



**USAC**  
TRICENTENARIA  
Universidad de San Carlos de Guatemala

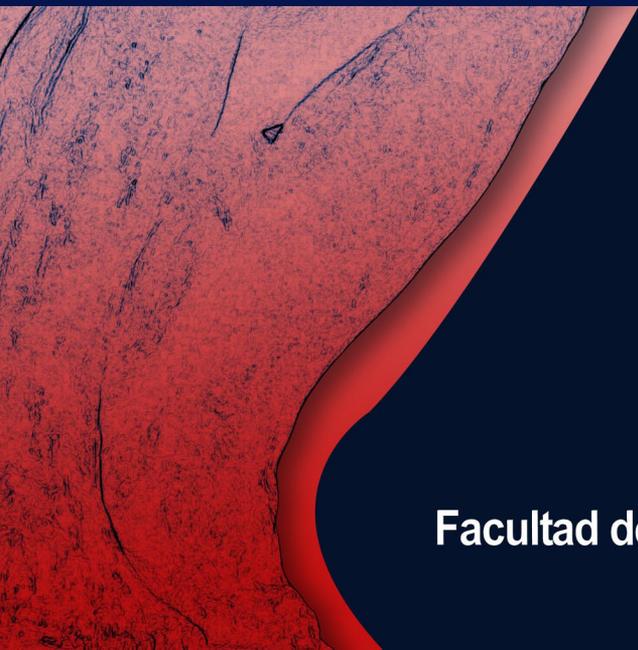
No. 2, del año 5, de 2018

Departamento de Filosofía



# Reflexiones Filosóficas

*Revista Virtual*



Facultad de  Humanidades

# REVISTA VIRTUAL

## DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Año 05, Número 02, de 2018

### Departamento de Filosofía

Correo electrónico: departamentofilosofia@usac.edu.gt  
Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12,  
Guatemala, Guatemala, C.A.

### Departamento de Relaciones Públicas

Correo electrónico: relacionespublicasfahusac@gmail.com  
Teléfono: 2418-8613  
Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12,  
Guatemala, Guatemala, C.A.

### Autoridades

M.A. Walter Ramiro Mazariegos Biolis  
Decano

M.A. Erbin Fernando Osorio Fernández  
Vocal Primero

Dra. María Teresa Gatica Secaída  
Vocal Segunda

Lic. Francis Ramón Polo Sifontes  
Vocal Tercero

Profa. Josseline Paola Barrera  
Vocal Cuarta

Profa. Sara López Eguizabal  
Vocal Quinta

Dra. Iliana Cardona de Chavac  
Secretaria Académica

M.A. Zonia Williams  
Secretaria Adjunta

### Consejo Editorial

Claustro del Departamento de Filosofía

Consejo Editorial  
Facultad de Humanidades  
Coordinadora Licenciada Nancy Franco

### Equipo Editorial

Dra. Elba Marina Monzón Dávila de Barillas  
Coordinación / Edición

Licda. María Ileana Álvarez Mazariegos  
Diseño y Diagramación

Los artículos publicados en esta edición son responsabilidad de los autores.

# Índice

## Artículos de Filosofía

- 04 Diferencia entre el concepto de existencia entre Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger
- 13 ¿Cuál es el origen del conocimiento?
- 20 Eurocentrismo y periferia
- 34 El cuerpo-sujeto comparece ante el Mundo como Problema Fenomenológico
- 43 Filosofía como liberación en Ellacuría y Dussel
- 50 La Sensibilidad Estética y la Existencia

# Diferencia entre el concepto de existencia entre Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger

**Alejandro de León Cardoza**

El existencialismo es una corriente filosófica que plantea entre otros enunciados, que la existencia precede a la esencia y esto tiene profundos efectos al momento de realizar la comprensión de la así llamada naturaleza humana.

En este documento se va a realizar primero la descripción del concepto de existencia en cada uno de los filósofos escogidos: Jean-Paul Sartre y Martín Heidegger, y luego se enfocará en la diferencia entre ambos.

## **El concepto de Existencia en Sartre:**

Jean-Paul Sartre, impartió una conferencia en París, en 1945, en el Club Maintenant, fue "El Existencialismo es un humanismo". Según él, no deseaba que fuera publicada pero una vez que la editorial lo hizo se ha vuelto una de sus publicaciones más leídas por su comprensibilidad, a diferencia de su obra *El ser y la nada*, que es considerada más difícil de leer. En la publicación *El existencialismo es un humanismo* se encuentran afirmaciones que hacen comprender su concepto de existencia, así como en su obra *El ser y la nada*, a continuación cito extractos que permiten ir encontrando su concepto sobre la existencia:

“¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho.

Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.

“Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”.

“Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera”.<sup>1</sup>

Con estos extractos, Sartre permite comprender que el hombre se hace a sí mismo, y que su existencia precede a su esencia, siendo que es nada (aspecto en el que no se profundizará en este análisis) y más allá de la imagen que el hombre es, no existe algo más.

Al inicio de su obra *El ser y la nada*, Sartre, establece ciertas ideas que permiten ahondar en la comprensión de su concepto de existencia.

En la introducción, I. La idea de fenómeno, se puede extraer: “Pero, si nos hemos desprendido de una vez de lo que Nietzsche llamaba «la ilusión de los trasmundos», y si ya no creemos en el ser-por-detrás-de-la-aparición ésta se torna, al contrario, plena positividad, y su esencia es un «parecer» que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente,

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *El Existencialismo es un humanismo*, editorial Santillana, Madrid, 1996, pp 22-23.

lo que parece. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como es. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal pues es totalmente indicativo de sí mismo”.<sup>2</sup>

Acá, Sartre, enfatiza que lo que parece el ser de un existente, eso es y puede ser estudiado y descrito en tanto que tal. Esto desvanece por completo la posibilidad de la explicación que haya algo o un ser que explique al existente.

En la segunda parte de la obra, en el capítulo I, cuando trata sobre la presencia ante sí, se puede observar que Sartre señala un error sustancialista en Descartes en cuanto al terreno del cogito prerreflexivo pues no pasa de los aspectos funcionales del dudo y pienso, sin llegar a la dialé

ctica existencial, también señala a Husserl como alguien que no fue más allá de la pura descripción de la apariencia y se encerró en el cogito y por ello –dice Sartre- debería ser llamado fenomenista más bien que fenomenológico, y en el caso de Heidegger, quien queriendo evitar el fenomenismo de la descripción, aborda directamente la analítica existencial sin pasar por el cogito, privando al *dasein* de la dimensión de la conciencia, y dota a la realidad humana de una comprensión de sí a la que define como un proyecto extático de sus propias posibilidades; y se pregunta Sartre ¿Qué sería una comprensión que, en sí misma no fuera conciencia (de) ser comprensión?, dice Sartre que este carácter extático de la realidad humana recae en un en-sí cosista y ciego si no surge de la conciencia de *ék-stasis*.<sup>3</sup>

Es así como Sartre deja expresado su concepto de que la existencia no es un mero aparecer de la esencia y es lo que precede a la esencia. Además es notorio como elabora la concepción del ser humano como un para-sí, es un existente que su ser lo construye con lo que han hecho de él.

2 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, editorial Altaya, Madrid, España, 1993, pp 15-16.

3 *Idem*, pp107-108.

## El concepto de Existencia en Heidegger:

En su obra Carta sobre el Humanismo, Heidegger le responde a Jean Beaufret, que se encontraba en París en el año 1946.

En su inicio hay una nota (de la 1ª. Edición de 1949) que dice: “lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el “instante” de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.”<sup>4</sup>

En el texto, se encuentran afirmaciones de Heidegger que dan cuenta del pensamiento que tenía con respecto al ser, la esencia, y la existencia. Se transcribe a continuación un párrafo de la carta que lo manifiesta.

“Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no

4 Martín Heidegger, Carta sobre el Humanismo, Alianza Editorial, Madrid, España, 2001, pp 10.

se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es l'engagement par l'Étre pour l'Être (el compromiso por el Ser para el Ser).<sup>5</sup> Y también: "Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar. El pensar no es sólo l'engagement dans l'action para y mediante lo ente, en el sentido de lo real de la situación presente. El pensar es l'engagement

mediante y para la verdad del ser. Su historia nunca es ya pasado, sino que está siempre por venir. La historia del ser sostiene y determina toda condition et situation humaine. Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar".<sup>6</sup> Hasta acá se puede notar que Heidegger expresa que el ser es originario a la esencia y el llevar a cabo o sea la manifestación en el ente es la ex-sistencia.

### **Y todavía Heidegger expresa en su carta:**

"Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al

---

5 Idem, pp 11-14.

6 Idem, pp 15.

hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal. La «pregunta por el ser» sigue siendo siempre la pregunta por lo ente. La pregunta por el ser no es en absoluto todavía lo que designa ese título capcioso: la pregunta por el ser. Incluso cuando con Descartes y Kant se torna «crítica», la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser. Pues, efectivamente, toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser”.<sup>7</sup>

Más adelante, en su carta, Heidegger, establece que el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto existencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser. Heidegger, sostiene que el concepto de existencia deviene del ser, de esta manera lo esencial del ser humano, del ser-ahí –el Dasein– es el ser. Esto va en dirección opuesta a lo que Sartre ha manifestado. Luego, Heidegger va a plantear que el ser humano, no es solo un ser vivo con lenguaje:

“Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.

Y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como existencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia. Sin embargo, la dimensión no es eso que conocemos como espacio. Por el contrario, todo lo que es espacial y todo espacio-tiempo se presentan en eso dimensional que es el ser mismo.

<sup>7</sup> Ibidem, pp 39-41.

El pensar atiende a estas relaciones simples. Les busca la palabra adecuada en el seno del lenguaje de la metafísica y de su gramática, transmitido durante largo tiempo. Pero, suponiendo que un título tenga alguna importancia, ¿se puede seguir llamando humanismo a ese pensamiento? Está claro que no, puesto que el humanismo piensa metafísicamente. Está claro que no, si es que es existencialismo y defiende la tesis expresada por Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (precisamente nosotros estamos sobre un plano donde hay solamente hombres) (*L'Existencialisme est un humanisme*) (El Existencialismo es un humanismo). Pensando esto desde la perspectiva de Ser y tiempo habría que decir: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être* (precisamente nosotros estamos sobre un plano donde hay principalmente el Ser). Pero ¿de dónde viene y qué es el plan? *L'Être et le plan* son lo mismo. En Ser y tiempo (p. 212) se dice precavidamente y con toda la intención: *il y a l'Être, esto es, «se da» el ser. El francés il y a traduce de modo impreciso el alemán es gibt, «se da». Porque el «es» impersonal alemán que «se da» aquí es el propio ser. El «da» nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser*.<sup>8</sup> Heidegger, expresa su posición que la existencia es lo ente del ser humano y en el le va su ser.

Es notorio que tanto Sartre como Heidegger tienen diferencias en sus conceptos sobre el Ser. Sartre, va en la dirección de ubicar al ser humano como un para-sí, y deja a un lado o no considera los aspectos que para Heidegger van a ser importantes y representativos de la trascendencia del Ser y además de la existencia no únicamente del ser humano sino del ser denominado como Dios. Heidegger va a considerar a la existencia como un aspecto que no es unitario o que esta sólo, sino va en relación íntima a la llamada verdad del ser, ya que el ser manifiesta la esencia, sin ser propiamente ésta, y además hay varias expresiones del ser que se encuentran en la ex-sistencia, en el carácter de arrojado que tiene el *dasein*.

---

8 *Ibidem*, pp 43-45.

Por lo anterior, queda claro que para Sartre la existencia es lo precedente, lo que permite comprender su condición de para-si, que el ser humano presenta y en su condición de proyecto llega a ser.

En el caso de Heidegger, la existencia no es so la, sino la manifestación de la esencia, de la verdad del ser, puesto que el ser manifiesta la esencia y es el ser lo prioritario, ya que el ser es lo que ha sido olvidado y por eso la metafísica ya no lo dice como se hace necesario ahora investigarlo para dar cuenta de él y de su propiedad de arrojado en la existencia donde como ser-ahí (dasein) esta-en-el-mundo. Por lo tanto la existencia es la manifestación de la esencia que el ser a su vez ha manifestado.

## BIBLIOGRAFIA

1. Martín Heidegger, Carta sobre el Humanismo, Alianza Editorial, Madrid, España, 2001.
2. Martín Heidegger, Ser y Tiempo, editorial universitaria, colección el saber y la cultura, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Chile, 1997.
3. Javier Bengoa Ruiz de Azúa, De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Biblioteca Herder, Barcelona, España, 1992.
4. Luis Fernando Moreno Claros, Martín Heidegger, editorial EDAF ensayo, Madrid, España, 2001.
5. Jean-Paul, El existencialismo es un humanismo, editorial Santillana, Madrid, España, 1996.
6. Jean-Paul Sartre, El ser y la nada, editorial Altaya, Barcelona, España, 1993.
7. Jean-Paul Sartre, Verdad y existencia, obra postuma, texto establecido y anotado por Arlette Elkaïm-Sartre, Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1996.
8. Antonio Gorri Goñi, Jean-Paul Sartre, Un compromiso histórico, editorial Anthropos, Barcelona, España, 1986.

## ¿Cuál es el origen del conocimiento?

Gilberto Efraín Bolaños González

### Introducción

El presente trabajo tiene por objeto abordar el problema del conocimiento a través de una obra que ha marcado la historia de la humanidad, esta obra lleva por título “La Crítica de la Razón Pura” de Immanuel Kant, que como dice Hessen; “Toda su filosofía está dominada por la tendencia a mediar entre el racionalismo de Leibniz y Wolff y el empirismo de Locke y Hume.”

La orientación crítica que el empirismo inglés había iniciado, reconociendo y señalando a la razón los límites del mundo humano; se convierte en la obra de Kant en un hito decisivo de la historia de la filosofía. El objetivo propio de Kant es la creación de una filosofía esencialmente crítica, en la cual la razón humana, llevada ante el tribunal de sí misma, deslinda de un modo autónomo sus confines y sus posibilidades efectivas. Este objetivo es el de racionalismo que se proponga, en primer lugar, la elaboración del concepto mismo de la razón. Kant identifica este racionalismo con el iluminismo; y en realidad, el concepto de la razón a que él llega está en la línea de aquella elaboración que había comenzado con Hobbes y que el iluminismo había aceptado de Locke: o sea, en la línea que ve en la razón un órgano autónomo y eficaz para la guía de la conducta humana en el mundo pero no una actividad infinita u omnipotente, que no tenga límites ni condiciones.<sup>1</sup>

### La crítica de la razón pura

En esta obra famosa Kant trata del conocimiento matemático y científico e intenta justificar la objetividad de éste frente al empirismo de David Hume. Y lo hace proponiendo su “revolución copernicana”, o sea, la tesis de que los objetos se adecuan al espíritu, y no a la inversa. Los objetos se nos aparecerán siempre

---

<sup>1</sup> Abbagnano, 1994.

de cierto modo porque la estructura de la sensibilidad y del espíritu humano es constante. Por eso podemos formar juicios científicos universales que valen no sólo para la experiencia actual, sino para toda experiencia posible: De este modo queda justificada la ciencia newtoniana a pesar de las disolventes tendencias del empirismo. Pero de esta posición se sigue que los conceptos puros del entendimiento no nos permiten aprehender las cosas en sí mismas con independencia de su modo de aparecernos, ni tampoco las realidades suprasensibles.<sup>2</sup>

Kant encabeza su estudio con el título “La doctrina trascendental de los elementos”, pues busca dar a entender aquí la cognición humana. Que para Kant consta de dos elementos; uno sensible y el otro intelectual, por lo que divide la doctrina trascendental de los elementos en dos partes: La estética trascendental, que trata de lo sensible y la lógica trascendental, que trata de la parte intelectual.

La Estética trascendental trata de la parte sensible de la cognición, está dedicada a determinar los elementos a priori de la sensibilidad. En los primeros párrafos Kant habla de estas dos facultades y cómo se relacionan con los objetos. A través de la sensibilidad, los objetos nos son dados; a través del entendimiento son pensados. Ésta distinción, hace que la sensibilidad sea una facultad receptiva, y el entendimiento una espontánea. Entonces podemos decir que lo que determina que algún objeto sea dado no es nuestra voluntad sino condiciones en el mundo ajenas a nosotros. Sin embargo, una vez dado un objeto, el acto de pensarlo surge espontáneamente en nosotros. La sensibilidad se relaciona con el objeto de forma inmediata, directa, mientras que el entendimiento está en contacto con el objeto de forma mediata o indirecta. Como resultado, la relación de la sensibilidad con el objeto produce intuiciones mientras que el entendimiento produce conceptos. Estas intuiciones y conceptos, para Kant, son representaciones. Las

---

2 Copleston, 1996

formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras son el espacio y el tiempo; los cuales no son, pues, conceptos ni cualidades de las cosas, sino condiciones de nuestra intuición de ellas. Kant habla de estas dos formas como sentidos; el espacio es nuestro sentido externo, a través del cual representamos objetos fuera de nosotros, y el tiempo es el sentido interno, es decir, intuimos nuestros estados mentales en función de relaciones temporales. Los dos tienen su debido ámbito; el tiempo no puede ser intuido como algo exterior y el espacio no puede ser intuido como algo dentro de nosotros. Entonces, el caótico flujo de datos percibidos por la sensibilidad, para que haya una representación de un objeto, debe ser ordenado por el sujeto, es decir; ordenados en el espacio y el tiempo. Este ordenamiento es a priori, lo aporta el sujeto por la estructura de su mente.

Kant dice que el espacio y el tiempo son empíricamente reales pero trascendentalmente ideales. Al decir que son empíricamente reales, se refiere a que existen independientemente de nosotros, mismo sentido en que dice que los noúmenos, son reales, Kant afirma la realidad de los noúmenos, no son ilusorios, es sólo que no podemos tener conocimiento de algo tal y como es en sí mismo. Lo mismo sucede con el espacio y el tiempo. Son empíricamente reales pero a la vez trascendentalmente ideales. Por lo que los objetos que conocemos son meras apariencias: fenómenos.

Luego encontramos la Lógica trascendental, donde trata del elemento intelectual de la cognición. El cual, según Kant, consta de dos partes: La Analítica y La Dialéctica. En la Analítica Kant habla de los conceptos a priori del entendimiento que, junto con el espacio y el tiempo, posibilitan todo conocimiento. Para Kant, las categorías del entendimiento no nos representan las condiciones bajo las cuales los objetos son dados en la intuición; por tanto pueden sernos objetos aparentes sin que hayan, necesariamente, de referirse a funciones del entendimiento. Kant pregunta por la validez objetiva de las condiciones subjetivas de nuestro pensar. De este modo Kant suponía

la validez de la lógica formal como ciencia a priori de las funciones del entendimiento en sus reglas esenciales de funcionamiento. Pero negaba que tal ciencia constituyese un órgano de conocimiento, es decir, un instrumento para producir conocimientos auténticos. Más aún, esta pretensión la reconoce él como el fundamento de la dialéctica, o sea, del uso impropio o arbitrario de los conocimientos a priori y, por ende, como arte puramente sofística. Kant distingue la lógica trascendental de la lógica general. La lógica trascendental se refiere únicamente a objetos a priori mientras que la lógica general puede referirse indistintamente a cualquier tipo de conocimientos; y más específicamente, propone como problema específico suyo la validez de tales conocimientos: el problema fundamental de la Crítica. La parte de la lógica trascendental destinada a este cometido es la que Kant ha llamado “deducción trascendental” y en ella ve Kant “el problema más difícil de la Crítica” (K. R. K, prólogo A XVI).<sup>3</sup>El tema principal de la deducción aquí es la síntesis, esto debido a que las relaciones y predicaciones de los objetos que conocemos no vienen del lado del objeto, es decir, nosotros no nos conformamos a los objetos, sino los objetos se conforman a nuestra manera de saber. Entonces el sujeto constituye, construye o, en otras palabras, sintetiza el conocimiento.

Además, habla del esquematismo, que explica cómo se aplican los conceptos del entendimiento a las intuiciones de la sensibilidad. Acá los conceptos se aplican a objetos que son susceptibles de aparecer en una intuición. Kant dice que los esquemas no son más que determinaciones temporales a priori de acuerdo con reglas. Lo que cualquier intuición y cualquier concepto, sea empírico o puro, tienen en común es el tiempo. El tiempo es el sentido interno en el que toda representación o contenido mental se encuentra. Ahora, el objeto en tanto sensible, con referencia a su modo de afectar a nuestra sensibilidad y aparecer en una intuición, es lo que Kant llama el fenómeno. El mundo que conocemos entonces es el mundo fenoménico. Si los fenómenos son objetos

---

3 Abbagnano, 1994.

sensibles, pareciera que los noúmenos son objetos inteligibles. Sin embargo, Kant no se permite seguir a Platón en este sentido, pues nuestra forma de intuición es forzosamente sensible. Dice Kant; Si por noúmeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noúmeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noúmeno un objeto de una intuición no sensible, entonces admitimos una especie particular de intuición, intelectual, que no es la nuestra y cuya posibilidad no podemos conocer; y éste sería el noúmeno en sentido positivo. En el sentido negativo, lo que tenemos es simplemente el concepto del límite de nuestra sensibilidad.

En cambio, La Dialéctica trata de conceptos que se aplican a objetos que no son susceptibles de aparecer en una intuición, como el alma, el mundo, y Dios. A estos conceptos Kant los llama Ideas y corresponden a la razón, no al entendimiento. El alma es la primera de las ideas de la razón. En cuanto a la idea del alma, las ilusiones que provoca al tratar de emplearla en el razonamiento corresponde a lo que Kant llama la psicología trascendental. La segunda idea proviene de la categoría de la causalidad, la cual se manifiesta en los silogismos hipotéticos, esto expresa es una relación de causa y efecto. La razón teórica, utilizando la categoría de la causalidad, sintetiza este tipo de relación entre los objetos proporcionados por la sensibilidad. Sin embargo, cualquier causa dada es condicionada en el sentido de que puede considerarse como el efecto de una causa anterior. Lo que la razón especulativa busca, es una causa no condicionada, cosa que no sería más que la totalidad de todas las secuencias causales. Esta totalidad de causas es el mundo o cosmos en su totalidad y es la segunda idea de la razón, correspondiendo, dice Kant, a la cosmología trascendental. La tercera idea de la razón proviene de la categoría de la Comunidad, que Kant también llama Reciprocidad. A esta categoría corresponde el silogismo disyuntivo. El tipo de relación que guarda no es causal, es decir, uno no está subordinado bajo el otro como el efecto de una causa, sino que la

relación es recíproca. La relación no es de subordinación sino de coordinación. Kant dice que están pensados como coordinados unos a otros y no subordinados, de tal modo que se determinan uno a otro, no unilateralmente como en una serie, sino recíprocamente, como en un agregado. Lo que la razón especulativa busca, entonces, es la comunidad o agregado más amplio o, en otras palabras, la condición incondicionada de la posibilidad de la existencia de todas las cosas. Esa condición es, en una palabra, Dios. Dios es la tercera idea de la razón, y las ilusiones que esta idea provoca se tratan en la teología trascendental. En cuanto a la idea de Dios, la idea en sí misma no es ilógica, ni tampoco produce antinomias, sin embargo se puede mostrar como inválidos los argumentos que se han hecho para demostrar su validez. Estos argumentos clásicos son el argumento teleológico, el argumento cosmológico y el argumento ontológico.

Lo que Kant hace en esta parte del libro es mostrar las ilusiones que la razón crea al emplearse al margen de la sensibilidad y las trata en tres secciones que se llaman los paralogismos de la razón pura, las antinomias de la razón pura y lo ideal de la razón pura.

### **Conclusión**

Las tres partes fundamentales de La Crítica de la Razón Pura son la Estética trascendental, la Analítica trascendental y la Dialéctica trascendental. A estas tres partes corresponden tres elementos o facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón, que tratan respectivamente de las intuiciones, los conceptos y las Ideas. A pesar de todas las divisiones y secciones que componen el libro, podemos entender el argumento global de la Crítica en términos de una división entre lo que se puede conocer y lo que no. La Estética y la Analítica se juntan para explicar cómo la dinámica entre intuiciones y conceptos produce conocimiento, el conocimiento científico del mundo natural. Por el otro lado tenemos la Dialéctica en la que las Ideas de la razón hacen referencia a objetos fuera de la experiencia y producen ilusiones.

Si únicamente contáramos con la facultad de la sensibilidad, tendríamos diversas percepciones pero no tendríamos conocimiento. Lo que unifica el entendimiento son los objetos dados en la intuición, ubicándolos espacio-temporalmente y relacionándolos en secuencias causales. Esta unificación posibilita el conocimiento. Sin embargo, es un conocimiento parcial y particular. Lo que la razón unifica es el propio conocimiento producido por el entendimiento, relacionándolo bajo principios que forman un sistema. La unidad de este sistema es superior a la que produce el entendimiento porque pasamos de conocimientos particulares a un conocimiento más abarcador de la Naturaleza en general. Es importante, entonces, comprender que la razón no constituye esta totalidad de conocimiento sino que Kant lo plantea como un ideal regulativo; dirige el entendimiento hacia formas cada vez más abarcadoras, aun cuando un fondo último e incondicionado jamás puede alcanzarse.

#### Referencias Bibliográficas:

- Abbagnano, N. (1994). Historia de la filosofía Volumen II. 4th ed. Barcelona: Hora, S.A.
- Copleston, F. (1996). Historia de la filosofía vol. IV. 3er ed. Editorial Ariel, S.A.
- Custodio, S. (2008). Nociones de teoría del conocimiento. 1st ed. Guatemala: Editorial Oscar de León Palacios.
- HESSEN, Johannes. Teoría del conocimiento. Medellín: Cometa, 1996.
- Kant, I. (n.d.). Crítica de la razón pura. 1st ed. Madrid: Luarna.
- Salazar, R. (2017). Historia de la filosofía. 1st ed. Guatemala.
- SÍNTESIS FILOSÓFICA PRINCIPALES CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA. (n.d.). .

## Eurocentrismo y periferia

Hermes Vladimir Batres Osorio

“Estamos viviendo una hora americana” Deodoro Roca

### Introducción

El eurocentrismo representa la cultura de lo único y de la modernidad, la capacidad de universalizar su cultura, deriva del cristianismo, el positivismo y del capital como ideología económica. Como totalidad enajena al sujeto de la periferia, alienado incapaz de contemplar su propia historia, concluye en lo inauténtico. Nosotros nos decantamos por sublimar un pensamiento situado, lo situado es autónomo y responde a su contexto. Entonces, en el centenario de la Reforma universitaria de Córdoba, re-leer y re-pensar el movimiento de jóvenes comprometidos con su propia historia, por una universidad autónoma, democrática y de carácter científico. Es la exaltación del pensar latinoamericano. El olvido de las grandes conquistas de nuestra América Latina, solo se puede explicar por el eclipse eurocéntrico, creador del sistema-mundo universalista. La constitución eurocéntrica como totalidad fue posibilitada fundamentalmente por la metafísica medieval, al justificar la cosmogonía cristiana, principio de la verdad absoluta. En la alta modernidad ilustrada la exacerbación en la fórmula y en los datos, le permiten a Comte estructurar la filosofía positiva, es decir el entendimiento de la realidad desde la ciencia como única fuente de verdad. Entonces la ciencia y la técnica son sinónimos de progreso. Convirtiéndose en el nuevo dogma, el positivismo justifica al capitalismo pues, representan el estado último positivo de la historia. Sin embargo, en lo fáctico, el cristianismo y el positivismo no son antagónicos sino explicaciones complementarias de un sujeto

sujetado. El capital emerge por la acumulación originaria, producida por el saqueo de las riquezas de América. El capital se constituye en la ideología económica, fundamentada en el antivalor del egoísmo. Lo indubitable es entonces, la identidad europea constituida por las verdades absolutas del cristianismo, el positivismo y el capital.

### **1. América Latina: La negación de sus conquistas contra la ignominia**

Bien puede asumirse que nuestra América Latina, es un valle del olvido, se olvida a sí misma, pues la facticidad de su historia es constantemente abortada. La Diégesis indubitable de sus logros, menoscabada por la propia academia. No sin razón, lo hegemónico ha sido efectivo en la construcción enajenante del sujeto transmoderno penetrándolo en todas sus esferas. Entonces, ese sujeto ya no se piensa, piensa como le han dicho que tiene que pensar. Por ello, es común que se asuman eventos ajenos como propios y de manera consuetudinaria son celebrados, porque representan la cultura, lo civilizado y concluyan desvalorizando, negando su propia historia. En efecto, si Leibniz decía, no vivimos en el mejor de los mundos, sino en el mejor de los mundos posibles. Europa dice: “Somos el mejor de los mundos.”Y así lo asumen los distintos frentes de la masa latinoamericana, desde filósofos, docentes, periodistas, y los excluidos sistemáticamente de la educación formal.

Tal como sucedió este año, centenario de la Reforma universitaria de Córdoba. Escasos fueron los medios de comunicación, en los cuales se publicara una nota, un reportaje o alguna entrevista sobre aquel suceso. Pero en esos espacios, no es extraño, ya que representan la ideología capitalista dominante. Así mismo, las facultades de nuestra Universidad de San Carlos y sus distintos departamentos, se mostraron indiferentes, ante tan significativo movimiento estudiantil, cuyos aportes hoy son constituyentes de

la vida democrática y académica san carlista. Y también de las universidades públicas de América Latina. En las facultades de la USAC, no existieron foros en un seno, ni conferencias, o discursos, recordando la gesta de Córdoba. El espacio abierto a la reflexión sobre los avances o retrocesos de la única universidad pública y autónoma del país, a la luz de aquel movimiento reformador fue clausurado. No puede ni debe considerarse agotado en los espacios universitarios. Sobre todo, con las agudas crisis curriculares, la posición capitalista en relación al rol de la universidad pública, el desarrollo de la autonomía universitaria tan dilapidada por los amantes del libre mercado, la eliminación de las humanidades en la educación superior o la misma participación estudiantil en el gobierno universitario.

En todo caso, la Reforma universitaria de Córdoba, representó la descolonización del pensamiento, en aquellos jóvenes libres, revolucionarios, los cuales no deseaban vivir en una realidad alienante. Estaban dispuestos a superarla, en ejercicio de una racionalidad situada, transformaron su porvenir. Entonces más que recordar, la Reforma universitaria de Córdoba, ella misma es una invitación permanente para abrazar su bandera libertaria y pensar nuestra realidad con nuestra autonomía, frente a los grandes problemas producidos por el capitalismo totalitario, expoliador de los recursos naturales del globo.

Por otro lado, en los medios de comunicación se desarrollaron notas, reseñas del mayo francés, ¡Recordar el mayo francés y pasar por alto la Reforma de Córdoba! Está bien para un europeo yuxtaponer su historia, sus interpretaciones frente a la historia de lo colonizado. Pero no para un sujeto latinoamericano. Éste aparente lapsus situacional tiene varias explicaciones, pero una de las principales causas es, la instauración del sistema-mundo eurocéntrico. Tan arraigado lo han hecho en el sujeto latinoamericano, que éste se

piensa como europeo. Aceptar la cultura civilizatoria ha sido siempre la consigna eurocentrista. Lo nuestro, lo situado habrá que olvidarlo para darle espacio a la globalización, a lo universal. Sin embargo, la filosofía con su carácter totalizador reflexivamente también hace objetiva la particularidad, en caso contrario no tendría razón la existencia del sujeto. Nosotros no somos europeos, para pensarnos desde la condición del colonizador. El amor por el conocimiento puede y debe realizarse desde nuestro contexto, ahí radica nuestra historia, nuestros campos epistémicos, nuestra metafísica del pensamiento. La Reforma universitaria de Córdoba fue un hecho sui generis del hombre latinoamericano liberándose de una ignominia, ignominiosa.

a) La Reforma Universitaria de Córdoba

El concepto de universidad fue trasladado de Europa hacia América Latina, por los dos poderes perfilados en la Edad Media occidental. Por una parte la monarquía como sistema gubernamental y por el otro, la iglesia católica como fe y única explicación de la totalidad llamado Dios. En 1918 la universidad de Córdoba, aún era administrada por las formas eclesiásticas de la orden de los jesuitas, una de las más rancias instaladas en nuestra América. Los jóvenes cansados por la configuración despótica de sus autoridades, por la negación de la incorporación de la ciencia a los programas de estudios, las formas arbitrarias de imponer docentes sin llenar calidades mínimas, más las costumbres religiosas, hicieron estallar el movimiento un 31 de marzo de 1918. Aquellos jóvenes estudiantes organizados, demandaban estudiar en condiciones diferenciadas a la ignominia establecida. Los estudiantes exigían entonces, la apertura democrática para elegir a sus docentes y a las autoridades administrativas, más la integración de estudiantes en las juntas directivas para defender sus intereses. Así mismo,

hacían un llamado a todos los hombres libres de Latinoamérica para unirse a su movimiento democrático universitario. El punto más álgido fue el 15 de junio de ese mismo año, Deodoro Roca, el hombre más brillante de la Reforma universitaria, anunciaba el manifiesto Liminar. El mismo inicia:

“La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica” Este llamado para ser entendido necesita de un sujeto comprometido y consiente con su libertad, no lo pueden entender los alienados. Porque para estos, la libertad solo es metafísica, no se desarrolla en la materialidad histórica. Por el contrario, un sujeto consiente, sabe que se está en una situación de negación, asume entonces su libertad, es el sujeto histórico consiente ante la realidad, y tiene la osadía de transformarla. Entonces, el llamado es para aquellos que desean constituir una universidad con un ideal ético, científico, democrático, en donde todos sus miembros tuvieran la misma posibilidad de participación y conocimientos en igualdad de condiciones.

#### **Continúa el manifiesto:**

“Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país con una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana.”

Si un sujeto tiene la capacidad de decir, vengo de una república libre, significa que no está dispuesto a tolerar dependencias, ni imposiciones extranjeras sobre todo si disminuyen sus condiciones, en tanto se es, sujeto. Esto es así por la identificación plena de las circunstancias que no permiten la constitución propia. Es decir, la conciencia autónoma, crítica, siembra la semilla de la duda, cuando se duda emerge lo antagónico, la resistencia. El sujeto admite el compromiso liberacionista. Así en lo factico hay un rompimiento de las cadenas con la monarquía y con la limitada revelación de la verdad que aún sostenían en sí, la clase clerical en la gestión universitaria, era el punto de quiebre para dar paso a un nuevo proyecto, un amanecer de mujeres y hombres dueños de sus posibilidades, se ha derribado el muro del oscurantismo. El principio de inconsciencia que se venía impulsando fue derrotado por la voluntad colectiva. Esta nueva conciencia incorporaba para sí, el no queremos ser súbditos de ninguna monarquía, ni estamos subyugados a su orden feudal.

Habría que decir también, el valor otorgado por el manifiesto a la educación superior, como facultad transformadora de la sociedad, para su constitución se hacía imperativo, una academia iluminadora. Sin sobrevalorar su estatus, los reformistas, bien sabían que su triunfo era solo una conquista. Había aún libertades ausentes, pero la Universidad era la llamada a irradiar la luz del saber verdadero, sobre la sociedad. Había llegado el momento de “vivir la hora americana”. Vaya frase tan promisoría, pues, las universidades estatales del continente, abrazarían esa bandera. Y sus movimientos estuvieron orientados a consolidar la autonomía universitaria. La hora Americana implica entonces una praxis situada en un contexto definido pues, tal como lo afirmaba Sartre “Toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa: el método es un arma social y política (...) la filosofía sigue siendo eficaz mientras se viva

en la praxis que la ha engendrado, que la lleva y que la ilustra.” (Sartre, 1963, pág. 16) Entonces, esa praxis cordobesa, fue un razonamiento con la voluntad de hacer, de liberar, le otorgó otro ser a la universidad de Córdoba, esta no volvería a organizarse con la misma fundamentación, se constituyó en otro tipo de universidad.

La misma Universidad de San Carlos de Guatemala es un reflejo de ello. Tras el movimiento llamado revolucionario de 1944, el 9 de noviembre de ese mismo año, El triunvirato dictaba el decreto doce, en el cual la USAC adquiere su autonomía. A la postre, esa autonomía fue reafirmada por la Asamblea constituyente de 1945, en donde se puede apreciar:

“Artículo 84. La Universidad de San Carlos de Guatemala es autónoma y se gobierna de acuerdo con la ley respectiva y sus estatutos. El Estado contribuirá a asegurar y acrecentar el patrimonio universitario, y consignará anualmente en el presupuesto la partida destinada al sostenimiento de la Universidad.”(Constitución de la República de Guatemala, 1945)

No fue casualidad, que otro movimiento emancipador de las masas, muy nacional por su contexto local y con matices continentales, después de 26 años, retomara el principio de autonomía universitaria, enarbolada en Córdoba, fue la hora americana multiplicándose, insoslayablemente en un pensar situado, con una práctica. Las universidades públicas del continente Americano le han dado el ser a la universidad autónoma, para unos países las manifestaciones sucedieron temprano y para otros no tanto. Lo indubitable es, haberse pensado, salir del sometimiento, transformar la realidad y vamos a sublimar nuestra atomía, sobre la occidentoxicación.

## 2. La centralidad de lo único; el sistema mundo y la periferia

- Probablemente, la centralidad es admitida por los sectores acríticos, como una universalidad del mundo, una ideología totalitaria, en representación del progreso, la vanguardia, lo civilizatorio y lo único. Así Europa se ha erigido, enseñoreándose del mundo. Multiplicando su triunfal capitalismo, estableciendo falsas democracias y mutilando un Estado de bienestar vinculado con los derechos humanos. Otro aspecto de la ideología europea, es la globalización planetaria su imposición cultural, aunque esta solo habilite los sistemas de mercado e instrumentalice la política para sus fines. Lo universal, sinónimo de lo único, comparte supuestos teóricos acabados que se han constituido en totalidad. Creando un sistema articulado a nivel planetario. En donde solo cabría la posibilidad de concebir un sistema-mundo, mundo-sistema. Negando así la pluriculturalidad planetaria. La supuesta universalidad encierra una contradicción en sí misma. Para Locke, la universalidad no existe, sino como concepto para nombrar entes similares, la única posibilidad de la universalidad está en el lenguaje. Es decir, no es posible la universalidad en lo fáctico. En efecto, la cultura como manifestación general de lo humano es una idea universal, pero ello no implica que en cada pueblo, tribu, región, país o continente coexista la misma interpretación cultural. Al afirmarlo olvidan la metafísica infinita de la imaginación y de la razón explicativa. El eurocentrismo al engendrar la asunción cultural de lo único, lo universal y acabado, soslaya la otredad como la periferia, lo marginal, lo subdesarrollado y lo inacabado. Ahí donde se ejerce el poder(centralidad-europea), se manifiesta lo antagónico del pensamiento autónomo(Periferia).

Lipoversky desarrolló un concepto para explicar más o menos lo mismo y la expresión se hace interesante; “Es un rechazo de la llamada occidentización de las sociedades no occidentales. Es una declaración de independencia cultural respecto a Occidente, una declaración orgullosa: Queremos ser modernos, pero no queremos ser vosotros.” (Lipovetsky & Juvin, 2011).

- Ciertamente el eurocentrismo construye una historia universal y un modelo político que lo legitima. Entonces, bien podemos preguntarnos: ¿Cuáles son los fundamentos constitutivos universalistas del eurocentrismo? Para nosotros hay cuatro causas probables:

a) Metafísica medieval, una cosmogonía cristiana.

b) El positivismo, una nueva totalidad.

c) La ideología del capital.

d) Ontología eurocéntrica.

#### **a) Metafísica medieval, una cosmogonía cristiana.**

No hay linealidad en la historia, la filosofía se ha desarrollado dando saltos, primero la filosofía naturalista emprendía una búsqueda de las leyes que ordenaban la materia y establecían el orden de la naturaleza. Al contrario, la génesis de la metafísica fue encontrar los principios de una verdad absoluta, cuyos axiomas no se rigen por lo físico, sus características; lo cosmogónico, lo totalitario y absoluto. Samir, considera la cuestión metafísica durante la edad media; “El carácter fundamental que define al pensamiento medieval es el triunfo de la metafísica, considerada de allí en adelante como sinónimo de filosofía (o de sabiduría). Este carácter vuelve a encontrarse en el helenismo, así como en

las escolásticas cristianas e islámicas posteriores.”(Amin, 1989, pág. 37)La religión judeo-cristiana, en su razón explicativa posiciona al hombre frente a la naturaleza, no como parte de esta, la naturaleza es entregada al hombre, porque el hombre representa la imagen de Dios. A diferencia de la religión hinduista, el hombre no se enfrenta a la naturaleza él es parte de la misma. Entonces, ese orden judeo-cristiana y también árabe-islam constituye al hombre como señor de la tierra y Dios es el señor de la totalidad existente. La metafísica en la edad media del occidente, se caracteriza por una fe religiosa incuestionable de sus preceptos, es la verdad revelada por Dios. Dios era entonces el principio de todo cuanto existe, es el orden del cosmos. La metafísica no ofrece resistencia a la razón cristiana, al contrario, le proporciona una racionalidad legitimadora, pero su aceptación también valida las condiciones sociales como sistema; El establecimiento de un gobierno monárquico, las condiciones desiguales; la pobreza, la riqueza, la fe. Son cuestiones de orden divino. Es la fórmula universalista necesariamente ideológica, la constituye la a-dialéctica y lo absoluto indubitable. Además, la función explicativa de la metafísica utilizaba una racionalidad deductiva, la razón inductiva, distintiva de la ciencia fue siempre menospreciada y oprimida violentamente. Desde luego lo único castra lo otro. Bacon fundador de otro proyecto disruptivo al inicio de la modernidad occidental, presenta el retorno del hombre frente a la naturaleza para incorporar una epistemología de la misma, desarrollo un método y en su explicación negativa del método argumenta:

“Los ídolos del teatro lo constituyen las diversas teorías y sistemas filosóficos que son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales. Lo que Bacon considera falsa filosofía comprende la filosofía sofística, la empírica y la supersticiosa(...), denomina filosofía supersticiosa a la de Platón y su escuela, así como a la de todos aquellos que

mezclan filosofía y teología; tiene como rasgo peculiar el cautivar al entendimiento con sus halagos imaginativos y poéticos".(Sanz Santa Cruz, 2005, pág. 205)

Bacón reconoce la mezcla metafísica-cristiana, en el orden cosmogónico y ya único. Pues cuando la racionalidad inductiva toma fuerza, la metafísica medieval abordaba los límites de la razón para situarse en la inspiración de lo divino y establecer así un orden dogmático.

En suma, la metafísica teología-cristiana constituyó una cosmogonía, un mecanismo totalitario, universalista de la razón deductiva, dogmático, que aceptaba los textos sagrados y enfrentaba al hombre con la naturaleza y el hombre es entonces superior a la naturaleza, la verdad absoluta es establecido por el orden divino. El cristianismo se convirtió en la identidad europea.

#### **b) El positivismo, una nueva totalidad**

La razón inductiva, fue siempre la estructura de la ciencia. Aristóteles tenía una posición preferencial por la observación y la experimentación, pero también se hizo necesario aceptar la especulación como fundadora de las ciencias formales (Matemática y física). La cuestión de la hipótesis se habría espacio para confirmarse o refutarse. Los grandes proyectos de la filosofía moderna de Descartes y Bacon afirmaban lo absoluto de la ciencia para comprender la realidad objetiva. La razón inductiva se emancipaba de aquellos años en que fue violentamente desterrada del sujeto científico. Empero en la alta modernidad ilustrada, la exacerbación por los datos y la formula, mutaban la ciencia en un nuevo dogma. Una nueva totalidad. Como resultado, Augusto Comte, estructuraba la filosofía positiva; la fuente segura de la verdad (Comte, 1875). Lo positivo es entonces, una derivación de la ciencia que permite la comprensión de la realidad. Para Comte solo lo práctico tiene

validez en los tiempos de la Revolución Industrial. Entonces, esta universalidad dice; hay ciencia y técnica, técnica y ciencia. Este nuevo orden también totalitario contiene una fe en la ciencia y la técnica como progreso de la humanidad, es una filosofía de la razón instrumentada y de lo único.

### c) **La ideología del capital**

Como se vio en los párrafos anteriores, si la metafísica fue una racionalidad al servicio de la teológica cristiana e islámica, el positivismo tiene una posición de validez hacia la ideología capitalista, constituido en el motor eurocentrismo. La invasión de América provoca dos factores esenciales para su instalación. La gula expansionista y la acumulación originaria, Marx en su obra *El Capital* tomo I Capítulo XXIV realiza un análisis sobre la el origen del capital. América represento la continuidad de las formas violentas para hacerse de riquezas, en un desarrollo desigual para los despojados. Las conquista y las formas coloniales, son prácticas de las tesis eurocéntricas, nótese como el uso de la fe cristiana, representó una forma civilizatoria que imponía la moralidad cristiana en América. Es decir, el dogma se convierte en universal. Mientras los recurso naturales (oro, plata) son trasladados a Europa como inyectores para la producción industrial. Así fue como el capitalismo se abre al mundo. No en vano, Adam Smith en *La riqueza de las naciones* parte de un antivalor fundacional del capital, parte del egoísmo “No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio.”(Smith). Entonces ese egoísmo para triunfar necesita imponerse como ideología política de lo único, hacia políticas estatales que favorezcan indefinidamente las formas económicas del capital. La ideología capitalista encuentra en el cristianismo la legitimidad antropológica frente a la naturaleza. Para producir necesita arrasar con la naturaleza. (El hombre no es parte

de la naturaleza es superior, se encuentra enfrentado a ella).

### 3. A manera de conclusión: La periferia antagónica

El eurocentrismo, es un culturalismo ideológico, totalitario, como tesis universalista de sus dogmas históricos; El cristianismo fue la primera totalidad, la verdad absoluta, su justificación se desarrolló en la metafísica cosmogónica, cuya incidencia establecía incluso el ordenamiento social. El positivismo es una filosofía también dogmática, con la fe por la ciencia y la técnica en respuesta práctica a los tiempos de la revolución industrial, representa aún una nueva justificación del capitalismo. En lo fáctico, el positivismo no es una superación de la metafísica medieval, ambas son respuestas complementarias a las esferas de un sujeto sujetado. La religión cristiana en la modernidad no tiene problemas con aceptar la ciencia. Se estableció una coexistencia con campos diferenciados. El capital se suma a las verdades anteriores como ideología económica fundamentada en el antivalor del egoísmo. El cristianismo, acompañó la primera globalización con la consigna de civilizar a la barbarie americana. Para su expansión el capital necesita aniquilar el estado de bienestar y reemplazarlo por uno neoliberal. Esto le permite arrasar la tierra en nombre de la producción. El cristianismo faculta al capitalismo frente a la naturaleza, el positivismo valida las acciones del capital en nombre del progreso. Cristianismo, positivismo y capitalismo comparten la verdad absoluta, se articulan para constituir la actual identidad europea. El eurocentrismo entonces, es la modernidad universal y absoluta con la capacidad alienante y enajenante del sujeto. Por otro lado, está la periferia, ahora podemos decir, que tiene la capacidad de fundar otro orden social, político y económico, su finalidad es superar el orden instaurado. El pensamiento autónomo emancipa su conciencia y se da cuenta de que no es la vanguardia europea, sino lo subdesarrollado, le han impuesto un pensamiento, identifica que es la colonia, y está en negación de su ser, de su libertad. Sin embargo, El sujeto ejerce su pensamiento autónomo, vive su contexto, es capaz de superar el

estado de ignominia al que ha sido sometido, es un sujeto crítico, supera la negación desarrollando sus propias ideas.

### **Bibliografía**

Amin, S. (1989). El eurocentrismo, crítica de una ideología. México: Siglo veintiuno editores.

Comte, A. (1875). Principios de filosofía positiva. Santiago, Chile: Imprenta de la librería del Mercurio.

Grondin, J. (2006). Introducción a la metafísica. España: Heder.

Guatemala, C. d. (11 de Marzo de 1945). Constitución de la República de Guatemala. Guatemala, Guatemala.

Hartmann, N. (1961). Introducción a la filosofía. Ciudad de México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

Huntington, S. (2001). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lipovetsky, G., & Juvin, H. (2011). El occidente globalizado, un debate sobre la cultura planetaria. Barcelona, España: Anagrama.

Morin, E. (2006). Complejidad restringida, complejidad racional.

P. Carpio, A. (2,004). Principios de Filosofía. Buenos Aires, Argentina: Glauco.

Sanz Santa Cruz, V. (2005). De Descartes a Kant, historia de la filosofía moderna, . Barañain, Navarra, España: Eunsa.

Sartre, J. (1963). Crítica de la razón dialéctica . Buenos Aires, Argentina: Losada.

## **El cuerpo-sujeto comparece ante el Mundo como Problema Fenomenológico**

Mario Molina C.

Al haber una serie de interpretaciones de lo que es la fenomenología, vamos a realizar un análisis y síntesis, esto fundamentado sobre cátedras de fenomenología, interpretaciones hussérianas y de las traducciones que disponemos de las obras del principal fundador de la fenomenología Edmund Husserl, por último, el termino Epojé en este trabajo, dependiendo de la traducción puede ser escrito en estas distintas formas; Epoche, Epoché, Epoje, Epojé, en este caso se uniformó el termino.

Inicia su argumento Waldenfels (1997), con los términos de mundo de la vida (Lebenswelt) e historia (Geschichte), llegando a su punto culminante cuando menciona la obra de Husserl, La crisis de las ciencias europeas y La fenomenología trascendental, en este punto es donde el trabajo se expande al iniciar el primer inciso, el interes de investigar emerge al analizar el capítulo en sus incisos uno y dos, nos centramos en explicar primero, los puntos importantes del método fenomenológico.

### **Puntos importantes del epoché método fenomenológico de Husserl**

La fenomenología de Husserl en sus puntos más importantes, que a propósito sería la epoché, pero radiándolo son varios aspectos y elementos, entre estos destacan aspectos determinados con el neokantismo, historicismo y la filosofía vitalista, también tiene una reserva de todo apriorismo idealista y someten a severa crítica la interpretación del conocimiento del dogmatismo positivista; por otro lado, apoyará las concepciones existencialistas de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, (Reale, 2016, p.493).

También como punto importante, es el retorno a las cosas mismas, donde la fenomenología no es una ciencia de hechos, sino de esencias, en cuanto el conocimiento de las esencias es una intuición eidética, por ende es un acto universal, las esencias, son conceptos, objetos ideales que clasifican, reconocen y distinguen los actos individuales, son un residuo fenomenológico “epoché”, cuando se han colocado entre dudas nuestras convicciones filosóficas, entonces su finalidad emerge al describir los modos típicos a través de los cuales los fenómenos se presentan a la conciencia, es decir el método central de la filosofía es la epoché o reducción fenomenológica, (Reale, 2016, p.494).

Es importante conocer el origen de las palabras, para así discernir sobre su significado. en La palabra «fenómeno» es ambigua por la correlación esencial entre aparecer y lo que aparece. *FainÒmeuou* significa propiamente «lo que aparece» y, sin embargo, se utiliza preferentemente para designar el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (Husserl, 2011, p.73)

Los modos típicos son los que constituyen las esencias eidéticas, o sea que las esencias son los modos típicos en que aparecen los fenómenos, por ejemplo: no le interesa a la fenomenología la norma moral, más bien le interesa, el porque son morales, se centra en su esencia moral, o en el caso de la religión que no le interesa, sino porque es religión recalca su esencia de religiosidad.

Husserl argumenta que la fenomenología aspira a ser una ciencia con un fundamento estable, dedicada al análisis y a la descripción de las esencia, ya que a través del hecho siempre se capta una esencia, ideas universales; análisis de modos típicos de la conciencia trascendental, esta es la realidad más evidente, es una realidad absoluta, la fenomenología puede ser realista (el primer Husserl) o idealista (el último Husserl) en esta última fase idealista:

Husserl [...] acabará encontrándose con aquella única realidad que está representada por la conciencia: la conciencia trascendental que nulla re indiget ad existendum y que constituye los significados de las cosas, de las acciones, de las instituciones y el sentido del mundo. (Reale 2016, p.495),

Entonces tomando de ejemplo el fundamento anterior, si buscamos el “análisis” de la esencia de Dios, que encontraríamos, tendríamos que despojar de todas las características que el cuerpo-sujeto le ha dado, estas le dan, entonces extrayendo características cuerpo-sujeto, lo que queda es la nada.

Entonces como último punto, la fenomenología en su interpretación del mundo, confirma García-Baró (1999, p.13), se inició como un movimiento espiritual, sin un sistema propio, sin hipótesis, pero con principios metafísicos, buscando la interpretación de la esencia de la realidad.

### **La interpretación de el mundo de la vida**

Al sustentar la unicidad del cuerpo-sujeto, ya que cuerpo al considerarlo independiente al sujeto es una abstracción, pero no es una expresión concreta del mundo, ya que este es sujeto concreto que interactúa con ese mundo, en virtud que no es una dualidad donde los dos están separados, más bien son un unicidad que experimenta la constante interpretación del mundo, y lo enriquece con la subjetividad que existe en esa unicidad, porque “la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad.” (Husserl, 2011, p.35-36).

Atendiendo las consideraciones anteriores, el cuerpo-sujeto como unicidad, se confronta constantemente con el mundo, creando una dialéctica, en esa dialéctica, el cuerpo-sujeto es del que de donde emergen las vivencias, estas se dan en un tiempo; en esta temporalidad, el cuerpo-sujeto trasciende y es cuando el cuerpo-sujeto dice “Yo” tuve tal experiencia, aquí se enfatiza no como algo separado, sino como unicidad (Copleston, 2000, p.381-382)

Se da énfasis también en la dialéctica del cuerpo-sujeto con el mundo, Vázquez: La fenomenología surge en manos de Husserl como una superación tanto del empirismo como del idealismo extremos. «Sujeto» y «mundo» no son para la fenomenología dos substancias, dos cosas en si, independientes la una de la otra como supuso Descartes, sino que «sujeto» y «mundo» aparecen como los dos polos de una misma relación dialéctica. (Vázquez, 1986, p.16)

Por consiguiente, si tomamos la explicación anterior y la expandimos para separar lo circunstancial de lo universal, argumenta, tenemos que se busca no cualquier interpretación, buscamos la mejor interpretación posible, en esta se verá incidida por elementos que existen en el individuo [cuerpo-sujeto] en su interior, que son determinantes a la hora de interpretar, como en el caso de cultura, prejuicios, teorías e hipótesis (Chocón, 2018 1, 00:01:17).

La constitución orgánica del cuerpo-sujeto que esta percibiendo, este estado se supera al reconocer en sí mismo esa subjetividad que alteraría su percepción, en ese instante quedaría superada, claro este argumento lo afirmaría, al superar los anteriores elementos, se busca describir la cosa tal como se da, lo universal de la cosa (Vázquez, 1986, p.28).

Luego surge otro elemento, que vale exponer, si diferentes conclusiones son alcanzadas por dos cuerpo-sujeto, no habría forma de conciliar ambos puntos, a menos que ambos tuvieran o

dialogarán para extraer lo circunstancial y quedarse solamente con lo universal, la diferencia de verdades circunstanciales y universales es “cuando yo estoy diciendo, lo que hace la cosa ser lo que es, ese elemento no cambia, permanece, entonces hay verdades universales y verdades que son circunstanciales.” (Chocón, 2018 2, 00:03:09).

Podríamos verificar la anterior sentencia en el argumento de Husserl: El conocimiento de lo universal es algo singular, es siempre un momento en la corriente de la conciencia; por otra parte, lo universal mismo, que en ello está dado en evidencia, no es algo singular, sino justamente algo universal y, por tanto, algo trascendente en el sentido de ingrediente, (Husserl, 1942, p.67)

Así que, si estos tres elementos fueran suficientes para explicar el mundo, fuera una tarea “discernible”, pero existe otro elemento de vital importancia en este desarrollo, un elemento que no podemos desechar como en los anteriores elementos, y ese elemento es el lenguaje, el lenguaje que se da en una interacción con el otro, para expresar la experiencia perceptiva o mundo vivido, al establecer el lenguaje como una generación de ideas hacia el otro, ya que si podemos describir la cosa tal como se da o lo universal de la cosa en nuestra mente, debemos también expresarlo en el lenguaje.

### **El cuerpo-sujeto por la ciencia se olvida de el mundo de la vida**

Los errores del progreso, que son responsables del olvido del mundo, a esto se debe extraer un re-cuestionamiento metódico dirigido en tres direcciones, la primera dirección, cimentar una perspectiva, es el fundamento de la ciencia, que se ha quedado sin fundamento; la segunda, el sujeto conductor, que la fenomenología trascendental se oriente hacia el sujeto, para visualizar los logros intencionales alcanzados; la tercera, perspectiva unificadora, alcanzar una “perspectiva histórica global” para crear una “pluralidad de mundos particulares” (Waldenfels, 1997, p.43).

A esto conviene destacar la explicación que da sobre el mundo natural: Galileo, en su visión retrospectiva a partir del mundo de la geometría, y a partir de este de todo lo que aparece sensiblemente y es matematizable, hace abstracción de los sujetos como personas con una vida personal, de todo lo espiritual, en cualquier sentido, de todas las peculiaridades personales que se extienden a las cosas en la práctica humana. De esta abstracción resultan las puras cosas corporales, que, empero, como realidades concretas/ ((61)) y en su totalidad, como tema, devienen un mundo. (Husserl, 2008, P.103)

Basado en la anterior idea de naturaleza o mundo de vida, es un mundo cerrado, es decir, solo el ente en su interior experimenta las peculiaridades personales del mundo.

Entonces el cuerpo-sujeto (ente en su corporeidad), tiene sentimientos y experiencia, de el mundo de la vida cotidiana, que va mas allá de las “esferas culturales de la ciencia, la política, el arte y la religión” (Husserl, 2008, p.103), sin embargo la totalidad del cuerpo-sujeto (del ente) tiene una sujeción de la conciencia, recalca que el mundo es “la totalidad del ente, [que] está en dependencia funcional de la conciencia; no es otra cosa que un sistema de polos intencionales en los que se encuentran y verifican de manera unánime las intenciones de los sujetos que experimentan comunitariamente.” (Langrebe, 1963, P.41).

Ahora bien si los errores del progreso, equivalen al predominio de la técnica, donde las ciencias no son la crisis, sino que existe una crisis en las ciencias por ese predominio de la técnica, esta situación también se vio reflejada en la filosofía, durante el Congreso de Filosofía de Paris en 1937, donde la misma filosofía demostró un grado de crisis, mostrando una ausencia de todo compromiso con la sociedad, por lo que hace tiempo ha llevado a la filosofía a una mala reputación, de ser una idea estéril, con una auto justificación en la reflexión sobre su esencia, según afirma (Langrebe, 1987, p.8).

Sobre la base de las anteriores ideas Obviamente, la crisis de las ciencias no es la crisis de su cientificidad, sino que es una crisis de lo que ellas -las ciencias en general- han significado y pueden significar para la existencia humana. Husserl escribe: «La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, la visión global del hombre moderno aceptó estar determinada por las ciencias positivas y con la que se dejó deslumbrar por la prosperidad, procedente de ellas, significó un alejamiento de los problemas que pueden llamarse decisivos para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos». Según. (Reale 2010, p.186),

Todas las ideas anteriores fundamentadas, no dan una respuesta concreta sobre como salir de la crisis, que aún estamos viviendo, no se dio esta respuesta como un factor de certeza o de posibilidad y probabilidad, solo se menciona que debe de haber una serie de reglas que se deben de desarrollar, tal como lo menciona Waldenfels en la cita inferior.

En respuesta a la crisis de racionalidad, persigue aquel mundo de la vida que ofrezca un primer fundamento a todos los mundos de la vida concretos y específicos, unas reglamentaciones definitivas y un horizonte que lo abarque todo y que los lleve mas alla de sus fronteras individuales. Según. (Waldenfels, 1997, p.44-45)

## Referencia Bibliográfica

- Copleston, Frederick S. I. (2000), Historia de la Filosofía Vol. IX De Maïñe De Biran a Sartre, Traducción de José Manuel García de la Mora, Editorial Ariel, S. A., Barcelona España
- García-Baró, Miguel (1999), Vida y mundo. La practica de la fenomenología, Editorial Trotta, S.A, Madrid España
- Husserl, Edmund (2008), La crisis de las ciencias europeas y La fenomenología trascendental, Traducción y Estudio preliminar Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires Argentina
- Husserl, Edmund (2011), La Idea de la Fenomenología, Introducción, traducción y notas de Jesus Adrian Escudero, Herder Editorial, S. L., Barcelona España
- Husserl, Edmundo (1942), Meditaciones Cartesianas, Prólogo y traducción de José Gaos, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México D.F. México
- Landgrebe, Ludwig (1963), El Camino de la Fenomenología El problema de una experiencia originaria “Der Weg der Phanomenologm. Das problem einer ursprunglichen erfahrung 1ª edic. 1963”, Traducción de Mario A. Presas, Editorial Sudamericana S.A., Buenos Aires Argentina.
- Landgrebe, Ludwig (1987), La Filosofía Actual “Philosophie der Gegenwart, 1952”, Traducción de Norberto Silvetti Paz, Revisada por Alberto Rosales, Monte Avila Editores C.A., Caracas Venezuela.
- Reale, Giovanni / Antiseri, Dario (2010), Historia de la Filosofía III Del Romanticismo a nuestros días Tomo 2 De Nietzsche a la Escuela de Frankfurt, Traducción de Juan Andrés Iglesias,

Maria Pons Irazazábal y Antoni Martínez Riu, Herder Editorial, S. L., Barcelona España

Reale, Giovanni / Antiseri, Dario (2016), Historia del Pensamiento Filosófico y Científico Tomo 3 Del Romanticismo hasta Hoy "Il Pensiero occidentale dalle origini ad oggi, Tomo III" 1983, Traducción de Juan Andrés Iglesias, Herder Editorial S.L, Barcelona España.

Vázquez, Juan (1986), Lenguaje, Verdad y Mundo Modelo fenomenológico de análisis semántico, Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda., Barcelona España

Waldenfels, Bernhard (1997), De Husserl a Derrida, Introducción a la fenomenología "Einführung in die Phanomenologie", Traducción de Wolfgang Wegscheider, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona España

### **Referencia Electrónica (formato \*.url)**

Beyer, Christian, "Edmund Husserl", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/>>. ISSN 1095-5054, doi:N/D

### **Referencia Electrónica (formato \*.mp3)**

Chocón Tun, José Gutberto (2018 1), Cátedra 007 02 F236 Fenomenología 20180806

Chocón Tun, José Gutberto (2018 2), Cátedra 007 02 F236 Fenomenología 20180820

## Filosofía como liberación en Ellacuría y Dussel

Miguel Say García

### Invitación a la búsqueda de liberación desde la filosofía misma

Dedicarse a la filosofía es una actividad liberadora. Frase que mencionan los estudiosos de esta ciencia en sus tertulias. Es, pues, una idea generaliza. Pero la pregunta es, ¿realmente la filosofía es liberadora?, como estudiante, estudioso, profesor o aficionado de la filosofía ¿me estoy liberando?, si es así, ¿de qué me estoy liberando? Las preguntas se colocan sobre la mesa para la reflexión.

La filosofía como liberación que se presenta en este artículo está basado en el pensamiento de los autores: Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel. Ellacuría forma parte de los pensadores iniciadores de la filosofía de la liberación latinoamericana, él dio su vida, mejor dicho fue callado, silenciado y vilmente asesinado, por llevar a cabo una labor intelectual filosófica y teológica a la luz de la realidad de los más excluidos, oprimidos. El texto más corto y muy conocido de Ellacuría es el que se titula: *Filosofía, ¿para qué?*

Uno de los capítulos que desarrolla el autor es la *filosofía como principio de desideologización*. Ellacuría se pregunta ¿Es la filosofía principio de ideologización o es la filosofía principio de desideologización?, ¿es la filosofía una premeditada escapatoria de la realidad que, aun en el mejor de sus intentos solo sería capaz de cambiar la superficie de las ideas, para evitar el cambio de la realidad? El pensar humano está condicionado, y sólo una consideración crítica de todos los condicionamientos puede dar paso a un proceso de liberación y de racionalización del pensar humano.<sup>1</sup>

La desideologización de la filosofía según Ellacuría, se desarrolla desde dos formas: la duda y la negación. Además enfatiza, la filosofía mientras sea creativa y no *meramente repetitiva*, el peligro

<sup>1</sup> Ellacuría, Ignacio. *Filosofía, ¿para qué?* Abra No 11. P.49-48. En escritos Filosóficos III. UCA, Editores, San Salvador, 2001. .

de convertirse en ideología es menor, porque cuando crea y afirma es en sí misma crítica, se aproxima a la realidad.<sup>2</sup> La filosofía de la liberación pretende esa búsqueda, es *“la filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica (o al menos lo será en menor medida)”*.<sup>3</sup> La búsqueda es esa, conocer un sistema de pensamiento alejado de la ideologización.

### Consideraciones sobre la historia de la filosofía

¿Por qué el interés de partir desde el pensamiento del filósofo Enrique Dussel? Pues es el filósofo que en sus textos realiza una revisión y una crítica a la Filosofía misma, apegándose a la crítica ya realizada por Ignacio Ellacuría.

En el estudio de las culturas y el acercamiento a las civilizaciones antiguas, Dussel afirma:

*“La Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, ante el futuro de liberación. Desde la periferia geopolítica, [...] apareció el pensamiento presocrático en la actual Turquía o en el sur de Italia y no en Grecia”*.<sup>4</sup> Recordemos entonces a los llamados filósofos Milesios: Tales, Anaxímenes, Anaximandro; Heráclito de Éfeso; Pitágoras de Samos; Demócrito, Protágoras de Abdera. Ellos vivieron en las costas de Asia Menor. Asimismo, Parménides, Zenón, son de Elea, Sur de Italia.

Además, otra revisión del origen de la filosofía como actividad intelectual, según las investigaciones de Dussel, es que, el pensar del Medioevo y de los Modernos, son pensadores que nacieron en lugares fuera del centro Europeo. *“El pensar medieval emerge desde*

2 Ibid. Pág. 13.

3 Dussel, Enrique. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América, Colombia, 1996. Pág. 21

4 Ibid. Pág. 15

*las fronteras del imperio; los padres griegos son periféricos, e igualmente los latinos. Ya en el renacimiento carolingio la renovación viene desde la periférica Irlanda. De la periférica Francia surge un Descartes, y desde la lejana Königsberg irrumpe Kant.*"<sup>5</sup>

Es, pues, un acercamiento al origen de la filosofía como actividad liberadora que emergió de pensadores habitantes de regiones periféricas.

### **Por qué nuestro fundamento en la filosofía de la liberación**

Cuando se adentra en la filosofía latinoamericana, se comienza a conocer pensadores que buscan hacer una filosofía propia y auténtica. Se conoce, además, pensadores como Salazar Bondy que afirma contundentemente que en Latinoamérica no se puede hacer filosofía. Pero aquellos que tienen esperanza en la construcción de una filosofía propia como Miró Quezada, Leopodo Zea, ellos son los precursores de una auténtica filosofía latinoamericana. Y más aún, la corriente filosófica que fundamenta y construye una filosofía desde el oprimido, desde la periferia, es precisamente la filosofía de la liberación. Es por eso que, nuestra necesidad de búsqueda de liberación encuentra fundamento filosófico y teórico en el pensamiento de Ellacuría y Dussel.

Pero, simultáneamente, al nacimiento de filosofía de la liberación, saltan respuestas que invalidan esta filosofía, ante estas consideraciones, Dussel afirma: "*la Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente "Pensamiento latinoamericano", ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos*"<sup>6</sup> Es en ese contexto donde nace y se construye este pensar y su propuesta se fundamenta en una ética, una antropología, una metafísica, una política.

---

5 Ibid. Pág. 16.

6 Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Declée. España 2001. Págs. 442.

La filosofía de la liberación, es la que “...tenga que abrirse al pueblo, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos, porque ahí está lo nuestro oculto”.<sup>7</sup>

En nuestras obras literarias también se halla lo nuestro: El Popol Vuh, el Rabinal Achí, la Pa’ach, por mencionar algunos.

La filosofía de la liberación es poco conocida en nuestro medio

Ahora bien, nuestra búsqueda de liberación se fundamente en una visión de hombre, de mujer de habitante de la región guatemalteca y latinoamericana. Por ello, nuestro siguiente punto es tratar de resaltar la visión antropológica propiamente de la filosofía de la liberación.

### **La visión antropológica desde la filosofía de la liberación**

Nuestro quehacer es fundamentar nuestra propia visión de hombre, de persona humana y para esta tarea es preciso partir de una la filosofía de la liberación, un pensamiento que “*pretende, además, histórico filosóficamente, superar el fisiologismo griego, el teologismo medieval y el conciencialismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como eje central al hombre como libertad, como exterioridad, como persona, como oprimido*”.<sup>8</sup>

La filosofía que reflexiona sobre el ser humano como libertad, como exterioridad, es la filosofía que tiende hacia la emancipación. Y su fundamento antropológico es esa persona oprimida. Para este propósito es necesario partir “*Contra la ontología clásica del centro, [...] Se levanta una filosofía de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar*”.<sup>9</sup>

---

7 Dussel, E. **Introducción a la Filosofía de la liberación Latinoamericana**. Pág. 51

8 Dussel, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Editorial Nueva América, Colombia, 1996. Pág. 200

9 **Ibíd.** Pág. 25

Posiblemente la búsqueda de liberación en el pensamiento filosófico y más aún, partir un pensamiento desde la realidad del pobre o del pueblo crucificado, en palabras de Ellacuría, es poco común para los lectores de la filosofía Occidental. Pero nosotros que somos pertenecientes de esta región, conocemos y vivimos dentro del contexto guatemalteco y latinoamericano, vemos la necesidad de rescatar lo nuestro, conocer a nuestros propios autores, nuestros propios pensadores y elevarlos. Conocer nuestra historia, escribirla y ser partícipes en ella.

El quehacer, el objetivo y la búsqueda de liberación se llega, con el reconocimiento del otro, punto de partida sea constante, y para lograrlo hace falta *“un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad.”*<sup>10</sup>

Dentro de esa proximidad, *“el Otro es el rostro de alguien que yo [...] “experimento” como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, no es momento de mi mundo, sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro.”*<sup>11</sup>

No podemos prescindir del otro, del que está a mi lado, del que me escucha, me mira, el que me ignora.

La otra persona es *“lo más cotidiano de lo cotidiano, [...] Vemos entonces que la cuestión del Otro, surge desde la experiencia más cotidiana. Piensen en alguien que fue gestado y que acaba de nacer; éste nació en alguien y su relación primera no fue del hombre con la naturaleza, como pensaban griegos y modernos. La primera relación del hombre es con el hombre.”*<sup>12</sup>

Y entonces, afirmamos que *“[...] la primera relación del hombre no es con las cosas, sino con los hombres, y el cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias”.*<sup>13</sup>

10 *Ibid.* Pág. 26

11 Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la liberación Latinoamericana.* pág. 35

12 *Ibid.*

13 *Ibid.* Pág. 38

Es necesario reconocer al Otro, al más excluido, a aquellas personas que viven del día a día y sufren las consecuencias de la exclusión, pero no pueden hacer nada o piensan que nada se puede hacer, las cosas están establecidas, la vida no les jugó la suerte. Esas personas, ese Otro, a él o a ella les debemos y ¿necesitamos hablar por ellos? ¿Debemos? Sí, pero desde la libertad y la voluntad, pues no es tampoco una imposición. Es una decisión personal centrar nuestra reflexión filosófica sobre el Otro.

En efecto, *“el Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora”*.<sup>14</sup>

Ahora bien, se pregunta Dussel, “el problema del Otro como otro, del pobre, del oprimido, ¿qué tiene que ver con la ontología o la metafísica?, ¿no se trata acaso de un problema sociológico, político o económico? No solamente, sino tiene que ver con la metafísica, porque justamente llamo pobre al que está “fuera” del proyecto, de la totalidad y, por lo tanto, de todos sus valores de sus mediaciones. El pobre tiene como futuro no el proyecto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente.”<sup>15</sup>

### **A manera de conclusión**

La investigación sobre el pensamiento latinoamericano y el énfasis en la corriente filosofía de la liberación, inició como una inquietud personal de conocer las ideas propias de los pensadores latinoamericanos. Nuestros pensadores demuestran que en Latinoamérica sí hay filósofos importantes que proponen ideas de cambio, no rechazan la filosofía europea e invitan a los latinoamericanos a pensar por sí mismos. Queda, pues, como tarea conocer sobre nuestra filosofía y atrever a pensar sobre nuestros propios temas e inquietudes.

---

14 *Ibíd.*

15 *Ibíd.* Pág. 46

## Bibliografía

Ellacuría, Ignacio. **Filosofía, ¿para qué?** Abra No 11. P.49-48. En escritos Filosóficos III. UCA, Editores, San Salvador, 2001.

Dussel, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica.** Ed. Declée. España 2001. Págs. 442.

-----, **Filosofía de la liberación.** Editorial Nueva América, Colombia, 1996.

-----, **Introducción a una filosofía de la liberación latino-americana.** Editorial Extemporáneo. México 1977.

-----, **América Latina, dependencia y liberación.** Editorial María Eleguera. Argentina 1973

## La Sensibilidad Estética y la Existencia

Vladimir José Pineda Díaz

El arte, esa expresión que como humanos poseemos, es en lo que a mi concierne, una relación pura y directa con nuestra existencia. No hay manera romántica para describir la experimentación de la estética que da el arte, una armonía de Bach, una pincelada de El Bosco, la magistral cincelada de Miguel Ángel y la cura lírica en una canción de John Lennon, lo cual hace que sea fundamental la sensibilidad estética para relacionarnos con la obra que el autor hizo y tratar de entender la existencia misma. Por la relación con la existencia que nos permite la estética considero que: la sensibilidad estética está ligada a la existencia.

Nosotros avanzamos día a día, por un misterio que es la existencia hacia otro misterio que es la muerte. En el transcurso de esos días única y obstinadamente intentamos entenderla, se trata de entenderla por una reflexión excesiva, rebuscada. De igual forma buscamos en esferas divinas rogándoles un guiño de esperanza que calme nuestras ansias y podamos reconocer el sentido de nuestra existencia.

Pero pocas veces pensamos en el arte, como una forma de acercarnos a nuestra existencia, en el arte tanto en la admiración artística, la reflexión de su contexto, el análisis de su significado hay varias opciones por las múltiples disciplinas del arte ¿Cómo la sensibilidad estética está ligada a la existencia?

En este trabajo me propongo argumentar cómo la sensibilidad estética puede ser un nexo con la existencia humana que se da por ella y es perceptible gracias a dicha sensibilidad que se manifiesta en nosotros por medio de nuestros sentimientos.

Dado que la existencia humana tal como la entendemos solo puede pensarse, por medio del entendimiento de la realidad exterior, es primordial que esta se desarrolle en ella. La realidad en sí está constituida por las acciones de la especie humana, no puede decirse existencia, sin pensar al mismo tiempo en la realidad “Sólo hay realidad en la acción.”<sup>1</sup> Para Jean Paul Sartre pilar de la corriente existencialista, en la filosofía, está la posibilidad de admitir que en la existencia hay realidad, que la existencia solo puede estar por sobre cualquier otro mérito definida por la acción de los hombres.

Es amalgama vivencial resultante y definida de la toma de decisiones de todos los que nos encontramos en este mundo. Es pertinente también tomar en cuenta que aun así es necesaria la acción de hoy. La realidad también está constituida por la herencia de nuestros antepasados, el pasado también conforma y recorre parte de nuestro presente, legado de los que ya no están con nosotros y que aun así tiene influencia pues también ellos se encargaron de hacer y la acción se convierte en una especie de reliquia de la humanidad, que se va pasando de heredero en heredero y se toma en cuenta al estar ligada también a las acciones del pasado. Por lo tanto, de las acciones del pasado y del presente está conformada nuestra realidad. Ella es la totalidad de las acciones mías y de los otros.

Es importante entender que las acciones no son más que un resultado y que se deben tomar en cuenta para perpetuarnos únicamente por un momento, -lo sé suena contradictorio- pero en realidad es solo para definirnos en el presente, entendámoslo cómo

---

1 SARTRE, Jean Paul, El Existencialismo es un humanismo, (1ra edición, Barcelona, EDHASA) pág. 11.

la realidad está compuesta por un total de acciones, la eternidad está hecha nada más que de recuerdos, y no hay realidad que se conforme de recuerdos pasivos sino de resultados de ejercicios activos, la eternidad como tal es un ilusión romántica del deseo natural de preservar la vida, pero nada más.

Nadie en la existencia está definido esencialmente por recuerdos. La "eternidad" necesita fundamentalmente del presente y nada más, de lo que ya somos y entendemos, o tratamos de entender. Como dice Jean Paul Sartre "No nos haremos eternos corriendo tras la inmortalidad; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficiente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente con ella"<sup>2</sup>

La eternidad para Sartre es una lucha por ella, pero está obviamente condicionada a la realidad, pues no seremos eternos, ni absolutos. Seremos una especie de guerrero coloquialmente ambos, el guerrero y la realidad que condiciona a la eternidad están destinados a terminar, son finitos y serán nada más que recuerdos.

Lo cual no le resta importancia ni nobleza a la vida, sino sienta el principio más importante de la vida, la muerte. La muerte es lo único que nos impide pelear, hacer... y la realidad necesita de hacer, es lo que nos hace a nosotros como hombres. Hecha la realidad de la raza humana, es necesario que los sentidos de los hombres le devuelvan a la interioridad para su vuelta a la existencia misma que se va desarrollando en la realidad.

¿Qué papel juegan los sentidos ya hecha la realidad? Las antedichas consecuencias que somos, como resultado de acción, acciones

---

<sup>2</sup> SARTE, Jean Paul, ¿Qué es la literatura? (4ta edición, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A) pág. 19.

que serán únicamente devueltas a nosotros, a nuestra interioridad por medio de nuestros sentidos, aunque las consecuencias sean varias, la sensibilidad es solo una y se acentúa en la influencia de la multiplicidad de las acciones humanas, y los sentidos importan una imagen de lo real que da como resultados.

Tenemos la realidad objetiva, la cual es captada por nuestros sentidos. La captación de la realidad es meramente un mecanismo biológico, es la sensibilidad la que hace el parte aguas en la consideración existencia. Cito a M. Ponty "Lo visible es aquello que se capta con los ojos, lo sensible aquello que se capta por medio de los sentidos"<sup>3</sup>(Maurice Merleau-Ponty, 1945, pág. 28).

Como habitantes de esta tierra en la actualidad, la realidad está constantemente revelándonos nuestra existencia la cual debe ser recibida por los sentidos y experimentada por nuestra sensibilidad. En este momento es importante para la realidad el continuo ejercicio de la estimulación de la sensibilidad, entiéndase la continua explosión al arte como tal, ya que la sensibilidad es por donde la existencia vuelve a sí, de la siguiente manera: hacemos la realidad con nuestras acciones, nuestros sentidos hacen que la captemos y por la sensibilidad nos toca la existencia que se desarrolla en la realidad humana.

La existencia es perceptible por la sensibilidad, entonces ¿Cómo la sensibilidad estética puede ser existencia? El filósofo Nicola Abbagnano en su libro *Introducción al Existencialismo* nos dice lo siguiente "La sensibilidad primitiva es el simple reconocer la presencia real de un objeto que está ahí"<sup>4</sup>

---

3 MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Fenomenología de la Percepción*, (3ra edición, Buenos Aires, Editorial Planeta Argentina, S.A) pág. 28.

4 ABBAGNANO, Nicola, *Introducción al Existencialismo*, (1ra edición, México D.F, Fondo de Cultura Económico, S.A) pág. 163.

Entonces queda claro, que por cualquier adjetivo que definamos la sensibilidad, primeramente esta es el reconocimiento de lo que está fuera de nosotros como realidad, la existencia como tal no es exactamente un objeto palpable, pero el cúmulo de nuestras acciones si dan como resultado un objeto evidente que se nos presenta a diario que resulta por la existencia de todos cada uno de nosotros llamamos como la realidad. Para la sensibilidad el fundamento es la existencia que se da en nuestra acción que de todo en cuanto se lleva a cabo en la realidad, al interrumpir nuestro quehacer diario, se interrumpe por ende la construcción de la realidad circundante, y queda por lo tanto inconclusa la concepción del mundo como realidad y lo más importante, nuestra esencia en cuanto humanos porque no hay ninguna actividad que nos defina porque la realidad es de todos, sin esencia no habrá realidad que sentir, una realidad que es mía, nuestra, de otros “Usted puede, en su acción, que estará evidentemente limitada por su muerte, contar con el apoyo de otros” (5).

La existencia está en todo lo que es real, condicionada a la caducidad y necesita de otros pero la podemos entender en primer lugar por el proceso de unir las consecuencias del pasado, presente, un ejercicio que puede tomar bastante tiempo y mucho, mucho más, dado la permanente necesidad de vivir por siempre, pues la inmortalidad puede desviarnos del ejercicio reflexivo de la realidad misma por una insaciable sed de ser eterno, y de las acciones que tomamos en la realidad en que vivimos y a la que le debemos. También esa reflexión tan “académica” puede llegar a ser perjudicial para entender la realidad pues en su afán de racionalizarla le roba su característica de irracionalidad y los pseudo-filósofos la llenaran de una “racionalización” escueta y mermada en positivismo y demás corrientes esperanzadoras de un caos tan grande como la existencia.

---

5 SARTRE, Jean Paul, El Existencialismo es un humanismo, (1ra edición, Barcelona, EDHASA) pág. 10.

No digo que la reflexión no sea un camino correcto, solo que su sobrevaloración le resta inmediatez a la vida, y la vida es un instante del presente nada más, por lo tanto podemos entenderla tomando un respiro, un punto y seguido en el tumultuoso devenir de la existencia para llegar a esta, más que con la reflexión y alimentarnos así de la existencia misma puede ser con la sensibilidad estética, como dice Julián Marías en una sola línea refiriéndose a la novela y a la realidad humana “Se trata de que la novela, si lo es, da siempre al lector un mundo”.<sup>6</sup>Entonces existimos en el mundo (la realidad), lo percibimos (por lo sentidos) , lo sentimos (por la sensibilidad) y lo expresamos (por el arte), justo ese es el ejercicio de la sensibilidad estética y como esta es una vuelta a la existencia misma, porque no solamente se debe al hecho de esta en la realidad, en el mundo sino que se da por esa realidad, toda disciplina artística está orientada por una realidad y darle su posición en su constante despliegue cronológico de las épocas, Abbagnano nos dice lo siguiente “ Existir significa para el hombre, no simplemente abandonarse a la naturalidad, sino reconocerla y ponerla en acto como forma originaria y final”<sup>7</sup>

La existencia requiere situarla en sus dimensiones finitas, captarla por los sentidos, sentirla por la sensibilidad, la aceptación de la muerte es algo que el Quijote puede ayudarnos a suavizar, cómo el pasado está continuamente influyendo en nosotros en la realidad, es algo con la lectura de Hamlet podríamos reforzar esto, cómo hombres estamos expuestos a un vasto mundo justo como El Jardín de las delicias de El Bosco, que también posee sus consecuencias.

La existencia está llena de acciones sí, pero también de sentimientos, pasiones, miedos etc. Y estos se expresan por el arte, lo que sentimos gracias a la existencia se expresa por las disciplinas artísticas, estas como parte de la realidad llegan a nuestros sentidos, y la sensibilidad

---

6 MARIAS, Julián, La Imagen de la Vida Humana, (1ra edición, Buenos Aires, EMECE Editores, S.A) pág. 33.

7 ABBAGNANO, Nicola, Introducción al Existencialismo, (1ra edición, México D.F, Fondo de Cultura Económico, S.A) pág. 164.

estética hace que nos deleitemos de ellas por ello la sensibilidad estética es una ejercicio de hacer y recibir la entorno, es como una sinergia de la realidad, una vuelta continua de la existencia hacia sí misma por medio de nuestro goce de la sensibilidad estética. “Pero, en definitiva, el objeto de que en el arte se ocupa, lo que sirve de término a su atención, y con ella a las demás potencias, es el mismo que en la existencia cotidiana: figuras y pasiones humanas”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, José, La Deshumanización del Arte, (1ra edición, España, Editorial Espasa Calpe) pág. 50.

## Bibliografía

- 1) SARTRE, Jean Paul. -- El existencialismo es un humanismo.-- 1ra. Edición. --España: EDHASA, 2013.-- Páginas, 128 páginas.
- 2) SARTRE, Jean Paul. -- ¿Qué es la literatura?-- 4ta Edición --Buenos Aires: Editorial Losada S.A, 1967.-- Páginas,85.
- 3) MERLEAU-PONTY, Maurice. -- Fenomenología de la Percepción. -- 3ra Edición -- Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, S.A, 1994, -- Páginas, 469
- 4) ABBAGNANO,Nicola. -- Introducción al Existencialismo. -- 1ra Edición, México DD: Fondo de Cultura Económica, 1942, -- Paginas, 180.
- 5) MARÍAS, Julián. -- La imagen de la vida humana. -- Edición Digital, Buenos Aires: Emecé Editores, 1955, -- Paginas, 85.
- 6) ORTEGA Y GASSET, José. -- La Deshumanización del arte. -- 3ra Edición -- España: S.L.U. Espasa Libros, 1999, -- Páginas, 224.



Facultad de  umanidades

---

*Revista Virtual*