lukács en torno a las distintas modalidades que asume el conocimiento en la reproducción social y las peculiaridades e interrelaciones entre el conocimiento cotidiano, científico y artístico. En estrecha relación, se retoman sus contribuciones para señalar la vigencia de categorías fundamentales para el conocimiento de la realidad.

### **La crisis de las Ciencias Sociales y las epistemologías del Sur como imposibilidad epistemológica**

Boaventura de Sousa Santos se constituye en la actualidad en un teórico social se suma relevancia para el debate contemporáneo, en tanto que sus producciones se inscriben en una trayectoria sólida y prolifera con repercusiones internacionales. En América Latina coordina la especialización y curso internacional Epistemologías del Sur, desarrollado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), espacio que busca aportar instrumentos teórico-metodológicos para llevar a cabo un diagnóstico crítico del presente y, en estrecha relación, “reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre”<sup>1</sup>. La influencia del autor portugués no se limita a discusiones generales, sino que también se asocia a

espacios formativos y de investigación y desarrollo donde distintas problemáticas sociales e institucionales son abordadas desde su propuesta epistemológica.

Como se dijo, sólida y prolifera, la producción intelectual de Boaventura de Sousa Santos articula el análisis crítico sobre la dinámica histórica que caracteriza a la sociabilidad contemporánea, lo cual remite a un conjunto de aseveraciones en torno a las formas que asume el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo en la actualidad, con la afirmación de que estaríamos transitando una profunda crisis de confianza epistemológica por la incapacidad de la ciencia moderna de aprehender las lógicas mencionadas y, estrechamente vinculado, recuperar las resistencias y luchas desarrolladas en el denominado Sur global no imperial.

Esta incapacidad se vincula, según los planteos del pensador portugués, a la caracterización del pensamiento occidental moderno como un pensamiento abismal, en tanto se funda en un sistema de distinciones visibles e invisibles, donde las segundas cumplen un rol sustancial en dividir la realidad social en dos universos, concediendo a la ciencia moderna el monopolio para dirimir entre lo verdadero y lo falso, secundarizando o invisibilizando posturas filosóficas y teológicas. Sostiene, que el conocimiento científico moderno, configurado como epistemología abismal, implicó la definición y vigilancia de fronteras de saberes relevantes y, en consecuencia, el desarrollo de un epistemicidio de experiencias cognitivas alternativas (De Sousa Santos, 2010; 2018b). Así, el epistemicidio, articulado con el lingüicidio, habrían arrasado con conocimientos y lenguas locales e implantado el conocimiento imperial haciendo que el colonialismo se configure en una forma de conocimiento-regulación. En consecuencia, postula de Sousa Santos, conocimientos populares, plebeyos, laicos, indígenas, campesinos se ubican por fuera de la línea de lo aceptable como verdadero y, por lo tanto, invisible (De Sousa Santos, 2010)<sup>2</sup>.

Particularizando en el estado de situación del pensamiento crítico, el pensador europeo señala que transitamos un período en donde las categorías que se tornaban propias de la teoría crítica y permitían una diferenciación con las posturas convencionales o burguesas, tales como lucha de clases, alienación, dependencia, entre otras, han desaparecido. Frente a ello, continúa el autor, la tradición crítica eurocéntrica se distingue por el uso de adjetivos que califican sustantivos que le son ajenos y pasa, por lo tanto, a asumir un carácter derivado en un debate definido de manera externa, donde por la imposibilidad de disputar lo que es decible, creíble, legítimo queda limitada la posibilidad contrahegemónica (De Sousa Santos, 2010; 2011).

En igual medida, plantea la existencia de una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, donde la primera tiene la incapacidad de reflejar los procesos de resistencia que se están desarrollando en el llamado Sur Global, escenario donde habrían surgidos sujetos no considerados por las teorías críticas eurocéntricas. Al respecto, el autor afirma que los postulados de dicha teoría crítica no permiten aprehender los procesos de resistencia y luchas protagonizados por grupos sociales no visibilizados y/o no considerados (piqueteros, desempleados, indígenas, mujeres, afrodescendientes). Estas discrepancias, afirma el autor, no sólo se relacionan a un contexto diferente entre la producción de conocimiento y los procesos de resistencia identificados, sino a la presencia, en estos procesos, de conocimientos ausentes en el pensamiento científico hegemónico, tales como saberes ancestrales, populares y espirituales (De Sousa Santos, 2010).

En correlato, se instala la necesidad de producir un distanciamiento con el pensamiento crítico hegemónico y, en estrecha relación, asumir lo impensado y colocar la sorpresa como elemento inherente a la labor teórica. Pensamiento crítico asumido como razón indolente y perezosa, en tanto no se preocuparía por aprehender la riqueza inagotable del mundo (De Sousa Santos, 2003; 2006). Surgen así, como propuesta, las Epistemologías del Sur, las cuales refieren, en palabras del autor portugués, a

“la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (De Sousa Santos, 2018e: 306).

Se trata de la configuración de un Sur epistemológico, no geográfico, en el cual emergen saberes nacidos de las luchas sociales y políticas y donde, por lo tanto, se torna necesario identificar y valorizar aquello que las epistemologías dominantes invisibilizan. Así, las Epistemologías del Sur aparecen en escena como instrumentos que recuperan las luchas de resistencia, configurándose como epistemologías experienciales (De Sousa Santos, 2018e).

Dada la complejidad de los aspectos abordados en la obra de Boaventura de Sousa Santos, a continuación se sintetizan tres cuestiones centrales: la relación entre pensamiento cotidiano y ciencia, las interpelaciones a la categoría de totalidad y las implicancias de la distinción sujeto/objeto.

### **- Particularidades y relaciones entre ciencia y pensamiento cotidiano**

Frente a la diversidad epistemológica del mundo, Boaventura de Sousa Santos sostiene la necesidad de renunciar a cualquier epistemología general y reconocer la existencia de pluralidad de conocimientos. Se haría oportuno, afirma, superar la monocultura del conocimiento científico, resaltando que los saberes no científicos se configuran en alternativas posibles al primero (De Sousa Santos, 2018d). Emerge como alternativa epistemológica posabismal la llamada *ecología de saberes*, la cual es presentada oportunamente como una contraepistemología, o una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general, en tanto se basa en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos y las interconexiones entre ellos (De Sousa Santos, 2014). Comprometida con la crítica radical de las políticas de lo posible, la ecología de saberes se configura en la retórica posmoderna como una epistemología desestabilizadora constituida por sujetos desestabilizadores (De Sousa Santos, 2018d).

Frente a la capacidad del pensamiento científico moderno de definir los criterios de conocimiento e ignorancia, la ecología de saberes propone redefinir y particularizar los alcances y límites de cada uno, pues aquello que implica ignorancia para un conocimiento particular, no necesariamente supone ignorancia en general. Al respecto, sostiene que

“en la ecología de saberes los conocimientos interactúan, se entrecruzan, y por tanto, también lo hacen las ignorancias. [...] Dada esta interdependencia, aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Podría ser el punto de llegada” (De Sousa Santos, 2014: 43).

A partir del reconocimiento de límites internos y externos<sup>3</sup> que poseen los distintos tipos de conocimientos, la ecología de saberes sustenta sus premisas en la relación que cada conocimiento tiene con la realidad, en tanto las alteraciones que su intervención genera en la misma. Se trata, además, de otorgar “igualdad de oportunidades” a los distintos tipos de conocimiento, los cuales pueden tener relaciones de complementariedad o contradicción. Igualdad de oportunidades que además implica el debate pragmático sobre los criterios que permiten otorgar validez a los distintos conocimientos, más allá del canon epistemológico del pensamiento

científico moderno (De Sousa Santos, 2018d). Sobre este punto, profundiza afirmando que

“como una epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas y poscoloniales, y, por otro, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos” (De Sousa Santos, 2014: 44).

Asimismo, como ningún tipo de conocimiento podría explicar la totalidad de intervenciones en la realidad, todos los conocimientos se configuran incompletos, incluso aquellos inscriptos en el pensamiento científico moderno. Esta incompletud intrínseca de cada conocimiento demanda, según esta posición, una actitud de apertura, de diálogo y de interpenetración.

Las Epistemologías del Sur en general y la ecología de saberes en particular demandan una revalorización del conocimiento del sentido común, aquel que orienta nuestras acciones prácticas en nuestra vida cotidiana. Éste, a pesar de estar tensionado por procesos de mistificación de la realidad, afirma el autor, posee una dimensión utópica y liberadora que es posible potenciar en la interrelación con el conocimiento científico (De Sousa Santos, 2018a).

En este diálogo entre conocimientos, resulta clara la postura del autor en torno al carácter relativo del conocimiento científico, al cual le otorga particularismo situacional. Dice al respecto

“la diversidad epistémica del mundo es abierta, porque todos los conocimientos son situados. La afirmación del carácter universal de la ciencia moderna se muestra cada vez más como tan solo una forma de particularismo, cuya especificidad consiste en tener el poder de definir todos los conocimientos que son sus rivales como particularistas, locales, contextuales y situacionales” (De Sousa Santos, 2018d: 245)

Como se puede apreciar en la obra del pensador portugués, se plantea la necesidad de otorgar igualdad de oportunidades a los distintos tipos de conocimiento, en tanto que la verdad de cada uno se vincula a los impactos que pueda generar su intervención en la realidad. Además, frente al epistemicidio perpetrado por el

pensamiento científico moderno, se define como tarea ético-política sustancial a nuestros tiempos otorgar centralidad a los conocimientos y saberes negados/invisibilizados.

### **- La totalidad concreta y la tensión esencia/fenómeno**

Con la finalidad de validar los conocimientos y saberes que no son reconocidos como tales por las ciencias modernas, las Epistemologías del Sur tienen en el centro de su interés los procesos cognitivos que se configuran en las luchas contra la opresión. En tanto, afirma el pensador portugués, estos saberes no son reconocidos como conocimientos por la ciencia moderna, adquiere significado la interpelación mediante las llamadas sociología de las ausencias y sociología de las emergencias, donde, mientras que la primera tiene como objetivo visibilizar aquello que activamente fue producido como no existente, la segunda persigue construir un futuro de posibilidades plurales, utópicas y realistas; o sea investigar alternativas de posibilidades. En síntesis, sociología de las ausencias y sociología de las emergencias tienen, en la propuesta de las Epistemologías del Sur, la finalidad de potenciar tendencias latentes que dan lugar a nuevas constelaciones de significados (De Sousa Santos, 2010).

Asumiendo lo colonial como una metáfora que permite caracterizar a las experiencias de quienes se rebelan contra la línea abismal, las Epistemologías del Sur reniegan de la categoría de totalidad y recuperan la incompletud de lo subalterno, las comprensiones híbridas entre elementos occidentales y no occidentales, configurando así un pensamiento posabismal que reconoce que “la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología” (De Sousa Santos, 2010: 47).

La crítica a la categoría de totalidad remite al pragmatismo del cual es heredero el pensador en cuestión y merece unas breves consideraciones sobre sus implicancias. Para de Sousa Santos la razón indolente se expresa en la razón metonímica, la cual, afirma, “toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho por partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad” (2006: 20). En otro trabajo, sostiene que la

“teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, como tal, propone una alternativa total a la sociedad existente. La teoría marxista es

ejemplar a este respecto. La concepción de la sociedad como totalidad es una construcción social como cualquier otra (De Sousa Santos, 2003: 26).

Cabe mencionar que este rechazo a la categoría de totalidad se encuentra estrechamente vinculado a la “sospecha de la distinción entre apariencia y realidad” (De Sousa Santos, 2018b: 207), en tanto se afirma que para el pensamiento científico moderno la apariencia aparece como *no realidad*, ilusión que crearía obstáculos para la aprehensión de lo real. De este modo, el objetivo de la ciencia de identificar y sobrepasar la apariencia para alcanzar la verdad, se configura en la base para descalificar las formas de conocimiento extrañas al paradigma hegemónico, en tanto consideradas superficiales, ilusorias y/o mistificadoras.

#### **- La distinción ontológica entre sujeto y objeto en el proceso de conocimiento**

Boaventura de Sousa Santos sostiene que el paradigma emergente se funda en posturas teórico-metodológicas no dualistas, pues se superan las dicotomías como naturaleza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/materia, subjetivo/objetivo, entre otras (De Sousa Santos, 2018a). El conocimiento posabismal, emerge, en consecuencia, como un conocimiento relativamente ametódico, en tanto se configura a partir de la pluralidad de métodos. Al respecto, el autor afirma

“cada método es un lenguaje y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Solo la constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. En una fase de revolución científica como la que atravesamos, esa pluralidad de métodos solo es posible mediante la transgresión metodológica” (De Sousa Santos, 2018<sup>a</sup>: 61-62).

Esta transgresión metodológica propia de la ciencia posmoderna se construye a partir de criterios e imaginación de cada personal científico. Por lo tanto, necesariamente las Epistemologías del Sur reniegan de la distinción sujeto/objeto, en tanto que el sujeto de conocimiento aparece con la potestad de crear tanto los criterios metodológicos de aproximación al objeto, como al objeto mismo. En consecuencia, agrega

“la ciencia no descubre, crea, y el acto creativo protagonizado por cada científico y por la comunidad científica en su conjunto ha de conocerse íntimamente antes que conozca lo que con él se conoce de lo real. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no

están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación” (De Sousa Santos, 2018a: 64).

Para el pensador europeo, el pensamiento científico moderno no tolera la interferencia de particularidades humanas y de percepciones axiológicas, razón por la cual posee una forma de rigor que simultáneamente afirma la personalidad del científico mientras destruye la personalidad de la naturaleza, generando así una relación que interioriza el sujeto a costa de la exteriorización del objeto, convirtiéndolos en compartimentos estancos e incommunicables” (De Sousa Santos, 2003: 80).

Consecuentemente, la creación y el discurso científico se asimilan, para esta propuesta, a la creación y al discurso artístico, en tanto en éstos subyace una subversión de la relación sujeto/objeto que sería necesario hacer extensiva al proceso de conocimiento de la realidad dentro de los cánones científicos<sup>4</sup>.

### **El contrapunto ontológico**

Habiendo sintetizado los principales elementos epistemológicos propuestos por Boaventura de Sousa Santos, en la continuidad del texto se recuperan contribuciones provenientes del pensamiento marxista que permiten problematizar sus fundamentos e implicancias. En términos generales, el contrapunto ontológico heredero de la posición marxista permite apreciar como el intelectual portugués lleva a cabo una operación argumentativa que escinde las configuraciones que adquiere el pensamiento moderno de los procesos históricos que caracterizan el desarrollo de la sociedad capitalista. Esta posición se expresa, por ejemplo, en la asimilación controvertida que realiza de Sousa Santos entre pensamiento científico moderno y pensamiento crítico eurocéntrico, en tanto desconoce las trayectorias de distintas matrices de pensamiento moderno, donde la tradición crítica coexiste con distintas expresiones conservadoras y neoconservadoras, tal como el positivismo en sus múltiples expresiones (Löwy, 2000; Escorsin, 2011). Así, por ejemplo, con la sola adjetivación de la matriz marxista como pensamiento abismal quedan invisibilizados los múltiples aportes para la crítica a la sociedad capitalista, patriarcal y colonial<sup>5</sup>.

A partir de un abordaje eminentemente gnoseológico, según el cual los problemas del conocimiento son tratados en cuanto problemas internos del conocimiento (Tonet, 2015), se observa una discusión eminentemente epistemológica dejando de lado

argumentos ontológicos sobre la persistencia de los llamados “sustantivos críticos”. Es decir, su afirmación en torno a la pérdida de éstos se reduce al plano del debate teórico-metodológico, desconsiderando los procesos reales que ponen en evidencia que dichos sustantivos en realidad se configuran como categorías, formas de ser de la realidad. Categorías como lucha de clases y alienación, por mencionar algunas de las puestas en tensión por el autor, se configuran en procesos inherentes a la sociabilidad burguesa y la tradición marxista contemporánea continúa instalando sus fundamentos e implicancias para la reproducción social.

De este modo, la afirmación sobre la presencia de procesos de resistencia llevados a cabo por sujetos que no habrían sido considerados por el pensamiento crítico eurocéntrico, remite a una consideración escindida de tales procesos de las lógicas que asume la sociedad capitalista, poniendo en tensión la contradicción fundamental inaugurada por los procesos de explotación. En tal sentido, recuperar la dimensión ontológica del trabajo y su expresión histórico-social en el capitalismo como determinación sustancial posibilita complejizar las aproximaciones llevadas a cabo por el autor y asumir que los múltiples actores sociales y las diversas remiten a formas contemporáneas generadas por el carácter intrínsecamente anárquico del propio capital (Tonet, 2010).

Por otro lado, abordando las implicancias de la ecología de saberes y la necesidad histórica de recuperar y reivindicar múltiples conocimientos y saberes, resulta necesario mencionar que, si bien este planteo encuentra validez en el plano político, en tanto que los procesos de expansión capitalista necesariamente se vinculan con la instauración de un modo particular de pensar funcional a la lógica de reproducción instaurada (De Sousa Martins, 1982), reconocer ese cercenamiento de voces, incluso con el exterminio de pueblos, no necesariamente supone otorgar, a priori, el criterio de verdad a los distintos tipos de conocimientos. Para profundizar este contrapunto, veamos brevemente los aportes de Lukács en torno a las peculiaridades de los reflejos cotidiano, científico y artístico y, posteriormente, la vigencia de las categorías de totalidad y esencia y fenómeno para aproximarnos a la realidad.

### **Peculiaridades de los conocimientos cotidiano, científico y artístico**

Abordando la reproducción social como totalidad compleja, en la *Estética* Lukács nos permite comprender que hay aspectos que Boaventura de Sousa Santos

proclama en su ecología de saberes, que se encuentran presentes en la realidad *en-sí*, no significando, por lo tanto, novedad intelectual. Centralmente, debemos llamar la atención sobre la caracterización realizada en torno a la relación existente entre los distintos conocimientos, los cuales no pueden ser representados como compartimentos estancos. Al respecto, las primeras páginas de la estética lukacsiana permiten visualizar como los reflejos cotidiano, científico y estético de la realidad tienen peculiaridades diferenciales a partir de la función social que cumple cada uno. Cabe aclarar que esta tripartición de la relación con el mundo externo, no supone un abordaje diferenciado o fragmentado de cada una de las formas posible de reflejo, en tanto se sostiene la existencia de una doble interacción entre el pensamiento de la vida cotidiana y los reflejos científico y estético, en tanto que estas formas diferenciadas de reflejo nacen de las necesidades que surgen en la reproducción cotidiana y regresan a la misma para tornarla más rica y profunda (Lukács, 1966, V1).

Se observa, entonces, como para el pensamiento marxista no es posible pensar en la existencia de un conocimiento científico abstraído de la vida cotidiana y su peculiar conocimiento, pues entre ambos existe una relación que se caracteriza por la doble articulación: el reflejo científico tiene la capacidad de recuperar de la vida cotidiana los problemas a los cuales abocarse, mientras que la vida cotidiana se nutre y enriquece de los avances científicos.

El abordaje ontológico propuesto por el pensador húngaro remite a considerar la ligazón inherente entre el desarrollo del lenguaje y el proceso de trabajo, pues, como afirma en la *Estética*, para rebasar la animalidad y constituirse en ser social mediante el trabajo se torna necesario el desarrollo del lenguaje (Lukács, 1966, V1). Este punto, ampliamente elaborado en la *Ontología*, nos permite identificar algunas determinaciones y mediaciones del lenguaje, sustanciales para comprender las peculiaridades de las distintas modalidades de pensamiento consideradas. Analizando la relación entre el proceso de trabajo y la génesis del lenguaje, Lukács (2018) sostiene que el lenguaje se desarrolla para fijar y comunicar conocimientos vinculados a los objetos *en-sí*, es decir, responde a una necesidad social que surge de la relación entre humanidad y naturaleza.

Asumir en términos ontológicos que el desarrollo del lenguaje se relaciona con la necesidad de nombrar la realidad remite al papel activo que le otorga a la conciencia en el proceso de trabajo. Recordemos que en la obra lukacsiana, heredera del legado

presente en Marx (2009), se plantea que

“solo en el trabajo, en la posición del fin y de sus medios, consigue la conciencia, a través de un acto conducido por ella misma, mediante la posición teleológica, ir más allá de la mera adaptación al ambiente -en la que se incluyen también aquellas actividades de los animales que transforman la naturaleza objetivamente, de manera involuntaria-, y consumir en la propia naturaleza cambios que para ella resultaban imposibles e incluso impensables” (Lukács, 2004: 80).

Para el autor, la teleología implica un proceso donde la conciencia establece fines, proceso que se inicia precisamente en la situación concreta que es reconstruida por esa misma conciencia. Sostiene Lukács (2004) que la reconstrucción de los medios para la realización del fin puesto mediante la indagación e investigación debe permitir visualizar aquellas objetividades y procesos cuya puesta en marcha está en condiciones de realizar el fin puesto.

De este modo, la investigación permite reconstruir o reflejar lo mejor posible la realidad, como así también los medios, sus posibles combinaciones, lo cual posibilita la intervención del hombre en la naturaleza, trastocando la causalidad natural mediante la imposición de una nueva causalidad, ahora teleológicamente puesta. Con similares palabras en la *Estética*, caracterizando la posición teleológica, afirma que “la posibilidad de este tipo de acción presupone cierto grado de reflejo correcto de la realidad objetiva en la consciencia del hombre” (Lukács, 1966, V1, 40).

El trabajo, en tanto fundamento ontológico del ser social y protoforma de toda praxis social se encuentra inherentemente ligado a los distintos tipos de reflejos de la realidad posibles, pero es con el reflejo de la vida cotidiana que presenta una ligazón más inmediata. El trabajo se configura como fundamento de la vida cotidiana y de su pensamiento, pues las transformaciones cualitativas de dicho proceso de trabajo, en su evolución histórica, repercute en la cotidianeidad del ser social. Así, tanto las formas que asumen los reflejos del proceso de trabajo, como los resultados del mismo, pasan a configurar la vida cotidiana, tanto en su dimensión abstracta como concreta.

El proceso de trabajo supone la acumulación de ciertas experiencias y movimientos, que, instalados en el campo de las objetivaciones, se encuentran vinculadas a prácticas inmediatas, por lo cual, en el propio desarrollo de nuevos procesos de

trabajo, pueden ser revisadas e interpeladas fácilmente. Estas particularidades de las objetivaciones del proceso de trabajo, permiten una primera aproximación a la peculiaridad del reflejo de la vida cotidiana, en tanto en la perspectiva lukacsiana, éste se vincula a la necesidad de dar respuestas inmediatas al conjunto heterogéneo de actividades que se presentan en la reproducción y es por la economía propia de dicha esfera que hay una relación inmediata entre teoría y práctica y el entorno es considerado a partir de su funcionamiento práctico. En consecuencia, las decisiones propias del pensamiento cotidiano sintetizan posiciones inmediatas y fugaces con posturas rígidas, tales como la tradición y las costumbres (Lukács, 1966, V1). Ahora bien, analizando la complejidad del ser y del pensar cotidiano, Lukács afirma que hay una vinculación inmediata entre la teoría y la práctica, lo cual no debe llevar a suponer que los objetos de la actividad cotidiana tengan un carácter inmediato. Se trata, más bien, del ocultamiento del sistema de mediaciones que los produce, ocultamiento que se explica por la peculiaridad espontánea del pensamiento cotidiano<sup>6</sup>.

Teniendo en cuenta estas determinaciones ontológicas del pensamiento propio de la vida cotidiana, resulta necesario avanzar hacia las particularidades del reflejo científico, no sin antes advertir que, dada la finalidad y posibilidad del presente texto, no es posible dar cuenta del proceso de diferenciación, denominado por el pensador húngaro como lento, contradictorio e irregular. Por ello, solo se enuncian sus trazos generales, a fin de servir de contrapunto a la propuesta posmoderna de Boaventura de Sousa Santos.

En términos generales, si tomamos el análisis de la peculiaridad del reflejo científico como primer elemento diferenciador con el reflejo cotidiano, emerge su mayor grado de abstracción vinculado al alejamiento de la práctica cotidiana. Analizando el desarrollo del reflejo científico, afirma Lukács (1966, V1) que se supera la inmediatez de la cotidianidad, pues se trasciende la conexión inmediata entre reflejo y realidad al visibilizar las mediaciones existentes entre ambos.

En ese proceso de diferenciación del pensamiento propio de la vida cotidiana adquiere centralidad la lucha contra todo tipo de personificación y, por lo tanto, el desarrollo de un conocimiento desantropomorfizador que procura despojar al objeto de los distintos elementos impuestos por el antropomorfismo. Así, sostiene Lukács, mediante el reflejo científico se produce un proceso de desantropomorfización de la realidad que no sólo permite un mayor dominio del mundo, sino también el enriquecimiento del hombre mismo, haciéndolo más completo<sup>7</sup>.

El carácter desantropomorfizador del reflejo científico permite recusar aquellas posiciones que ubican al mismo como inhumano y hostil, en tanto es un instrumento del género humano para poder desplegar y ampliar sus capacidades. Esta potencialidad del carácter desantropomorfizador se vincula a la aludida interacción permanente con la vida cotidiana, en tanto en su génesis como en su desarrollo se nutren dialécticamente, mas sin perder sus respectivas peculiaridades.

Identificando, entonces, una independencia relativa de la ciencia, como forma superior de objetivación, con respecto a la vida cotidiana, en ningún momento es posible concebir a los distintos reflejos como totalmente autónomos entre sí, ya que, como se dijo, los problemas que la sociedad le plantea a la ciencia surgen directa o indirectamente de la vida cotidiana, y a ella retornan para enriquecerla. Expone Lukács que el enriquecimiento del pensamiento cotidiano por parte del reflejo científico se procesa de tal modo que aquellas mediaciones identificadas por la ciencia que se incorporan al uso común permean saberes, costumbres y tradiciones y, por lo tanto, adquieren el carácter de inmediatez propio de la cotidianidad.

Reseñadas las particularidades de los conocimientos cotidianos y científicos, se torna posible señalar los principales elementos que caracterizan el reflejo artístico. En Lukács, el arte, junto a la ciencia, forman parte de las objetivaciones más elevadas de la reproducción social, las cuales, si bien pasan por un lento y complejo proceso de diferenciación con respecto al reflejo propio de la vida cotidiana, no pueden ser asimilables entre sí. Iniciamos esta argumentación con una afirmación taxativa del pensador húngaro:

“cuanto más logradamente progresa la ciencia en la desantropomorfización de su modo de reflejo y en su elaboración conceptual, tanto más insuperable se hace el abismo que la separa del reflejo estético” (Lukács, 1966, V3: 215).

Mientras que en la ciencia se fortalece un reflejo desantropomorfizador, en el arte se configura un reflejo antropomorfizado, el cual, si bien en esencia ligado al pensamiento cotidiano, se distingue cualitativa y esencialmente del mismo, como así también de la magia y la religión. En la particularidad estética, la objetividad y la subjetividad son inherentes a la obra de arte, en tanto no puede existir objeto alguno sin sujeto. La génesis de lo estético implica, entonces, el desprendimiento de la autoconsciencia de la práctica cotidiana, pero sin que ello signifique la supresión del reflejo antropomorfizador. La conformación de este nuevo tipo de reflejo tiene la peculiaridad de suspender temporariamente las finalidades prácticas (Vedda, 2006,

2013; Frederico, 1997), aspecto ontológicamente distinto, como vimos, a la vida cotidiana. Dice Lukács que con el arte

“nace un particular tipo de generalización y, al mismo tiempo, un tipo particular de objetividad [...] La generalización de la que hablamos, estrictamente contrapuesta a la desantropomorfización de la ciencia, consiste en lo que artísticamente conformado se libera de la individualidad meramente particular y, con ello, de la satisfacción práctico-fáctica de la necesidad cismundana o ultramundana, pero sin perder el carácter de vivencialidad individual e inmediata” (Lukács, 1966, V1: 255).

Por su particularidad, el reflejo antropomorfizador estético no debe perder el contacto inmediato y sensible del mundo, pero en su propia realización, sintetiza Lukács, renuncia a ser realidad, en tanto que, al desprenderse de las necesidades inmediatas de la reproducción cotidiana, conforma “un mundo propio, autónomo y divergente del empírico” (Vedda, 2013: 275)<sup>8</sup>. En consecuencia, el legado lukacsiano permite apreciar que el reflejo estético, por la relación particular sujeto-objeto, supone, de manera simultánea e inseparable, reproducción y toma de partido, sea positiva o negativa respecto del objeto reflejado<sup>9</sup>.

Si bien el reflejo estético tiene como fundamento la sociedad y su relación con la naturaleza y procura ser una reproducción fiel de la realidad, nunca el criterio de verdad alcanza el estatuto ontológico que adquiere en el reflejo científico, donde, como dijimos, el principio orientador es la desantropomorfización del objeto. A diferencia del científico, entonces, el artista procura configurar una representación sensible de la realidad, siendo su obra una totalidad cerrada que figura la realidad en un contexto particular (Frederico, 1997).

### **Vigencia de categorías sustantivas para conocer la realidad**

La breve reseña realizada sobre las concepciones lukacsianas acerca del reflejo cotidiano, científico y artístico, nos permite instalar algunos aspectos problemáticos en torno a la postura de otorgar el mismo estatus epistemológico a cada uno de los mismos, tal como la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos plantea, aunque es en la interacción que Lukács idéntica entre ellos donde más acertadamente se observa el equívoco del pensador portugués.

Aclarado el carácter *dialógico* del reflejo científico, vale recordar que, si bien el mismo por su función social y peculiaridad tiene mayor potencialidad para una aproximación

correcta a la realidad, no significa que deba considerarse de manera apriorística como verdadero, pues ésta es una propiedad inherente al objeto. Así, en los ejemplos enunciados por Boaventura de Sousa Santos<sup>10</sup> donde la supresión del conocimiento situado en determinadas comunidades y su reemplazo por conocimientos científicos desencadenó alteraciones negativas en dichas comunidades, el debate no se vincula a la validez gnoseológica de cada uno, sino, todo lo contrario, a la capacidad de aprehender lo más fielmente posible las propiedades esenciales de la realidad considerada, lo cual remite a las discusiones sobre la categoría totalidad y a la tensión entre sujeto y objeto en el proceso de conocimiento.

Inicialmente, recordemos que en Marx (1974), lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones y esto es así porque ese concreto es unidad de lo diverso, de lo múltiple. De este modo, para el pensador alemán, las determinaciones se encuentran presentes en la realidad y es mediante el proceso de conocimiento que es posible su reconstrucción. En consecuencia, las categorías que resultan de dicho proceso explicativo son consideradas como formas de ser de la realidad, no atribuciones subjetivas impuestas por el sujeto que investiga<sup>11</sup>.

Es mediante la abstracción que se reproduce lo real, para poder explicarlo social e históricamente, para saturarlo de determinaciones. Así, los procesos sociales necesariamente son explicados en el marco de una totalidad concreta. Sobre esta relación advierte Lukács (1966, V1) cuando afirma que el reflejo científico, aunque se ocupe de problemas particulares, tiene que preocuparse por aproximarse todo lo posible a las determinaciones que vinculan dicho problema con la totalidad extensiva e intensiva.

Inevitablemente esta postura teórico-metodológica se funda en la distinción entre fenómeno y esencia, pero no como polos dicotómicos, escindido uno de otro, como intenta instalar el pensamiento pragmático, sino como aspectos esenciales de la realidad. En tal sentido, el pensador húngaro aclara que el pensamiento científico permite

“una clara separación entre el fenómeno y la esencia, para posibilitar la vuelta, desde la esencia claramente conocida, a la legalidad del mundo fenoménico. Cuanto más enérgicamente se constituye este método, tanto más radicalmente se separa, por el contenido y la forma, la realidad reflejada en la ciencia de los modos inmediatos de reflejos propios de la cotidianeidad” (Lukács, 1966, V1: 140).

La relación esencia y fenómeno, como categorías históricas fundamentales, es de vital importancia para el análisis, pues, como sostiene Lessa (2000) la primera es el campo de posibilidades de consubstanciación del fenómeno, y éste es la mediación donde se particulariza la esencia.

El andamiaje dialéctico que fundamenta la postura marxista en general y la lukacsiana en particular se encuentra cabalmente desarrollado en las reflexiones sobre la categoría particularidad. Al respecto, el abordaje ontológico que subyace en dichas reflexiones lo hacen sostener, en primer lugar, que esta categoría, junto a la de singularidad y generalidad, no constituyen puntos de vista sino, todo lo contrario, “acusados y destacados rasgos esenciales de los objetos de la realidad objetiva, de sus relaciones y vinculaciones” (Lukács, 1966, V3: 200).

Sin ánimos de ser esquemáticos en los complejos análisis realizados por Lukács, retomamos algunos de sus argumentos principales, principalmente para dar cuenta de la ligazón dialéctica entre las categorías arriba mencionadas; ligazón que en sí misma demuestra el equívoco posmoderno de atribuir al análisis marxista la identificación de la apariencia como no realidad e ilusión. Dice el pensador húngaro que

“Es obvio que en nuestras relaciones directas con la realidad tropezamos siempre directamente con la singularidad. Parece incluso – con apariencia nada injustificada- que de modo inmediato no nos enfrentamos más que con la singularidad. Pues todo lo que nos ofrece el mundo externo como certeza sensible es inmediatamente y siempre algo singular, o una conexión única de singularidades; es siempre un Esto singular, un Aquí y Ahora singular” (Lukács, 1969: 203).

Comprender los hechos como partes constitutivas de una totalidad concreta es la base para superar *la indecibilidad de lo singular*, de aquello que se nos presenta de manera inmediata y, de este modo, “descubrir las mediaciones que llevan a ellos a la particularidad y a la generalidad” (Lukács, 1966, V3: 204). Al respecto, para esta postura, si bien el punto de partida es lo real y concreto que se presenta de manera inmediata, es necesario realizar un proceso de generalización que permita superar su abstracción vacía; proceso de generalización que supone la visibilización de las determinaciones que, precisamente, aparecen borradas en la inmediatez.

Para comprender la singularidad es necesario avanzar mediante sucesivos procesos de generalización a fin de identificar las leyes tendenciales que caracterizan la

universalidad o generalidad en un momento histórico concreto. Se observa cómo, lejos de posturas rígidas en torno a la totalidad, el abordaje ontológico es dinámico, pues el pensamiento al aspirar reflejar adecuadamente la realidad objetiva procura trascender la generalidad conseguida. Es mediante este proceso que aparece la particularidad, la cual

“no es meramente una generalidad relativa, ni tampoco sólo un camino que lleva de la singularidad a la generalidad (y viceversa), sino la mediación necesaria -producida por la esencia de la realidad objetiva e impuesta por ella al pensamiento- entre la singularidad y la generalidad” (Lukács, 1966, V3: 202).

La superación del conocimiento cotidiano remite, entonces, a la superación de la inmediatez de la cotidianidad, donde la particularidad aparece como el campo de mediaciones que posibilita captar las determinaciones de la realidad considerada. Lejos de concebir a las determinaciones como determinantes inscriptos en la lógica unicausal causa-efecto, esta postura teórico-metodológica se preocupa por reconstruir intelectualmente el real movimiento que caracteriza a cada situación determinada.

La totalidad no es, entonces, la suma de partes homogéneas o una categoría que se preocupa por identificar las tendencias generales de la sociedad y mecánicamente deducir el significado de procesos singulares, sino todo lo contrario. Esta posición es clara cuando Lukács analizando los aportes metodológicos de Marx afirma que éste

“contempla la universalidad como una abstracción realizada por la realidad misma, que sólo se convierte en pensamiento concreto cuando la ciencia reproduce adecuadamente la evolución viva de la realidad en su movimiento, en su complicación, en sus verdaderas proporciones. Pero si el reflejo debe responder a esos criterios, tiene que ser al mismo tiempo histórico y sistemático, es decir, tiene que llevar a concepto el movimiento concreto” (Lukács, 1969: 97).

Vale decir que la categoría de totalidad y los elementos intrínsecos a ella no se configuran como imposiciones subjetivas en el proceso de conocimiento, sino, fiel a la lógica desantropomorfizadora, como reconstrucciones de la procesualidad existente en la realidad, la cual es accesible a través de sucesivas aproximaciones. La reivindicación de la categoría de totalidad, en consecuencia, remite a la necesidad

de superar el conocimiento inmediato de la realidad, saturándola de mediaciones y, de este modo, tener un conocimiento cada vez más fiel de la misma. De este modo, se torna necesario continuar sosteniendo la vigencia de la distinción ontológica entre sujeto y objeto en el proceso de conocimiento de la realidad.

En la *Estética* esta cuestión aparece mencionada en distintos pasajes, de los cuales consideramos relevante hacer referencia a dos afirmaciones centrales. La primera, se vincula a la aclaración de que el estudio de las formas peculiares que adquiere el reflejo en la vida cotidiana, en la ciencia y en el arte debe hacerse bajo la premisa que éstos reflejan la misma realidad. Así, frente a posturas caracterizadas como idealismo subjetivo, en las cuales cada forma de reflejo refiere a realidades diversas, se sostiene que lo distinto se vincula al contenido y a la forma que constituye cada uno de los reflejos considerados. Al respecto, manifiesta que

“el materialismo dialéctico considera, por el contrario, la unidad material del mundo como un hecho indiscutible. Todo reflejo lo es, por tanto, de esa realidad única y unitaria. Pero de ello se sigue -como no sea para el materialismo mecanicista- que toda refiguración de esa realidad tenga que ser una simple fotocopia de la misma” (Lukács, 1966, V1: 36).

En segundo lugar, el pensador húngaro establece que la relación sujeto-objeto surge a partir del proceso de trabajo, afirmación que nos permite articular estas reflexiones con su otra obra fundamental de la vejez, la *Ontología*. En el análisis del trabajo realizado en dicha obra, el pensador húngaro sostiene que el hombre a través de su conciencia tiene la capacidad de reflejar el objeto o los objetos independientes a él de manera aproximativa, nunca concluyente y acabada. Se resalta la separación entre objeto y sujeto, donde el segundo tiene la capacidad de reproducir al primero en su ser en-sí<sup>12</sup>. Claramente Lukács afirma que

“en el reflejo de la realidad, como condición para el fin y los medios del trabajo, se consuma una separación, una disociación del hombre respecto de su entorno, un distanciamiento que se manifiesta claramente en la contraposición entre sujeto y objeto. En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una “realidad” propia dentro de la conciencia. Hemos puesto entre comillas la palabra realidad, ya que en la conciencia la realidad es meramente reproducida; surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y –precisamente en términos ontológicos- lo reproducido no puede ser semejante, y aún menos idéntico a lo que reproduce” (Lukács, 2004: 83-84).

Este punto se constituye en uno de los aspectos claves de la separación de la ontología lukacsiana de las perspectivas idealistas, en tanto que en el reflejo de la realidad se realiza una separación del hombre respecto de su entorno, ya que, en la reproducción, como 'realidad' dentro de la conciencia, se distancia de la realidad reproducida, nunca alcanzando, en términos ontológicos, a ser ni semejante ni idéntico a lo que reproduce (Lukács, 2004). Consecuentemente sujeto y objeto existen independientes unos de otros, cabiéndole al primero la posibilidad de reflejar al segundo, por medio de la conciencia, con una aproximación más o menos adecuada, a partir de las modalidades subjetivas del proceso de conocimiento (Infranca, 2005).

Las implicancias de estas afirmaciones nos permiten problematizar la postura que supedita el criterio de verdad a la utilidad del conocimiento y, en estrecha relación, la vinculación de dicha verdad al acuerdo intersubjetivo al interior de una comunidad. En la obra de Boaventura de Sousa Santos esta postura se observa en la recurrente asociación entre la validez del conocimiento y su utilidad, en tanto que la ecología de saberes rechaza la posibilidad de representar la realidad de manera científica, priorizando el conocimiento como intervención sobre dicha realidad. Así, el debate sobre la verdad se disloca hacia el de la credibilidad, siendo el parámetro de validación el tipo de intervención que permite o previene.

Desde los aportes marxistas en general y lukacsianos en particular, la verdad se encuentra en la realidad y, por lo tanto, en la misma están presente los criterios que posibilitan definir si una determinada postura refleja adecuadamente o no a su objeto. Ahora bien, dar cuenta de esta relación entre sujeto y objeto no implica, como tienden a afirmar referentes del campo postmoderno, la total sujeción del primero al segundo, el cual se impone mecánicamente al ser social. Todo lo contrario, dado el carácter fundante del trabajo que apenas enunciamos anteriormente en sus elementos generales, toda actividad implica indisolublemente subjetividad y objetividad, donde si bien la segunda tiene un papel fundante, la conciencia debe poseer un carácter activo, pues como afirma Tonet (2015) la característica decisiva de su auto-reproducción es la producción de lo nuevo y no la producción de lo mismo.

Retomando los aportes de Sánchez Vázquez (1980) en su crítica al pragmatismo, es posible dar cuenta de las implicancias teórico-metodológicas que supone la postura posmoderna y visibilizar la superación propuesta por el marxismo. Al respecto, sostiene que el pragmatismo asocia el conocimiento a las necesidades prácticas y,

en estrecha relación, lo verdadero se reduce a lo útil. Rechazando toda intromisión de elementos teóricos, se privilegia el conocimiento práctico y, por lo tanto, la práctica se basta a sí misma. Así, se observa cómo la verdad queda subordinada a la utilidad, entendida ésta como eficacia o éxito de la acción de los sujetos involucrados en una determinada situación.

El marxismo, prosigue el autor, lejos de negar la práctica y su relevancia en el proceso de conocimiento, sostiene que ésta es el fundamento de la teoría pues no sólo delimita el horizonte del conocimiento, sino que también los conocimientos teóricos responden a necesidades existentes y a anticipaciones que posibiliten influir en su desarrollo. En igual sentido, Lukács (1968) afirma que es tesis fundamental del marxismo la consideración de la práctica como criterio de verdad teórica. Así, en el plano del conocimiento científico la tensión que se recrea se da entre los procesos de antropomorfización y desantropomorfización, donde claramente el pragmatismo en general y Boaventura de Sousa Santos en particular fortalecen la primera de las posibilidades, donde la teoría es justificación de lo existente o de la acción útil que se pretende llevar a cabo.

En síntesis, asumiendo como válidos estos argumentos, se torna imposible adherir a la postura teórico-metodológica que sostiene la “creación” de la realidad en el proceso de conocimiento científico. Por su carácter desantropomorfizador, la ciencia procura captar la procesualidad inherente a la realidad, la reconstruye intelectualmente, mientras que, por su carácter antropomorfizador el trabajo artístico construye su objeto, pues el mismo es resultado de la relación con el sujeto, pues sin este el primero no podría existir.

### **Palabras finales: sobre el carácter pragmático de la crítica posmoderna**

Las páginas precedentes procuraron explicitar algunas posiciones teórico-metodológicas para avanzar hacia una crítica de los postulados epistemológicos de Boaventura de Sousa Santos, autor de referencia en las Ciencias Sociales contemporáneas. Así recurriendo al legado marxiano, pero centralmente a las producciones de Lukács, se sintetizaron aquellos aportes que posibilitan visibilizar los equívocos gnoseológicos del pensador portugués.

Resulta oportuno, como momento final del texto, dar cuenta de una mirada general sobre el significado que las posiciones fundantes de las Epistemologías

del Sur presentan a la luz de la ontología marxista. En tal sentido, y analizando dialécticamente los distintos elementos considerados, resulta pertinente dar cuentas de las implicancias del carácter pragmático de dicha posición intelectual<sup>13</sup>.

Al respecto, tal como se trató de señalar en el desarrollo del trabajo, el rechazo a la pretensión del conocimiento objetivo de la realidad, la equiparación entre verdad y utilidad y la crítica a las implicancias del conocimiento desantropomorfizador sobre la realidad, se vincula a la presencia irracionalista en distintas matrices de pensamiento, donde, nos recuerda Lukács (1966, V1) aparece el énfasis en las vivencias y añadidos por los sujetos como criterio para delimitar la “verdadera” realidad.

Concomitante con esta lógica gnoseológica de construcción del objeto de investigación, la realidad es estudiada de manera fragmentada, en tanto los distintos elementos que entran en consideración en el proceso de conocimiento también tienen en la arbitrariedad subjetiva un aspecto sustancial. La centralidad otorgada a la subjetividad en la creación del método de conocimiento como así también de la realidad que se pretende investigar redundan necesariamente en lógicas gnoseológicas eclécticas y/o relativistas, pues habilita a la construcción de relatos donde, en un mismo proceso se visibilizan y ocultan dimensiones de la realidad y las proposiciones incluidas se articulan a partir de intereses y posiciones individuales o colectivas, desconsiderando el correlato con la realidad investigada.

La construcción de estos relatos, a partir de la negación del carácter desantropomorfizador del conocimiento científico, se nutre, por ejemplo, del discurso literario o del pensamiento cotidiano, los cuales se asumen como verdaderos *per se*. De igual modo, esta lógica epistemológica admite la intertextualidad entre posiciones teóricas antagónicas, entrelazando discursos fragmentados a partir de la necesidad de justificar determinada posición sobre la realidad.

Frente a este panorama teórico, donde la Epistemología del Sur es sólo una de las posiciones que interpela el pensamiento marxista, asumir una postura ontológica, que permite aprehender la realidad en tanto totalidad compleja y contradictoria, posibilita avanzar hacia procesos de conocimientos de la realidad fieles a la regencia de la objetividad, donde la posición de quien investiga es sustancial para pensar y trazar alternativas a la deshumanización que transitamos.

### Notas

- 1| Extraído del objetivo general de la Especialización y curso internacional Epistemologías del Sur, disponible en <https://www.clacso.org/epistemologias-del-sur>
- 2| Al respecto, agrega el autor que “siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es esta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden” (De Sousa Santos, 2018a: 35).
- 3| Afirma el autor que “una de las premisas básicas de la ecología de saberes es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento” (De Sousa Santos, 2010: 53).
- 4| La relación sujeto/objeto es tensionada además por el carácter colectivo de los procesos sociales que son recuperados por las Epistemologías del Sur, razón por la cual se afirma que se altera la relación tradicional de la autoría del conocimiento, pues estos procesos no tendrían un sujeto individualizable (De Sousa Santos, 2018e).
- 5| La mirada compleja del pensador portugués sobre el marxismo queda explícita cuando afirma que “El marxismo es una de las más brillantes reflexiones teóricas de la modernidad, uno de sus más genuinos productos culturales y políticos. Si la modernidad se torna hoy en día más problemática que nunca, el marxismo estará cada vez más cerca del problema que enfrentamos que de la solución que pretendemos encontrar. En consecuencia, hay que distinguir. En el plano epistemológico, el marxismo puede contribuir poco para ayudarnos a recorrer la transición paradigmática” (Sousa Santos, 1998: 36). Análisis críticos se encuentran en Netto (2004), Gonçalves (2011), Paula de Melo (2010) y Freire Barbosa, (2021).
- 6| Para profundizar al respecto, además de la propia obra del pensador húngaro, recomendamos la lectura de Heller (1977), Jung (2007) y Netto (2011).
- 7| Sobre las implicancias del proceso de desantropomorfizador del conocimiento científico, puede consultarse Tonet (2013).
- 8| Analizando la *Estética*, Frederico afirma que el arte “no pretende que su objeto sea confundido con la verdad y, por eso, lleva hasta el fin la afirmación del carácter ficticio de sus obras” (1997: 59).
- 9| Dice Vedda, al respecto “hemos visto que la misión del artista es extraer aquellos momentos de la objetividad en que se hace visible la adecuación de ésta a los hombres; de ahí que aquella máxima idealista según la cual *no hay objeto sin sujeto*, desacertada y perjudicial en el campo del conocimiento científico, resulte válida para el arte. A esto debe añadirse que, en la creación

estética, la objetividad de la estructura de la obra incluye una toma de posición subjetiva: el arte no se limita a fijar un hecho, como lo hace la ciencia; ni subraya unilateralmente, como la ética, la perspectiva del sujeto, sino que procura establecer una coincidencia entre ambas instancias” (2006: 80).

- 10| Uno de los ejemplos planteados por el pensador portugués se refiere al reemplazo de sistemas milenarios de regadío de campos de arroz de diversos países asiáticos por sistemas científicos, con consecuencias negativas para el cultivo (De Sousa Santos, 2018d).
- 11| Para ampliar sobre las discusiones sobre el método en Marx, ver: Duayer, (2019), (2000), Netto (2011), Dussel (1991) y Chasin (2015), entre otros trabajos.
- 12| Sobre esta cuestión, Tertulian afirma que queda “bien establecido que en el proceso de trabajo se crea, por primera vez, una verdadera relación sujeto-objeto: no solamente un objeto frente al sujeto, sino también un sujeto autónomo ante el objeto. La autoconstitución de la subjetividad, el desarrollo progresivo de las aptitudes y capacidades humanas está en relación de la concurrencia con los actos de manipulación y de dominación de la realidad objetiva” (2003: 199).
- 13| El carácter pragmático de la obra de Boaventura de Sousa Santos no es una imputación analítica externa, sino que el mismo autor en varios pasajes de sus producciones se reivindica pragmatista. Al respecto, ver de Sousa Santos (2018a). Tal aspecto también es considerado críticamente en de la Garza Toledo (2020).

## Bibliografía

- Chasin, J. (2015) Marx. Ontología y método. (1a. ed.). Buenos Aires, Herramienta.
- De la Garza Toledo, E. 2020. ¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos. En: Torres, E. Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana (1a. ed., pp.249-263). Buenos Aires, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (1998) De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad. (19a. ed.). Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- De Sousa Santos, B. (2003) Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. (3a. ed.). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- De Sousa Santos, B. (2006) Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). (1a. ed). Buenos Aires, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2007) La Universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad. (4a. ed.). Bolivia, CIDES-UMSA, ASDI y Plural editores.
- De Sousa Santos, B. (2010) Descolonizar el saber, reinventar el poder. (1a. ed.). Uruguay, Trilce/Udelar.

- De Sousa Santos, B. (2011) Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, 16 (54), 17-39.
- De Sousa Santos, B. (2014) Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En: de Sousa Santos, B. y Meneses, M. P. (eds.). Epistemologías del Sur Perspectivas (1a. ed., pp. 21-66). España, Akal.
- De Sousa Santos, B. (2018a) Un discurso sobre las ciencias 1997/1998. En: Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas (1a ed., pp. 31-71) Buenos Aires, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2018b) El Norte, el Sur y la utopía. En: Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas (1a ed., pp. 147-227) Buenos Aires, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2018d) Las ecologías de saberes. En: Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas (1a ed., pp. 229-266) Buenos Aires, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2018e) Introducción a las Epistemologías del Sur. En: Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas (1a ed., pp. 303-342) Buenos Aires, CLACSO.
- De Souza Martins, J. (1982) Sobre o modo capitalista de pensar. (1a. ed.). San Pablo, HUCITEC.
- Duayer, M. (2019) Marx: el método de la economía política como crítica ontológica. Revista Eleuthera, 21, 91-105.
- Dussel, E. (1991) La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse. (1a. ed.). México, Siglo XXI ediciones.
- Escorsim, L. (2011) O conservadorismo clássico: Elementos de caracterização e crítica. (1a. ed.). San Pablo, Cortéz.
- Frederico, C. (1997) Lukács. Um clássico do século XX. (1a. ed.). San Pablo, Moderna.
- Freire Barbosa, G. (2021) As flores imaginárias de Boaventura de Sousa Santos. Recuperado el 01 de marzo de 2021, de <https://lavrapalavra.com>
- Gonçalves, M. B. (2011) Boaventura de Sousa Santos e a "Pósmodernidade de Contestação": Algumas notas marxistas. Aurora, 5 (8), 1-17.
- Heller, A. (1977) Sociología de la vida cotidiana. (1a. ed.). Barcelona, Península.
- Infranca, A. (2005) Trabajo, individuo e historia. El concepto de trabajo en Lukács. (1a. ed.). Buenos Aires, Herramienta ediciones.
- Jung, W. (2007) Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács. En: Infranca, A. y Vedda, M. György Lukács. Ética, estética y ontología (1a. ed., pp. 85-102). Buenos Aires, Colihue.

- Lander, E. (2011) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En: Lander, E. (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (1a. ed., pp.4-22). Buenos Aires, CLACSO.
- Lessa, S. (2000) Lukács: El método y su fundamento ontológico. En: Borgianni, E. y C. Montaña. Metodología en servicio social. Hoy en debate (1a. ed., pp. 199-228). San Pablo, Cortez Editora.
- Löwy, M. (2000) ¿Qué es la sociología del conocimiento? (1a. ed.). México, Fontamara.
- Lukács, G. (1958) La crisis de la filosofía burguesa. (1a. ed.). México, Siglo XXI.
- Lukács, G. (1966) Estética. Tomo I y III. (1a. ed.). Barcelona, Grijalbo.
- Lukács, G. (1968). El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. (1a. ed.). México, Grijalbo.
- Lukács, G. (1969) Prolegómenos a una estética marxista (Sobre la categoría particularidad). (2a. ed.). Barcelona, Grijalbo.
- Lukács, G. (1981) Marx y el problema de la decadencia ideológica. (1a. ed.). México, Siglo XXI.
- Lukács, G. (2004) Ontología del ser social: el trabajo. (1a. ed.). Buenos Aires, Herramienta ediciones.
- Lukács, G. (2018) Para a Ontologia do Ser Social, Tomo II. (1a. ed.). Maceió, Colectivo Veredas.
- Marx, C. (1974) Introducción general a la crítica de la economía política/1857. (21a. ed.). México, Siglo XXI.
- Marx, C. (2009) El capital. (1a. ed.). Buenos Aires, Siglo XXI.
- Meneses, M. P. y Bidaseca, K. (2018) Introdução: As Epistemologias do Sul como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas. En. Meneses, M. P. y Bidaseca, K. Epistemologías del sur (1a. ed., 11-21). Buenos Aires, CLACSO.
- Mignolo, W. (2011). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial En: Lander, E. (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (1a. ed., pp. 34-51). Buenos Aires, CLACSO.
- Netto, J. P. (2004) Marxismo Impenitente: Contribuição à História das Idéias Marxistas. (1a. ed.). San Pablo, Cortez.
- Netto, J.P. (2011) Trabajo Social: Crítica de la vida cotidiana y método en Marx. (1a. ed.). La Plata: CATSPBA.
- Paula de Melo, M. 2010. Boaventura de Sousa Santos e antimarxismo: algumas notas. Revista HISTEDBR On-line, 39, 297-315.

- Quijano, A. (2011) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En: Lander, E. (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (1a. ed., pp. 122-151). Buenos Aires, CLACSO.
- Sánchez Vázquez, A. (1980) Filosofía de la Praxis. (3a. ed.). México, Grijalbo.
- Tertulian, N. (2003) Georg Lukács. Etapas de seu pensamento estético. (1a. ed.). San Pablo, Unesp.
- Tonet, I. (2010) Pluralismo metodológico: un falso camino. Revista de Trabajo Social Plaza Pública, 3 (3), 1-24.
- Tonet, I. (2013) Método Científico uma abordagem ontológica. (1a. ed.). Maceió, Instituto Lukács.
- Tonet, I. (2015). "La Crisis de las Ciencias Sociales". En: Cañizares, B. Z.; Gianna, S. D. y Mallardi, M. W. (Orgs.) Trabajo, ontología y ciencia. Aportes necesarios en la batalla de ideas contemporáneas (1a. ed., pp. 7393). La Plata, Dynamis.
- Vedda, M. (2006). La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista. (1a. ed.). Buenos Aires, Gorla.
- Vedda, M. (2013) Posição teleológica e a posição estética: sobre as interrelações entre trabalho e estética em Lukács. En Vaisman, E. y Vedda, M. (organizadores) Lukács Estética e Ontologia (1a. ed., 273-289). São Paulo; Alameda.