

Antropología filosófica como presupuesto a todo delineamiento educativo

Luis Fernando Benítez*

Resumen. El presente artículo revela la necesidad, para el proceso educativo, de despertar y fomentar la sensibilidad a fin de transformar la relación humana en un desvelamiento continuo o la verdad de la otra persona para evitar así las discriminaciones y las exclusiones humanas. La antropología ofrece herramientas de trabajo para este fin educativo.

Palabras clave. Ser humano, relación, sensibilidad, rostro humano, proceso educativo.

Abstract. This article reveals the necessity for the educational process to awaken and foster sensitiveness so as to transform the human relationship in a continuous unveiling of the other person's truth in order to avoid human discrimination and exclusion. Anthropology offers tools to work towards this educational goal.

Key words. human being, relationship, sensibility, human face, training.

* Doctor en Filosofía de l' Universitá Pontificia Antoniana en 2005. Roma.
Correo Electrónico: LBenitezArias@hotmail.com

I. Introducción

En la definición de los términos constatamos lo siguiente: se habla de un estudio de composición unitaria en oposición a la distinción por partes. La antropología es llamada la ciencia del ser humano en general. Como ciencia del estudio general del ser humano, se ubica de igual forma en relación con la naturaleza en general. Hay quienes afirman que la antropología comprende la unión de varias ciencias particulares o las aplicaciones de ciencias teniendo como objeto común al ser humano, esta composición de ciencias se hace con un criterio científico.

En el cuestionamiento que se desprende de la definición nos preguntamos sobre la relevancia del estudio de la etnología. El conjunto de las ciencias regionales que atinan a la formación de la antropología como ciencia única ¿exige de nuestra parte una visión de desmembramiento de la unidad del ser humano como ejercicio de análisis antes de realizar la síntesis?

La pregunta que regirá nuestro trabajo apunta entonces a la formación de un pensamiento más unificado del ser humano, a saber: ¿cómo formular la pregunta fundamental por el ser humano? Para tratar de responder a esta pregunta central del texto vale entonces la pena examinar un poco ¿qué es la *pregunta*?

2. Demostración-Desarrollo. La filosofía de la pregunta

La filosofía de la pregunta es la pregunta por la pregunta. Ella hace presente y representa el objeto significado (Husserl, 1980, pp. 282-283). El papel de la filosofía es de reabrir perpetuamente las cuestiones, las preguntas, quiera o no, el hombre es una pregunta para él mismo. (Abel, 2000, p. 12). El peligro es ser absorbido por el pensamiento de los otros, por las cuestiones que aquejan al mismo hombre, perdiendo la posibilidad de revenir sobre sí

mismo, no teniendo así consciencia de sí mismo (Abel, 2000, p. 12). La cuestión es saber entonces eso "que" nosotros hablamos, "de que" nosotros hablamos, la admiración de no saber eso de que hablamos, pero saber que podemos hablar de ello.

La interrogación es una reapertura continua de la pregunta sobre la verdad, ella se abre constantemente y nosotros la tenemos por la pregunta que nos ubica dentro del mundo, ella nos ayuda a darnos cuenta si nosotros estamos en él; de ahí que interpretar es desmezclar, desembarar, desencarnar una cosa para darle el sentido de «la preocupación» y rehacer el mundo a partir de ella. La pregunta nos abre a otros «mundos posibles» partiendo del presente, ella nos hace pasar de «la contingencia a la necesidad», de ahí, que ella conduce al «diá-logo», éste es siempre una pregunta (Abel, 2000, p. 13). De ahí que la pregunta por el mundo no es, por consiguiente, reabrir la pregunta por sí mismo y recíprocamente. La interrogación va de la mano con la «inter-pretación». La filosofía se problematiza a partir de la noción de "contexto histórico" (Abel, 2000, p. 19). La pregunta es por consiguiente, en filosofía, un *método*, es una técnica para comportarse delante de un discurso o una situación.

Interrogar es saber interpretar (Abel, 2000, p. 25) es conocer el ángulo de ataque de un problema. "Saber interrogar es buscar percibir lo invisible, las cuestiones a las cuales los hechos, las palabras, los comportamientos responden" (Abel, 2000, p. 25). Interrogar es un gesto de humildad, es saber que yo no agoto el conocimiento de algo: yo soy un aprendiz en las cosas de la verdad, es una cuestión ética: reconocer los puntos de vista. No puede existir un alejamiento entre la búsqueda de la verdad y el método. La filosofía de la pregunta nos invita a entrar dentro de la "infancia" de la pregunta y de la respuesta, esto es un *arte* que se aprende.

Debemos, como un niño, desentrañar "la pregunta implícita" que hay detrás de cada realidad o "res", es descomponer. Aquí gana

importancia "el contexto" del texto, de la idea. Con la filosofía entramos en el juego de la pregunta implícita. Una proposición se comprende como la respuesta a la pregunta, por eso, la tarea es saber cuál es la pregunta o "la pregunta implícita". Cuando se encuentra una ruina arqueológica, ante los restos encontrados, la pregunta es: ¿a qué tipo de organización correspondía esto hallado?, esto lleva a pensar el pensamiento como una "construcción arqueológica", en esta construcción se destacan dos elementos: el fin y el contexto. La pregunta filosófica reclama un acto de "discernimiento": la disposición de las cosas invisibles, de las formas visibles de la finalidad, el sentido de lo "implícito" (Abel, 2000, p. 30).

Heidegger hizo de los pensadores anteriores a él seres vivientes, pues él fue capaz de buscar "la pregunta implícita"; en este autor todo está vivo, en él todo responde a algo, saber acerca de ese "algo", esa es la tarea de la filosofía con la pregunta como método. Dentro de espíritu, la noción de "juego" se convierte en una luz para formular cuestiones en filosofía. Desde esta concepción, las diferentes respuestas a la misma pregunta, son ellas un entramado respondiendo a la misma interrogación.

3. Esencia y des-interés

En este punto abordaremos el tema de *la transcendencia*, entendida ésta como *el acontecimiento del ser*, en otras palabras *lo otro que el ser*. Empezamos entonces a poner el problema de este punto en términos de otro. Estamos de igual forma planteando todo como *modo*, es decir, otro modo de ser; la transcendencia nos abre el camino para pensar diferentemente, *la diferencia*, no la semejanza, el más allá, como se define la transcendencia es la vía a nuestra disposición.

Desde el punto de vista del lenguaje, el concepto *diferencia* no es otro modo de ser que *la nada*, no podemos poner el problema

del ser sin aludir a la nada. La esencia es, en el modo de un ejercicio, de un participio presente, como un interés: *esse es inter-esse*, es decir, hay allí un *conatus* de los entes. ¿Significa ello que el problema se pone en la perspectiva de la fuerza? Siendo así, debemos hablar del *drama*, la guerra, el drama es el interés del ser, de la esencia, todo entra en *conflicto* (Levinas, 1987, p. 47). ¿Cómo se convierte hoy esa lucha de todos contra todos?, la respuesta es *el intercambio, el comercio*. ¿Nace entonces con esto una concepción de la antropología en clave política?, ¿en la línea de la justicia política? ¿Qué permanece a pesar del cambio, del movimiento, del conflicto, de las vicisitudes de la vida y de la historia? La *essentia* es permanente, es continua; el conflicto ahoga o retiene el espíritu, pero esto es portador de sentido para el más allá, la transcendencia.

El ser teje su esencia gracias a la materia y al conflicto; la esencia es más que el lenguaje, que el dicho, en la medida que es *cercanía, proximidad, la significación de la significación*. Con esto, estamos diciendo: ¿cómo puedo yo hablar, decir proposiciones acerca de las cosas externas, de lo otro, sin antes verbalizar mi yo?, esto es el objetivo de este curso de antropología filosófica. Con esto vemos luego la necesidad del *lenguaje*, con este recurso, viene al escenario de nuestra disertación el caso de *la responsabilidad*. El otro modo de ser reclama el principio ético de la responsabilidad: *el principio responsabilidad*.

El lenguaje dando respuesta al más allá o la transcendencia puede él caer en una modalidad de dominación, de poder, por eso: *lo más allá* del ser que la filosofía enuncia y que enuncia en razón de la propia transcendencia de lo más allá, ¿cae ella en las formas del enunciado esclavo sin poder desembarazarse de él? ¿Las formas gramaticales del lenguaje son la expresión de este dominio o poder? ¿Cuáles formas de poder o de dominación por el lenguaje se utilizan para dominar o ejercer poder?

Es hora de decir que cuando hablamos de: «lo otro que el ser» nos estamos refiriendo a la subjetividad, a la humanidad; corremos el peligro de responder, por el lenguaje, ante el problema de: «lo otro que ser» con el pronombre: *nosotros*; esto mismo, en palabras de la sociología, corresponde a la religión y más que el yo es el mío, el alma, aquello que se pone en circulación.

El *subjectum* es el alcance de un proceso comenzado por la física, la naturaleza, el cual debe arribar a la comprensión y la explicación del *ser animal del ser humano*. El ser humano no es aún aprehendido con propiedad, concebido dentro de su *condición*. La condición es el *modo* bajo el cual o por el cual se revela la realidad delante de nuestros ojos. La condición es desempeña un papel de *punte*. En el puente constatamos dos vías: por encima y la posibilidad de hacer otra vía debajo, con esto señalamos que la modalidad animal en la esencia humana, comienza por la parte de abajo. La construcción del mismo puente va de abajo hacia arriba con lo cual estamos indicando el ejercicio ascendente del ente particular al ser general que es "comunitario, real y virtual". El ser se define, desde la lógica, como cópula, une los términos de la proposición. La construcción mencionada anteriormente se realiza a partir de la historia donde *la modalidad del ser persona* ha variado. En este punto el concepto de persona adopta el sentido original de la palabra misma, a saber: "la máscara" en el teatro.

Presentar el problema de esta forma nos introduce a la consideración de "la posibilidad de ser". Con el tema de la máscara estamos hablando del otro punto de vista, de lado contrario: eso que no es mío, *yo represento, yo me represento*. Desde la condición (modalidad) de transeúnte, podemos teorizar sobre la "especie" del ser humano. Con todo este proceder, el problema central del curso: ¿a qué llamamos pensar? Se torna en una *filosofía de la subjetividad*, la cual se ubica del lado del "desgarramiento" o de la conciencia; ésta es *el escenario* donde se despoja la realidad aprehendida, es

un ejercicio donde se trasciende, donde se des-prende, donde una suspensión de la experiencia natural.

El *desgarramiento* mantiene la vía abierta a la metafísica, es decir, el movimiento entre la anterioridad y la posterioridad (la cura posteriora), en otras palabras es el movimiento entre el *fue* y el *será*, que es la representación de eso pasado y eso por venir, estamos entre la representación (el entendimiento) y la voluntad, donde cada una saca sus conclusiones teóricas y prácticas. Cuantas veces, el pasado representado con el "fue" se convierte en una piedra de estorbo para la voluntad, pues el "fue" es un ancla donde los principios, las normas se aferran, es allí donde la disposición es interrumpida, estar amarrado a la posición, impidiendo el ir hacia delante, extendiéndose en un movimiento de retroceso. Sin embargo, la voluntad misma es portadora de eso que inconstante, relativo al viento; el interrogante surgiendo de esto es: ¿la voluntad es una facultad donde se pueden establecer principios?

¿Cómo se constituye el mundo para una conciencia que se puede investigar inmanentemente? La respuesta a esta pregunta pasa por "la constitución" del sujeto como sujeto de todos los actos donde todo está referido a él, de ahí que el mundo "se constituye" en los actos del sujeto, por eso el mundo es un sujeto para el sujeto. Debemos hablar en este punto de una "utilidad" del mundo para el sujeto y del sujeto para el mundo, no hablamos del "uso" pues el tema de "la constitución" nos plantea las cosas desde "la utilidad", ésta es captada por la practicidad del sujeto. Además la relación: mundo-sujeto evita que el problema se ponga en términos de *positum* todo dado en el espacio y el tiempo, algo dado previamente. Desde el punto de vista pragmático. En nuestro curso, "la utilidad" es referida a la filosofía.

Con estas referencias anteriores no cabe duda que la subjetividad es el nudo y el des-anudamiento del problema acerca de la esencia y lo otro que el ser o la transcendencia.

4. La sensibilidad

Con este concepto estamos sugiriendo tres acepciones: la primera la capacidad de reaccionar en cuanto concierne los otros seres vivientes y conscientes; la segunda es la experiencia de dejar que las emociones se tornen inteligentes, permitir que el sentir sea habitado por los hechos; la tercera es la facultad por la cual recibimos el mundo exterior que es ordenado por el entendimiento gracias a los conceptos, es necesario sentir y tener experiencias para conocer.

Tanto la primera como la segunda acepción del concepto de sensibilidad tienen como punto de fractura o de ruptura en el ser humano: la ética. Esta ruptura pasa por la significación, por la identidad que es en el fondo la subjetividad del sujeto o su sujeción, siendo ello su vulnerabilidad, su susceptibilidad. La subjetividad es así la forma más pasiva del ser que en términos de tiempo corresponde al tiempo pasado. El sujeto dentro de esta sujeción se lanza hacia delante y es entonces cuando, dentro de la libertad, da una respuesta en tono de responsabilidad y ésta dirigida hacia el prójimo, quien es la responsabilidad más apremiante del sujeto.

La consecuencia de esta pasividad responsable es la conciencia de toda vulnerabilidad que es la derrota de toda identidad del yo y es aquí, en este estado, donde la sensibilidad hace su aparición. La subjetividad, en estos términos, es la substitución del otro, uno en lugar del otro, el sentido de la expiación. Cabe aquí entonces el lenguaje como capacidad de decir ese proceso de desnudamiento de frente al otro, al pasado, al prójimo, verbalizar la sensibilidad para convertirla en significación, en signo: la donación del signo; con esto el orden reclamado es el de la responsabilidad, del más allá del ser: la necesidad y más bien el orden donde se pone el problema es la libertad, la responsabilidad, de ahí que las categorías sobresalientes en este momento son la sinceridad, la franqueza, la veracidad. Todo esto se resume en el Bien, lo cual

no es problema del entendimiento, de la representación, sino de la alteridad, de la violencia, es decir, el ser humano se humaniza en la medida que él rechaza, la responsabilidad libre, la violencia y donde él invente los medios prácticos para organizar todo de un modo diferente al de la violencia.

La primera realidad que concierne la sensibilidad es el rostro, para decir esto, es necesario partir del principio que la sensibilidad reclama entonces la intencionalidad. La intencionalidad hace parte de igual forma de la expresión artística, por eso, vale la pena preguntarse qué hay detrás de una obra de arte, en el mismo plano, interrogarse, ¿qué hay detrás de un rostro humano? ¿Quién fue el artista que dispuso los mismos elementos, comunes para todos, de modos diversos, diferentes?

5. La intencionalidad y el arte

La intención es homologada a un cuadro de pintura hecho con palabras. Esto es ya un principio de divergencias marcando así *la historia de las actitudes críticas*. Con estas referencias, la mirada se dirige hacia los temas de: la autenticidad, de la inspiración, de la biografía. Toda crítica es entonces una interpretación de la intención del autor. La intención será, para nuestro caso, *eso que alguien ha visualizado, proyectado*, todo esto es un plan, un esbozo encontrado en el espíritu del autor. La intención manifiesta las afinidades del autor: *su manera de sentir*. Hay ocasiones donde la intención es juzgada, desde *la crítica, por la obra misma*, no desde el autor mismo, esto llama inferir, esto se realiza desde la significación (el problema del ser y la significación en Aristóteles), estamos entonces en terrenos de la personalidad, del estado del alma.

¿Por qué entonces hablamos de “una personalidad definida”? A falta de una encarnación, carne y hueso, es posible encontrar la significación de algo de una obra por el lenguaje, la palabra encarnada, entendiendo por la palabra toda expresión o el poder

llegar estéticamente al punto enfocado (Beardsley, *et al.* 1988, pp. 230-231). Un trazo importante en el enfoque de la intención y el significado de la palabra es el de la prueba, hacer todo en términos de mejorar, de optimizar una realidad artística o estética, no es definitivo. En esto la perspectiva de la filosofía y el sentimiento es buscar de completar continuamente la realidad. Esto es igualmente una invitación a retrasar, a poner de nuevo la pisada sobre aquello trazado.

Vemos la importancia, por lo tanto, de la vía. Existe dentro de este proceso una experiencia de la unidad donde la acción del espíritu corta las raíces, disuelve el contexto, es decir, cambiar los tipos de situación presentes en la mente, los mapas, sin esto no tendríamos ni objetos, ni ideas, o cualquier cosa de que hablar. Todo está por ende abierto *a la crítica, a la objeción*. En el tema de la intención, todo está expuesto en términos de *asociación*. De aquí se desprende el interés de tener un *sentido común* de las palabras, de la significación de todo, por vale la pena preguntarse: ¿el origen del sentido común de la significación de las palabras está dado por la naturaleza de la palabra, por el uso de la misma o por la convención de quienes la usa? Esta temática mencionada puede ser profundizada en el diálogo *Crátilo* de Platón y en la *Summa Logicae* de Guillermo de Ockham.

Con el tema de la intención se pone fundamental la tesis sobre la *adlusio*, es decir, *la alusión a...* con lo cual se traduce *jugar con*, vemos así como entra nuevamente el tema del *juego*. A este respecto son resaltables los trabajos de Johann Huizinga, en *El Homo Ludens*, en los cuales, el autor manifiesta que el juego es un modo de afrontar la realidad, dar razones acerca de ella. En el juego entran en su conformación la voluntad con su pasión, su deseo, su gusto, la capacidad de admirarse y los principios, las normas etc. Es aquí en el tema de la intencionalidad donde la encarnación reviene pues toda intención está encarnada en *las situaciones y en las prácticas* (Nordenstam, 1981, p. 128), desde

esto el interés recae sobre *las condiciones*. La intención va de la mano con la práctica, con el obrar del ser humano, de ahí, la necesidad de la observación, de la descripción; la falta de competencia en un campo específico incluye la falta de *conceptos necesarios* para reportar y ver correctamente eso que alguien está *haciendo*. Ahora bien, ¿incluimos dentro de este hacer también *los actos psicológicos*?

Adquirir las intenciones de los artistas es adquirir la práctica de los mismos, de ahí, que la afirmación: "las intenciones están encarnadas (envueltas) en la práctica. Si el pensar es "sobreabundancia" en el orden de la voluntad, él es por consiguiente, práctico, luego entramos en el plano de la vida práctica, desde aquí, constatamos que es el disfrute, la belleza, el misterio, la bondad, por todo, lo más pensable es práctico. (Heidegger, 1984, p. 19). Sin embargo, es necesario tener cuidado que eso no sea algo "im-pensable".

¿Podemos caer en la tentación de objetivar el rostro humano?, ¿hay una representación del rostro humano como se representa cualquier objeto de la realidad? En el caso del rostro humano hay una relación entre la vista y el lenguaje, por eso, el tema del rostro y la sensibilidad pasa por la vista y el lenguaje. Analizemos primeramente la visión (Lévinas, 1977, p. 203), para explicar el fenómeno de la vista se requiere hacer alusión a la luz.

6. La luz

La luz se propaga en toda dirección, generando una esfera grande de luces sin límites; la corporeidad es, en este orden de ideas, el producto de la extensión de la luz. La corporeidad es posible gracias a la partición de la luz; la corporeidad es la luz misma (Grossatesta, 1986, pp. 113-123). La luz es la forma primera en la materia creada, multiplicándose desde sí misma por todo lugar en un proceso sin fin y extendiéndose igualmente en toda dirección.

Para comprender el ser particular, concreto, es necesaria la luz, aprehenderlo a partir de un lugar iluminado. En el proceso de la visión, las líneas son los límites de las cosas, se ve gracias a las líneas de los objetos, esta teoría aplicada a la experiencia de la visión del rostro humano (Lévinas, 1977, p. 204). La experiencia de eso que hay más allá de los límites nos hace pensar en la transcendencia, nos encamina hacia un nuevo orden llamado plenitud, con esto se supera la vacuidad, el vacío, por eso, podemos decir: "Hay", esto recibe el nombre del «sin rostro», con lo cual, el punto de referencia es el rostro (Lévinas, 1977, p. 205). Una relación estrecha entre la luz y la diafanidad la encontramos en el tratado *De Anima* de Aristóteles, Libro II, 7, 418b. Esta relación se constituye igualmente en clave de lectura para la explicación y comprensión del rostro humano y la sensibilidad.

Pero la luz no lo es todo en el tema de la sensibilidad y el rostro; existe también la necesidad de vincular allí, el tacto. Este juega un papel importante en la representación. Pensamos aquí en las personas que sin invidentes, sabemos lo esencial del tacto en la representación de la realidad y de su conocimiento.

Llevados de la mano de Aristóteles, el primer problema al cual nos afrontamos es saber si el tacto es un conjunto de varios elementos; además de saber si este sentido se centra en la carne, siendo una parte de ésta y por lo tanto, habría que proceder por analogía; ¿qué papel juega la piel allí?, o ¿la primera cosa relativa a la sensibilidad tiene que ver con un órgano interno?, la carne, como los tejidos ¿serían mediadores?, la sensibilidad de cada órgano sensible ¿sería de igual forma una realidad referida a la apariencia?

Aristóteles se pregunta si a cada órgano corresponde un contrario o una pareja de contrarios en cuanto tiene que ver con lo sensible. Sin embargo en el tacto corresponden varias sensaciones o lo sensible. El tacto como sensación coincide con el contacto de los objetos, la carne prevalecería entonces sobre el significado o la

parte interna de la sensación, entonces, la sensación es al mismo tiempo con el contacto.

Con estos elementos visuales y táctiles, estamos entonces poniendo las bases para el gozo del ser finito, sin preocuparnos por el infinito. Las consecuencias de este modo de pensar es el hecho de respetar a cada uno en su singularidad, en su particularidad; el tacto y la visión concurren para este efecto: el otro singularmente; hay un proceso de retorno sobre sí mismo y de salida: la complicatio y la explicatio. Existe una diferencia mucho más profunda entre las diversas superficies: el derecho y el revés; la superficie derecha sería la esencia del rostro en relación al lado revés, hablamos aquí de «la fachada» (Lévinas, 1971, p. 210). Si prestamos el término de «fachada» a las bellas artes, vemos lo grande de esta dimensión: revelar eso que está detrás, sin embargo, la experiencia nos demuestra que no siempre la fachada es revelación, reflejo de aquello que está detrás; difícil juzgar una realidad en su profundidad por la fachada. Hay rostros que no revelándose, desprenden en cambio la magia, es decir, ellos no explican la realidad que hay detrás, no la manifiestan, no la definen, sino que controlan, insinúa; por lo tanto, si la transcendencia se decide por la sensibilidad, si ella es apertura, entonces no es ni la contemplación, ni la práctica aquella vía para acceder al rostro y su relación con la sensibilidad, ella es entonces el rostro mismo, su revelación es su palabra, hay por eso, una relación muy diversa, de la experiencia (objeto), con la transcendencia (Lévinas, 1971, p. 211).

Con esto, estamos afirmando que el rostro es una realidad que se da, él se ofrece a mí y yo tengo sólo el acceso como el recurso necesario. El otro es una alteridad relativa; ésta es su mayor especificidad. La alteridad no depende de una realidad distinta del yo; esta relación va más allá del concepto, del número gramatical, el otro permanece siempre transcendente, extranjero, pero el rostro rompe con lo común que es el mundo, esto es la diferencia, la cual no se instaura entre que por el lenguaje, éste estableciendo relaciones, sin embargo lo hace a través del rompimiento, es decir,

nos unimos por la palabra, pero distinguiéndonos por el yo y el tú, el rompimiento del ser por el lenguaje es algo que se descubre en la historia y en la ontología, una continuidad y ruptura.

Ahora bien, visto que el rostro es trascendente, entonces es necesario afirmar que éste se torna en discurso, él fluye, corre por el cauce de su propia manifestación, iluminado por su propia luz, no es posible pensar en una descorrería, estar dentro de los límites. Estas determinaciones, demarcaciones son superadas por el discurso de la transcendencia, el lenguaje relaciona todo aquello separado. Con el discurso y el lenguaje se cae en el riesgo de tematizar al otro, de ser objeto de mi discurso, de mi palabra, esto es evitado cuando me doy (la donación) como interlocutor. Con esto estamos poniendo las bases para la ética del otro, de la alteridad. La relación ética, plantear todo en términos de ética conlleva a una puesta en cuestión de mí mismo, de ser yo un interrogante surgido de la relación con el otro (Lévinas, 1971, p. 213). La posición de estar la frente del otro me hace ver cómo éste se desborda delante de mí, él no está subsumido por mí mismo, él conserva su estatuto de infinito; esta relación de oposición tiene raíces netamente morales, con lo cual estamos diciendo que surge allí un compromiso moral con el otro; por eso, la relación con el infinito se establece a través del rostro, bajo la relación con la alteridad, es entonces la epifanía la manifestación de la infinitud en la vida de los seres humanos, superando así todo racionamiento, entramos en el orden de la responsabilidad, de la justicia.

Este medio es el camino para todo tipo de metafísica, de empirismo, etc. (Lévinas, 1971, p. 213). Estamos delante de la experiencia de la excelencia. La idea del infinito está dada por la relación de oposición del discurso en la sociedad, esto es un *commercium*, con lo cual estoy diciendo que el mí mismo no puede contener al otro.

Podemos entonces decir a manera de conclusión que el rostro rechaza todo tipo de posesión, él es por esencia manifestación,

la epifanía del ser trascendente, él desafía todo tipo de poder; en él hay una resistencia, un estado de rebeldía; él es capaz de traspasar las demarcaciones, los límites; la invitación recibida del rostro es el gozo, la alegría, el entusiasmo.

La epifanía del rostro es una tentación para el asesino, la posibilidad de medir la infinita tentación de destrucción y como la imposibilidad ética; la epifanía del rostro es ética y ella se traduce en discurso, en lenguaje. La epifanía del rostro no es una limitación, es por el contrario la oportunidad de ejercer la bondad, de ser responsable, de ser libre. La relación entre la expresión y la responsabilidad es la esencia ética del lenguaje. El rostro abre a la obligación que no se puede evitar. Desde el plan ontológico, el ser se manifiesta en el ente donde este último es la relación preexistente antes de llegar al ser, así el problema ético se pone en el plano ontológico.

El lenguaje para ser expresión del rostro debe entonces renunciar a su aspiración de objetivizar la realidad, de actualizarla (Lévinas, 1971, p. 221); la palabra como signo es ya así una la oportunidad de que alguien signifique algo a alguien, esto es una autenticación del significante. Cuando el otro crea en el sí mismo el egoísmo, entonces hablamos de injusticia, no es la contingencia la causa de esto, sino el egoísmo por sí mismo. El rostro humano enseña la transcendencia, la infinitud: él presenta en primer plano la señal, el signo de algo, esto es propio del orden práctico, por eso, hablamos de una razón práctica, algo razonable, no racional, vemos así un conocimiento nuevo partiendo de la práctica no de la especulación. El conocimiento es ahora, según el concepto de paradigma, a saber, conociendo la realidad, actuar en y para ella, determinado por el rostro.

Cuando alguien habla, el lenguaje condiciona el pensamiento en ese momento; hay un proceso de irreductibilidad en la conciencia de sí mismo de frente al otro; no se puede contener por lo tanto es

la vía de la infinitud. La palabra rinde cuenta de ese ser encarnado, de su diferencia en relación al ego del pensamiento occidental.

Poner el problema del rostro en términos de palabra, de lenguaje es ubicarlo en el orden práctico, las consecuencias de esto son amplias; de ahí procede la respuesta responsable de la ética, de la política, de la estética, de las ciencias humanas, del espíritu. Con esto vemos, que la respuesta al problema central de este texto pasa por el orden práctico, responder desde la praxis, con lo cual, afirmamos que la operatividad conlleva a los principios, pero todo acto de la voluntad es precedido por la verdad intelectual con lo cual planteamos el problema como un círculo, viene de una fuente y regresa a la misma fuente. ¿No es esto una imagen del «círculo hermenéutico», cuyo método es la comprensión? Con estos elementos estamos poniendo las bases para la pregunta: ¿cuáles son los componentes del conocimiento? ¿La intencionalidad es un elemento? ¿El interés será otro?

Con estos apuntes, la significación cobra un valor enorme dejando de ser *la mediación* para el pensamiento y pasando a ser *el acontecimiento* que me permite estar cara a cara, dando así sentido al signo. El ser de la significación consiste en cuestionar, en una relación ética, la libertad como un elemento constituyente y esto debido al rostro, al estar cara a cara. Ella no es un elemento constituyente porque revela la infinitud a la manera del rostro, así, la significación es la infinitud y ésta es a su vez el rostro (Lévinas, 1971, p. 227), debido a esto, la significación es algo ya persona, no es la estructura impersonal, despertando en mí el sentido de responsabilidad como donación libertad, respeto y aceptación de la tolerancia, del pluralismo social, ahora, la razón, con el nuevo sentido de la significación, me abre a la conciencia de la sociedad, de la alegría, del gozo; la razón se completa, alcanza su plenitud en la infinitud del rostro, de cara al otro (Lévinas, 1971, p. 229). El rostro revela y despierta un sentido de infinitud, de libertad, de responsabilidad. Cuando nos referimos a revelar, despertar, des-

velar realidades, entonces, nos adentramos al tema de la relación entre la interioridad y la exterioridad.

7. La Relación de la interioridad con la exterioridad

La metafísica aborda la realidad sin tocarla, su modo de ser no es en forma de acto, sino en forma de relación social. La relación social es la experiencia por excelencia, pues ella se ubica delante del *ens*, el ente particular, singular, contingente, «todo corto» aquella realidad que no permanece sino en sí misma (Lévinas, 1971, p. 112). El grado de consciencia que supone esta consideración, que no es reflexión, es entonces es gozo; la vida es amor de la vida; el gozo constituye un modo de ponerse en relación con... La relación última de todo, aquello que está detrás de todo orden teórico y práctico es el gozo, la alegría; la felicidad es cumplimiento, es el logro de las cosas en la vida. La felicidad es condición de la actividad. El principio de individuación en Duns Scoto: el individuo por la actividad y no tanto por la materia o por el espacio que ocupa.

La exaltación producida por la felicidad es un gozo interior, superando el ser universal, así, el ente es independiente, en relación, al ser; el ente «todo corto» es el ser humano, el cual, su participación está en la felicidad más que en el ser. La individuación por la felicidad; la intencionalidad es una representación, ella está fundada sobre una representación; la representación es la sede de la verdad. La representación está ligada a una intencionalidad (Lévinas, 1971, p. 131) pero esta relación es diversa de aquella donde el sujeto está sujeto a un objeto o un sujeto de la historia. El gozo es entonces otro modo de representarnos la realidad, sobre todo el otro, el rostro del otro, este otro modo se compagina igualmente con el juego. Este punto de la disertación puede, de igual forma, tomar el título de economía y de habitación o exterioridad e interioridad. En estos términos la reflexión apunta a la ética como responsabilidad, respuesta libre en el campo de la

política, de la economía, de la estética, de la religión. Es el orden práctico en el cual nos movemos en este punto de la disertación, acompañados por E. Lévinas.

8. Conclusiones

De lo *parecido* a lo *Mismo*. Este trabajo no ha intentado describir la psicología de la relación social, en cuyo campo se mantendría el juego eterno de categorías fundamentales, reflejadas de una manera definitiva en la lógica formal. La relación social, la idea de lo infinito, la presencia de un contenido en un continente, sobrepasando la capacidad del continente, ha sido descrita en este libro como la trama lógica del ser. La especificación de un concepto en el momento en el que alcanza su individuación, no se produce por el añadido de una diferencia específica última, aunque provenga de la materia. Las individualidades así obtenidas en el interior de la última especie serían indiscernibles. Contra esta individualidad del *tode tí*, la dialéctica hegeliana es todopoderosa para reducirla al concepto, porque el hecho de señalar con el dedo un aquí y un ahora supone referencias a la situación o identifica, desde fuera, el movimiento del índice. La identidad del individuo no consiste en ser parecido a sí mismo y en dejarse identificar desde fuera por el índice que lo señala sino, en ser el mismo –ser en sí mismo–, en identificarse desde el interior.

Existe un paso lógico de lo parecido al Mismo; la singularidad surge lógicamente a partir de la esfera lógica expuesta a la mirada y organizada como totalidad por el retorno de esta esfera como interioridad del yo, por un retorno, si se puede decir así, de la convexidad en lo cóncavo. Y todo el análisis de la interioridad trata de describir en esta obra las condiciones de este retorno. Las relaciones con la idea de lo infinito que la lógica formal de la mirada no puede dejar de traslucir sin caer en el absurdo y que nos incita a interpretar en términos teológicos o filosóficos (como milagro o como ilusión), recuperan un lugar en la lógica de la interioridad

—es una especie de micro-lógica— en la que prosigue la lógica más allá del *tode tí*. Las relaciones sociales no nos ofrecen sólo una materia empírica superior, que pueda ser tratada en términos de lógica del género y de la especie. Son el despliegue original de la Relación que no se ofrece ya en la mirada que abarcaría estos términos, sino que realiza desde el Yo al Otro en el cara a cara.

El ser es exterioridad. Esta fórmula no viene sólo a denunciar las ilusiones de lo subjetivo y a pretender que sólo las formas objetivas, opuestas a las arenas en las que se atasca y se pierde el pensamiento arbitrario, merecen el nombre de ser. Tal concepción destruiría al fin de cuentas la exterioridad, porque la subjetividad se absorbería en la exterioridad, revelándose como un momento de un juego panorámico. Entonces exterioridad no significaría ya nada, porque englobaría la interioridad misma que justificaba esta apelación.

Pero la exterioridad no se mantiene, sin embargo, si se afirma un sujeto insoluble en la objetividad y al cual se opondría la exterioridad. Esta vez la exterioridad tendría un sentido relativo como lo grande en relación con lo pequeño. En lo absoluto, sin embargo, el sujeto y el objeto serían aún parte del mismo sistema, desarrollándose y revelándose panorámicamente. La exterioridad —o si se prefiere, la alteridad— se convertiría en Mismo; y, más allá de la relación entre lo interior y lo exterior, habría lugar para la percepción de esta relación en una, vista lateral que abarcaría y percibiría (o atravesaría) su ocurrencia o que proveería de una escena última donde se llevaría a cabo esta relación, donde verdaderamente se efectuaría su ser.

El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad. La exterioridad es verdadera, no en una visión lateral que la percibe en su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es entera-

mente visión, sino que va más lejos que la visión; el cara a cara se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a sí mismo; de manera que toda relación que no partiese de este punto separado y, en consecuencia arbitrario (pero cuya arbitrariedad y separación se producen de una manera positiva como yo), marcaría el campo –necesariamente subjetivo– de la verdad. La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. El detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la imagen del ser, la idea de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que deforma la visión, pero que permite precisamente así la exterioridad de nombrarse, enteramente mandato y autoridad: total superioridad. Esta curvatura del espacio intersubjetivo desvía la distancia en elevación, no falsea el ser, sino que hace posible su verdad.

No se puede «descontar» esta refracción «operada» por el campo subjetivo, para «corregirla». Constituye el modo mismo como se efectúa la exterioridad del ser en su verdad. La imposibilidad de la «reflexión total» no se debe a un defecto de la subjetividad. La naturaleza supuestamente «objetiva» de los entes que aparecería fuera de esta «curvatura del espacio» –el fenómeno– indicaría, muy por el contrario, la pérdida de la verdad metafísica de la verdad superior, en el sentido literal del término. Es necesario distinguir entre esta «curvatura» del espacio intersubjetivo en el que se efectúa la exterioridad como superioridad (no decimos «donde aparece»), y lo arbitrario de los «puntos de vista» tomados de los objetos que aparecen. Pero lo arbitrario, fuente de errores y de opiniones, salidos de la violencia opuesta a la exterioridad, paga el precio de aquélla.

La «curvatura del espacio» expresa la relación entre seres humanos. Que el Otro se ubique más alto que Yo significaría un

error puro y simple, si el recibimiento que le hago consistiera en «percibir» una naturaleza. La sociología, la psicología, la fisiología, son así sordas a la exterioridad. El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado, o santo, rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un «núcleo» de su objetividad como un accidente, sino que produce así su verdad (que su «punto de vista» sobre mí, no podría abolir). Esta excedencia de la verdad sobre el ser, sobre su idea que sugerimos por la metáfora de «curvatura del espacio intersubjetivo», significa la intención divina de toda verdad. Esta «curvatura del espacio» es, tal vez, la presencia misma de Dios.

El cara-a-cara –relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor– hace posible el pluralismo de la sociedad.

La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple. Para esta lógica, la multiplicidad es una caída de lo Uno o de lo Infinito, una disminución en el ser que cada uno de los seres múltiples debería superar para volver de lo múltiple a lo Uno, de lo finito a lo Infinito. La metafísica, la relación con la exterioridad, es decir, con la superioridad, indica, por el contrario, que la relación entre lo finito y lo Infinito no consiste, para lo finito, en absorberse en lo que le hace frente, sino en seguir siendo su propio ser, en mantenerse aquí, en actuar en este mundo. La felicidad austera de la bondad invertiría su sentido y se pervertiría si nos confundiera con Dios. Comprender el ser exterioridad –romper con el existir panorámico del ser y con la totalidad en la que se produce– permite comprender el sentido de lo finito, sin que su limitación, en el seno de lo infinito, exija una in-comprehensible caída de lo infinito, sin que la finitud consista en una nostalgia de lo infinito, en un mal de retorno. Plantear el ser como exterioridad, es percibir lo infinito como el Deseo de lo infinito, y por ello,

comprender que la producción de lo infinito invoca la separación, la producción de la arbitrariedad absoluta del yo o del origen.

Los trazos de la limitación y de la finitud que adquiere la separación, no consagran un simple «menos», inteligible a partir de lo «infinitamente más» y de la plenitud sin desmayo de lo infinito; aseguran el desbordamiento mismo de lo infinito o, para decirlo concretamente, de toda la excedencia con relación al ser –de todo el Bien– que se produce en la relación social. A partir de este Bien, lo negativo de lo finito debe ser comprendido. La relación social engendra esta excedencia del Bien sobre el ser, de la multiplicidad sobre el Uno. No consiste en reconstituir, como en el mito del Banquete, el todo del ser perfecto del cual habla Aristófanes: ni al volver a sumergirse en el todo abdicando en lo intemporal, ni al conquistar el todo por la historia. La aventura que abre la separación es absolutamente nueva con relación a la beatitud del Uno y a su famosa libertad que consiste en negar o en absorber lo Otro para encontrarse con nada. Un Bien más allá del Ser y más allá de la beatitud del Uno, anuncia un concepto riguroso de la creación, que no sería una negación, ni una limitación, ni una emanación del Uno. La exterioridad no es una negación, sino una maravilla.

Bibliografía

- Abel, Oliver. (2000). *L'éthique interrogative*. Paris, Francia: P.U.F.
- Beardsley, M.; Wimsatt, W., (1988). "L'illusion de l'intention". En: Lories, D. *Philosophie analytique et esthétique*. Paris, Meridiens Klincksieck.
- Grossatesta, R. (1986). *La metafisica della Luce*. Traducción de Pietro Rossi. Milano, Rusconi.
- Heidegger, Martin. (1962). *Le principe de raison*. (André Prèau. Trad.). Paris, Gallimard.

- Heidegger, Martin. (1984). *¿Was heisst Denken?*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, Edmund (1980). *Logische Untersuchung*, II/1. Tübingen, Max Niemeyer.
- Johannessen, K.; NORDENSTAM, T. (1981). *Wittgenstein aesthetics and transcendental philosophy*. Wien, Austria: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité e infini*. La Flèche, Brodard et Taupin.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. (Daniel E. Guillot. Trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (Antonio Pintor Ramos. Trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lories, D. (1988). *Philosophie analytique et esthétique*. Paris, Meridiens Klincksieck.

Recibido en marzo de 2010
Arbitrado en mayo de 2010

