



## Revista *Observaciones Filosóficas*

### Revista Observaciones Filosóficas



### Revista Observaciones Filosóficas. No. 7

Revista de Filosofía Contemporánea, con secciones dedicadas a la Ética, Filosofía de la Ciencia, Antropología, Estética, Psicología, Lingüística Aplicada y Literatura. Indexada en Base de Datos de la Universidad Complutense de Madrid; [DOAJ](#) - Directory of Open Access Journals - Lund University, Suecia; [Institute Executive and Institute Arts and Humanities UK universities](#) - Catalogada en [Universia](#) - Directorio de la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); [DIALNET](#) Directorio y Servicio de Alertas Informativas y de acceso a los contenidos de la literatura científica hispana, Universidad de La Rioja, España; [LATINDEX](#) Sistema de Publicaciones Científicas Seriadadas de América Latina, España y Portugal. En [Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#); Les Signets de la [Bibliothèque Nationale de France](#); Philosophie Revues, Paris, Francia. y [Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées](#), Paris. Asociada al [Postgrado en Filosofía](#) - Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; a la [Fundación Cultural Hombre y Mundo](#); [Ética Mundial de México](#) y al Grupo [THEORIA](#) Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado UCM.

ISSN 0718-3712



# Fenomenología de la visión; sombras, espacios y velos de Merleau-Ponty a Derrida

Dr. Héctor Sevilla Godínez -

## Resumen

En el presente ensayo se realiza una revisión de las principales críticas francesas al ocularcentrismo propio de las tradiciones de pensamiento anteriores a la posmodernidad. Tras la revisión, igualmente, de tales tradiciones, se analiza la relatividad implícita en las cuestiones de perspectiva y los límites de la mirada como intermedio para el contacto con la realidad. Se muestran, también, el modo en que el antiocularcentrismo deviene en nihilismo ante la desacreditación de la mirada. Se asume, finalmente, que la velación de las cosas es un carácter de la mirada humana más que de las cosas en sí, por lo que se imposibilita de paso, en sí misma, toda fenomenología con pretensiones de universalidad.

## Palabras

Representación, ocularcentrismo, perspectiva, mirada, realidad, esencia, vista, imagen.

## 1.- Primeros esbozos de la ilusión visual; los ojos abatidos.

Suele aceptarse que la Grecia clásica dio a la vista una importancia mayor que al resto de los sentidos. La palabra “teoría” en su sentido amplio quiere decir contemplar y eso es lo que los griegos hacían. Este ocularcentrismo griego es

claro en la comparación que hacía Platón del intelecto como ojo de la mente, a pesar de que en el mito de la caverna queda claro que la vista aunque ofrece imágenes no las ofrece fielmente a la realidad, sino a manera de sombras. La herencia griega de la valoración de la mirada es, por lo general, ambivalente.

Aun en las últimas décadas de la Edad media “los escolásticos (...) concedieron a la vista un valor importante”<sup>1</sup>. Las estatuas más que los textos y las imágenes más que las palabras se volvieron significativas en un mundo que no sabía leer. Por otro lado, Calvino se centraba en la importancia de la ceguera física para poder escuchar la voz de Dios. Nuevamente, como se observa, existían ambas posibilidades ante la valoración de la vista, denigrarla o sublimarla.

En el renacimiento se logró “una de las innovaciones más decisivas de la cultura occidental: el desarrollo teórico y práctico de la perspectiva en las artes visuales”<sup>2</sup>. En tal desarrollo y tanto para Francia como para el mundo, Descartes simboliza al filósofo visual. Esto debido principalmente a su texto “Dioptrique” que trata sobre todo de la visión. Lo que hay en la mente son representaciones de lo observado, la mente es entonces visual. No hay duda de “la contribución cartesiana a la orientación ocularcéntrica dominante en la era moderna”<sup>3</sup> que tantos años se mantuvo fiel al punto cartesiano de partida.

Pero lo que Descartes nombra semejanza, Foucault más tarde catalogaría como representaciones de la realidad o de lo mirada, que suponen la intervención del lenguaje para su estructuración.<sup>4</sup> Así las cosas, ya en plenos albores del siglo XX, Francia vivió un proceso de transición en lo referido a las artes visuales y que es observable en la literatura y filosofía francesa, principalmente en las innovaciones pictóricas de Marcel Duchamp, la visión de lo visual en la literatura de Marcel Proust y en la filosofía bergsoniana.

Bergson apuesta, en suma, a la existencia del objeto de manera independiente al sujeto que le mira que solo atiende a representaciones fallidas de esa realidad. Como el individuo normalmente aprende por medio de representaciones simbólicas o conceptuales está encerrado en lo que yo llamaría “la ceguera ante lo absoluto”. Dicho absoluto lo es en cuánto no sea distorsionado por una mirada representadora y se le acoja con una mirada desprejuiciada. Lo que queda es la intuición como modo de penetrar el mundo y que se enfrenta entonces a la representación visual, la explicación lingüística y los vaivenes intelectuales. Las imágenes ayudan a la intuición pero la imagen por sí misma no es la intuición ni se le asemeja.

Así, la crítica bergsoniana al ocularcentrismo generó al menos la duda sobre la prevalencia de la visión en la captación de la realidad, lo cual, más adelante daría espacio primordial al surrealismo.

## **2.- La prosa del mundo; una cuestión de perspectiva.**

Las cosas y las ideas o nociones tienen en sí mismas algo que decir, cuando los hombres buscamos expresar eso que las cosas tienen que decir utilizamos la palabra y al final “nuestra palabra no tiene otro papel que el de dar con la expresión justa asignada de antemano a cada pensamiento por un lenguaje de las cosas mismas”<sup>5</sup>. Esto no solo sucede con las palabras sino también con las imágenes que buscan nuestra mirada.

El mismo escritor al volverse lector de sí mismo se observa de otro modo pues la relación entre la creación y el creador ya no es la misma, siempre es una experiencia presente, ahora ya no es el autor en sí, sino el lector de sí mismo, de ahí que surjan nuevas visiones sobre su propio trabajo. La voz que sale de la pluma ha de leerse como voz escrita para que ofrezca nuevos sentidos al lector. El propio escritor es el que se vuelve lector de sí mismo y se permite, por medio de poner en modos inteligibles sus propias obscuridades, conocerse a sí mismo.

Si el artista, el escritor incluido, plasman algo que tienen dentro ¿porqué “tienen” que hacerlo? ¿será que se necesita tenerlo de otra manera, aprehenderlo de otro modo? Es necesario no solo contener sino poner en palabras o en imágenes lo que se concibe, es la manera de retratar en el tiempo lo que se siente o percibe para que se pueda releer. Tal como un par de novios que se toman una foto en un viaje hermoso, la foto no es para sentir algo en ese momento, de hecho lo sienten y por ello quieren la fotografía, lo que sucede es que esa imagen evocará la experiencia de ese momento, aunque, dicho sea de paso, tal experiencia no será nunca igual. Con el artista es más fuerte aún el lazo que le une con su obra que lo que une a los fotografiados, puesto que el trabajo que hace la cámara en el caso del artista lo tiene que hacer por sí mismo. Poco a poco esto gesta su propio estilo y este a la vez “es lo que hace posible cualquier significación”.<sup>6</sup>

Para significar de verdad es imperativo volver a la no-significación, al acercamiento a las cosas como novedad, la visión de extranjero que permite entender de otro modo, eso es lo que hace que el artista pueda plasmar su sentir.

Entender una obra tiene que ver con permitirse fenomenologizar lo que nos presenta.

El estilo es el velo del pintor y el escritor. No existe el velo (el estilo) sin lo velado (si no se plasma en algo específico). No hay estilo sin la configuración del mismo. Es un modo de hacer que no se puede más que inferir en aquello hecho. Lo “velado”<sup>7</sup> será la obra en sí y el velo es el estilo. Más allá incluso del estilo hay algo que puede no verse.

La significación está relacionada a una deformación con sentido o al menos coherente con un modo de percibir. El arte ha de tratar, en medida de lo posible, de transmitir la relación más íntima con el ser. La ontología se practica en el arte y en la escritura de igual modo como elemento artístico. Con cada imagen se busca dotar un sentido de acuerdo a la representación que la misma sugiere. Si el artista ha conectado con el ser puede mostrar algo que a la visión y resignificación coherente de los demás tenga elementos en común.

Aunque la dialéctica supone la diferencia con lo relacionado, hay también similitudes en el sentido de estar en relación, la cual es ya una forma de identificación. Por tanto “carece de sentido saber a quién pertenece un pensamiento”<sup>8</sup> a menos que sea más como referencia que como posesión. Del mismo modo una imagen no es en sí misma perteneciente a nadie, puesto que lo que evoca es indistinto a la posesión de la misma. Pensando en la relación con el otro, a la manera de Levinas<sup>2</sup> aunque él sea dueño de su cuerpo no puede evitar que vea su imagen y que ésta le genere representaciones de él. De algún modo, el vidente hace de la imagen su posesión.

Merleau Ponty nos refiere a la significación implícita o potencial que se encuentra subterránea a lo que se mira. Así, un niño que tiene a unos padres autoritarios no solo capta los mensajes de autoridad de los mismos, sino también la angustia que hay detrás de su estrictez. Del mismo modo se genera en él la misma angustia. Pero ¿cómo entender lo que hay detrás de la obra del artista sin conocer al artista sin entender más que de manera aproximada y remota su mundo?

Todo hombre que escribe lo hace desde un lenguaje que da significación a sus propias ideas, significación para los demás. Pero el significado que posee el significador directo no es el mismo que el significado del espectador. No se trata entonces de generar un lenguaje nuevo sino de generar un estilo de utilización. La lengua es entonces materia dispuesta, al servicio del autor, una lengua que al

encerrar muestra o muestra encerrando. De tal modo que “el hombre se siente en su casa en el lenguaje de un modo como no se sentirá nunca en la pintura”<sup>10</sup>.

Por ello, el fracaso del filósofo se debe “a tratar de recuperar completamente el mundo”<sup>11</sup> en el supuesto de que todo es posible leerlo. Sucede que la realidad no solo se lee también se mira, o bien se lee por la mirada. La significación no trasciende, de hecho, la presencia de los signos. Tales signos son la manera de captar en forma de equivalencias el mundo que se nos presenta. El aprendizaje en esa línea siempre es por analogía y es por ello que el filósofo fracasa si busca la Verdad suponiendo encontrarla. Más bien se trata de buscarla para al no encontrarla desecharla más. No hay verdad que no se exprese dentro de una estructura a la vez posibilitante y destructiva.

Finalmente, ¿qué es entonces lo que aplasta a qué, el lenguaje al pensamiento o el pensamiento al lenguaje? ¿Es posible un hilemorfismo en este sentido donde cuerpo y alma sean como pensamiento y lenguaje irreductible e irrenunciable tanto uno como el otro? ¿Una relación donde la imagen suponga una representación y a la vez no haya representación sin imagen o símbolo?

Por otro lado, en lo que se refiere a la relación con otros humanos es solo con la “deformación coherente”<sup>12</sup> que se pueden transmitir nuestras nociones a esos otros, aunque nunca será de manera pura. En lo que se refiere a la mirada existe también la posibilidad de preguntarnos si es primero la mirada o la noción o si existe una noción *a priori* sobre las cosas que al momento de mirarlas genera una asociación que a la vez es el filtro personal con que se representan las cosas entendiéndolas y no, pero al menos será siempre mejor la parcialidad a la nada. Llegados a este punto es ineludible escarbar en las entrañas de nuestros procesos cognoscitivos. En estos, se alían como bastiones en lucha el ojo y la mente. Abordemos la cuestión.

### **3.- Los ojos de la mente o la mente del ojo.**

No hay mente sin representación. Aún el invidente representa en “imágenes visuales” lo que percibe de su entorno. El análisis, por ejemplo, de Merleau Ponty se centra en la evidencia de que no se presenta a nuestro intelecto algo que no haya pasado por la vista y a la vez nada está en ella que no se haya presentado a nuestro alrededor. “Solo vemos lo que miramos”<sup>13</sup> y, sin embargo, no miramos todo sino solo lo que nuestros ojos nos presentan. El movimiento de los ojos, el que no sea un ojo estable, nos permite mirar más cosas que suponen un movimiento a la vista. No es la mente la que ve, sino que el ojo se lo presenta. En sus escritos pareciera que Merleau Ponty hace claros intentos por regresar, en

parte, al ocularcentrismo clásico de la Francia antigua, pero se entiende que esto es solo el punto de partida. Y es que no es el ojo por sí mismo el que completa el proceso de la mirada sino que la mente que tiene al ojo como colaborador termina el trabajo.

Dicho de otro modo, veo lo que está a mi alcance, la situación domina el panorama, solo alcanzo a conocer lo que por algún motivo está a mi alrededor. El enigma es que el vidente al mismo tiempo es imagen de otros videntes, se encuentra dentro del campo ocular, es imagen que se presenta a la mirada. El ojo “se ve a sí mismo viendo, se toca a sí mismo tocando, es visible y sensible para sí mismo”<sup>14</sup> no está apartado del mundo de lo visible por lo que no está por encima de él, sino dentro.

Ahora bien, las imágenes están más cerca de lo real para el hombre debido a que tienen semejanza con algo interno que hace sentido cuando se encuentra en el exterior algo interior que asocia. Sin embargo también la imagen es lejana a lo real en el sentido de que precisamente solo existe como semejanza debido a su distinción, una “diferencia por la diferencia”<sup>15</sup> y que es el punto de partida de la equivalencia. Esto supone, por lo tanto, que “lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo real”<sup>16</sup> y que la imagen no es solamente algo externo sino también algo interno, la interioridad de lo externo y la exterioridad de lo interno.

La visión solo aprende viendo, es decir, haciendo constantes equivalencias para encontrarse a partir de lo que ve. Por ello, se entiende que la pintura aunque este completa en otro sentido es siempre parcial.

La imagen que el hombre mira de sí mismo es también una manera de contactarse a él. La única manera de verme es como si fuera otro, por tanto lo que veo de mí es también una representación, la mirada de mí mismo es también una mirada parcial, una equivalencia en el mundo de la suposición y de la desigualdad, la única manera de conocerme es a partir de ver lo que no soy y en ese sentido es que “el hombre es el espejo del hombre”<sup>17</sup> y estoy condenado a no ver de mí más que la imagen.

El ojo no basta sino que “es el pensamiento el que descifra estrictamente los signos dados en el cuerpo”<sup>18</sup>. En ese sentido, la semejanza es el resultado de la percepción no su origen. Si no existe percepción tampoco se entenderá la semejanza de mí interior con lo visto. Ahora bien, la manera en que es posible percibir es debido al movimiento del ojo. La mente, sin embargo, permanece a la expectativa de lo que se le ofrece con la vista. En Merleau Ponty no se llega a la radicalidad de afirmar que “vemos con la mente o con el cuerpo” en el sentido

antiocularcentrista bergsoniano<sup>19</sup> por ejemplo, pero sí que sin el trabajo mental el ojo sería solo un ojo que no ve, por tanto no un ojo, sino un algo ciego. Una visión ciega, por tanto no visión. Con la mente es, al menos, una visión ilusa, por tanto visión de algo no verdadero, solo representado.

De cualquier modo, el cuerpo determina mi mirada al menos en lo que corresponde a la espacialidad, la dimensionalidad y, por tanto, la perspectiva. La percepción está esclavizada por el espacio que a la vez esta esclavizado por la mirada que por su parte depende intrínsecamente de la posición del cuerpo. Finalmente la mente depende del ojo y la representación a su vez de la mente. Por lo tanto, la concepción de la realidad es un asunto contingencial. Así que tras todo ello se deriva que no hay visión sin pensamiento ni tampoco pensamiento de lo mirado sin visión. Por lo cual “todo lo que decimos y pensamos de la visión tiene que hacer de ella un pensamiento”.<sup>20</sup>

Tendría que agregarse además que el cuerpo que posee el ojo que mira y que posibilita a la mente pensar sobre la visión, es un cuerpo que se encuentra situado, sitiado, cercado y acorralado en el mundo. Y no un mundo a merced del hombre sino que el hombre está a merced del mundo puesto que “el mundo está a mi alrededor no delante de mí”<sup>21</sup> y no le controlo, solo controlo lo que me queda tras ese control del mundo sobre mí.

La visión no es cierto modo de pensar sobre las cosas, sino que “es el medio que se me ha dado de estar ausente de mí mismo, de estar presente en la fisión del Ser desde adentro, fisión a cuyo término y no antes vuelvo a mí mismo”<sup>22</sup>, por lo que se puede afirmar en ligera sintonía con Levinas<sup>23</sup> que es en la mirada de lo que está alrededor de mi cuerpo que me encuentro como cuerpo vidente.

La visión es “precedencia de lo que es sobre lo que uno ve y hace ver sobre lo que es”<sup>24</sup> al final es más lo que no veo de lo que veo y no veo en sí al ser que queda en segundo término, pero aún así es reflejado.

Que lo que uno sabe depende de lo que uno ve no queda duda. Que lo que uno representa a partir de lo que ve depende de lo que uno sabe tampoco queda duda. La duda existe, en todo caso, a lo que supone la objetividad, el ser del Ser, la verdad. Si el terreno en el que tanto el científico como el filósofo se mueven es ya de por sí movedizo ¿cómo hacer afirmaciones que contengan intemporalidad y validez universal? No se posee entonces tal noción más que como espuria fantasía. La verdad termina siendo resbaladiza como vanidosa prostituta que no



se deja poseer completamente y solo coquetea para hacer de los hombres solo soñadores cuya lujuria intelectual nos permite seguir viviendo un poco.

El ojo y la mente son cómplices entre sí, paladines de la representación de lo mirado. El saber se beneficia de la unión simbiótica entre ambos elementos pues nunca es poseído en su totalidad. La verdad se torna inalcanzable, lo no visto, lo que escapa a las trivialidades del lenguaje y que está más allá de todo símbolo aunque por los símbolos parcialmente desmembrada, ligeramente aproximada. El nudo borronero lacaniano deja en supremacía lo real, que sobre lo simbólico y lo imaginario se tiende como lo inalcanzable que permite la existencia del otro par. Mientras sigamos en el proceso de la mundanidad asumida debido a la corporeidad habrá que seguir recurriendo al ojo y la mente para entender en parte. Sin embargo, cuando parece que el ojo y la mente han logrado su propósito de penetrar a la verdad surge, de manera intempestiva el velo, interrumpiendo el idilio.

#### **4.- El velo, lo que acerca al alejar.**

A pesar de la alianza entre el ojo y la mente juntos no pueden desvanecer el velo de las cosas. Lo que el ojo ve con la mente o lo que la mente ve con los ojos no está liberado del velo necesario de la realidad. Veo el velo, por tanto no hay garantías de ver lo que es y en ese sentido “cada día disminuye la imprecisión de la imprecisión”<sup>25</sup>.

De hecho si uno se ve así mismo sin distanciarse quizá no se está viendo con sentido real. ¿Ver de cerca es ver? Necesito la distancia y la diferencia<sup>26</sup> por ella suscitada (y a la inversa) para poder ver. Sin ello no podría ver. Ahora bien, como todo me es diferente, pero no todo esencialmente lo veo, solo veo las diferencias. ¿Cómo explicar el verme? Veo entonces lo que no soy.

Especificar ciertamente es disminuir. Pero igualmente, en lo correspondiente a la mirada la disminución se vuelve focalización y tal es una reducción del marco visual para centrarme en aquello que he de entender mejor puesto que he disminuido. La disminución centra mi mirada en un punto, cosa o persona específica (si es que estoy en un encuentro a la manera de Lévinas) para entonces comprenderlo más, disminuyéndolo. La disminución generará que no lo vea nunca en realidad, pero sí que lo vea representado. Lo concibo al menos en parte que es mejor que no concebir. Si ver no es posible, el no-ver viendo es preferible a no concebir que se podría ver. Esto es, en lo que respecta a la interacción humana, que sólo distorsionándote te veo, pero es mejor o preferible que no haber podido nunca concebir sobre ti la posibilidad de lo contrario. El

mutuo entendimiento es el reconocer que no somos reconocidos, que escapa el otro de mi mundo como escapo yo del suyo.

Si el velo es lo que cubre ¿cómo puedo percibir el velo de lo velado? ¿De qué manera puedo caer en la cuenta de que no he caído en cuenta de ello? ¿Cómo ver que no veo, cómo entender que no entiendo? Merleau Ponty tendría que implicarnos en este sentido la posibilidad fenomenológica, la distinción entre el ojo y la mente<sup>27</sup> para entonces reconocer que no hay realidad visible, solo sombras<sup>28</sup>, velos por doquier. Reconocerlo es el primer paso para adentrarse en el conocimiento del velo y no suponerle lo velado.

Me encuentro con mi parte velada que le dice al que supone que rompe el velo: ¿Y aún sigues creyendo en la posibilidad de conocer las cosas sin el velo que les supone? Su diferencia de la realidad y la percepción no es solo una cuestión imaginativa, no es posible conocer en absolutos, el conocimiento siempre será una distorsión. ¿Para qué conocer entonces si finalmente lo conocido nunca será propiamente el objeto cognoscible (ahora ya incognoscible) ¿No es mejor alejarse humildemente a la caverna del desconocimiento pleno? ¿Acaso masoquismo intelectual? ¿Cuál es el placer derivado de intentar y nunca encontrarse con la verdad? ¿Cuál es el nombre de esta miserable condena? ¿Humanidad?

Conocimiento que tampoco es posible hacía mi mismo pues no puedo verme verme, solo veo la imagen que se muestra y refleja en objetos. No puedo mirarme como me miras, en el sentido de la posición de ser mirador y en el sentido también del contenido de la mirada, de la consecuencia cognitiva en ti de mirarme.

## **5.- La *diferancia* como alteración de la realidad velada.**

La *diferancia* no es en sí misma, no existe *per se*, ni tampoco es un ser presente en independencia de aquellos aspectos que suponen alteridad entre sí. Al mismo tiempo, si se quisiera describir la *diferancia* de manera apodíctica, es decir, pensando lo que no es, entonces lo sería todo.

Una de las maneras comunes de diferir es cuando el individuo realiza una imagen de una realidad. La recuerda. Pero el recuerdo emanado de la imagen no es ni la imagen ni el hecho recordado. Sin embargo, es la manera de hacer presente algo que ya no es. En ese sentido, cuando lo presente no se presenta significamos. En términos de *la* mirada es precisamente, cuando ésta mirada no es posible, que se requiere del recuerdo, de lo diferido de la imagen. Está imagen

son también signos. El signo, a su vez, es la presencia diferida, es una manera de mediación representativa.

Las dos maneras de entender la diferancia son como temporalización y la diferancia como espaciamento. En ese tenor, distinguiéndose de la diferenciación la diferancia no supone un acto de alguien que viene a hacer distinciones, la diferancia está implícita, el sujeto puede distinguir ello y genera la diferancia con el acto de observar la diferancia. Como he dicho, la diferancia supone una cuestión óptica, la diferancia supone la evidenciación fenoménica.

La conciencia no es tampoco en sí misma algo, es en todo caso, algo dependiente de la captación de diferencias a partir de la diferancia. En cierto sentido la conciencia convierte en diferencias la diferancia. Pero solo en base a la diferancia la conciencia realiza su labor y encuentra su valor. Tanto la distinción original y el la asociación entre entes distintos (no necesariamente opuestos) son producto (para su intelección) de la conciencia.

El presente contiene la presencia, no hay presencia sin presente, sin embargo no conforman una unicidad. Del mismo modo, no hay color azul por sí mismo, sino cosas azules, que “contienen” el color azul, aunque esta entidad tangible sea una gota de pintura. De igual manera (o similarmente) el presente contiene la presencia del mismo modo que la existencia contiene al ser y la diferancia contiene en posibilidad de ser observadas las diferencias. El presente, la existencia y la diferancia absorben en contingencia imprescindible a la presencia, al ser y las diferencias. Por ello, el presente es el signo del signo, es la ubicación de temporalidad en la que el signo refiere (y difiere) a algo pasado. A su vez, la marca de la diferancia se ha perdido para Heidegger porque se ha perdido la conciencia de la diferancia. La diferancia no puede aparecer como tal, es contingencial a los elementos que se distinguen entre sí.

## **5. La esencia nunca vista; la realidad y su sombra.**

Las formas y atributos con que concebimos el ser no nos muestran su esencia primordial. Todo atributo arrastra una sombra que le contraviene y estorba para ser descubierto. Toda sombra supone un velo que aun contactado solo genera diferancia. Por todo ello, la imagen oculta un reino de sombras. Entender ese mundo solo es posible con una visión fronteriza, algo similar a lo planteado por el filósofo español Eugenio Trías en el sentido de que el cerco del aparecer<sup>29</sup> no muestra todo lo que el ser encierra y por ello es necesaria una visión en otras

dimensiones y abierta a otras perspectivas. Pero esa visión fronteriza no es visión de lo que está más allá de la frontera sino solo visión del límite, no pierde su ingenuidad solo se concientiza de ella.

Las formas son entes de doble cara y por tanto hemos de preguntarnos ¿cuál es la cara que estamos viendo cuando dirigimos la mirada algo y qué nos falta por ver si es que eso es posible? Lévinas denuncia el “monopolio tirano de las categorías”<sup>30</sup> aduciendo que estas ciegan más nuestra percepción en el supuesto de que engloban la realidad, encerrándola en conceptos humanamente dominados.

Del mismo modo las personas llevamos en nuestra cara la caricatura de nuestro propio ser. Ello genera sensaciones, difícilmente conocimiento. No es la persona su imagen pero es lo que vemos de ella. La cosa es ella misma y es su imagen. La imagen no es la cosa, pero la relación que tiene con su propia imagen es la semejanza. Finalmente, “la imagen, se puede decir, es la alegoría del ser”<sup>31</sup> y cuando se es consciente de este juego de representaciones se reconoce que el objeto no está ahí.

Por ello, “la semejanza es la estructura misma de lo sensible”<sup>32</sup> y solo existe semejanza si constatamos la diferencia, puesto que aquello que no tiene diferencia no se asemeja, sino que se iguala. Ante la no igualdad lo que queda es la evidencia de la diferencia, por tanto de la semejanza. Al menos se es semejante en el sentido de que no se es igual. Ver una obra de arte por medio de la mirada es permitir, en la alegoría de la misma, entender desde la perspectiva de espectador, la cual será siempre distante a la del autor. El autor se manifiesta y el espectador rescata en la expresión ajena su propia manifestación. No es la nada que se observa, sino un espacio vacío libre de ser llenado de mil formas, espacio infinito.

Para Lévinas el rostro es la sustancia y radicaliza la expresión del mismo: “tal vez el hombre es de suyo sustancia, y por ello, rostro”<sup>33</sup>, sin embargo el hombre no es su rostro propiamente, sino que el rostro tendría que ser un velo más. ¿Qué hay detrás del rostro? ¿Realmente el rostro es desnudo?

En el conocimiento nada es estrictamente individual pues todo está asociado. Lo que hemos entendido por revelar, tendríamos que llamar desvelamiento pues revelar es volver a velar, desvelar es quitar el velo que le cubre, pero paradójicamente eso que tendríamos que entender por desvelamiento en realidad nunca sucede pues cuando transmitimos algo solo le estamos

cambiando el velo, le percibimos de una manera específica, distinta, pero velada. No hay desvelo en el conocimiento solo un revelar –cambiar de velo- constante.

La asimilación del otro es sin embargo, en Lévinas, un producto de la filosofía “en tanto que fundamentalmente la filosofía es una búsqueda de la Verdad”<sup>34</sup>. Si busco la verdad, no la puedo buscar en mí, puesto que no tendría que buscarla pues la poseo. Mi apertura consiste no en la suposición que en el otro radica la verdad, sino que la interacción permitirá una nueva manera de concebir la realidad.

El contacto con el otro en la mirada no me hace renunciar al yo, así como mi acuerdo o relación con él tampoco suprime la posibilidad de la ruptura. “La no-filosofía es la tiranía de la Opinión”<sup>35</sup>. Resistirme al contacto es el fracaso de la filosofía desde esta perspectiva. Lévinas lleva al extremo esta tesitura al firmar que: “el ser de lo real no cesa nunca de significar su ser para mí y por ello el idealismo es un egoísmo”<sup>36</sup> pero ¿podría ser de otra manera? Si al final todas las significaciones pasan por el camino ineludible de mi percepción, de mi propia mirada. ¿Acaso podría ver más allá de eso? ¿Sería yo quien veo? ¿Ver sin distorsión?

La mirada es un camino que no elude las sombras, pero al final las sombras suponen la luz, con Lévinas se encuentra, en suma, una reivindicación del papel de la mirada que al disminuir se trasciende. La mirada solo otorga una visión ilusa, pero al final es la visión humana. Y sólo eso poseemos.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- ACKERMAN, James, *La arquitectura de Miguel Angel*, Madrid, Celeste, 1997.  
DERRIDA & CIXOUS, *Velos*, México, Siglo XXI, 2001.  
DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, España, Cátedra, 1989.  
FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 2005.  
GAUGUIN, Paul, *Escritos de un salvaje*, Madrid, Istmo, 2000.  
GIBSON, J., *Organizaciones: conducta, estructura, proceso*, México, McGraw-Hill, 1990.  
JAY, Martin, *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* / Madrid, España: Akal, 2007  
LÉVINAS, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid, España, Trotta, 2001.

MCLUHAN, Marshall. *La galaxia de Gutenberg*, México, Artemisa, Planeta, 1985.  
NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, M.E., 1993.  
MERLEAU PONTY, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971  
MERLEAU PONTY, *El ojo y la mente*. En Osborne, H., *Estética*, México, FCE, 1976  
RUSSOLI, Franco (dir.), *Los grandes maestros de la pintura universal: El esplendor del Renacimiento, segunda parte: Durero, Miguel Angel, Matías Grünewald, Rafael, Tiziano*, México: Promexa, 1980.  
BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1987.  
SARTRE, Jean-Paul, *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1964.  
TRÍAS, Eugenio, *La razón fronteriza*, Madrid, 1991.

## CITAS

- [1](#) JAY, Martín, *Ojos Abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del Siglo XX*, Madrid, Akal, 2007, p. 39.
- [2](#) Ibid, p. 41.
- [3](#) Ibid, p. 67.
- [4](#) Cfr. FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 2005.
- [5](#) MERLEAU PONTY, Maurice, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 86
- [6](#) Ibid, p. 97.
- [7](#) DERRIDA & CIXOUS, *Velos*, México, Siglo XXI, 2001.
- [8](#) MERLEAU PONTY, Maurice, *Op. cit.*, p. 145.
- [9](#) LEVINAS Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.
- [10](#) Ibid, p. 166.
- [11](#) Ibid, p. 157.
- [12](#) Ibid, p. 170.
- [13](#) MERLEAU PONTY, Maurice, *El ojo y la mente*. En Osborne, H., *Estética*, México, FCE, 1976, p. 103.
- [14](#) Ib. p. 104.
- [15](#) DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, España, Cátedra, 1989.
- [16](#) MERLEAU PONTY, Maurice, *Op. cit.*, p. 107.
- [17](#) Ib., p. 114.
- [18](#) Ib., p. 117.
- [19](#) JAY, Martin, *Op. cit.* p. 156.
- [20](#) MERLEAU PONTY, Maurice, *Op. cit.*, p. 124.
- [21](#) Ibid., p. 129.

- [22](#) Ibid., p. 142.
- [23](#) Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid, España, Trotta, 2001.
- [24](#) Ibid., p. 146.
- [25](#) Ibid, p. 28.
- [26](#) Cfr. DERRIDA, Jacques, *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- [27](#) Cfr. MERLEAU PONTY, *El ojo y la mente*, México, FCE, 1976.
- [28](#) Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001.
- [29](#) TRÍAS, Eugenio, *La razón fronteriza*, Madrid, 1991.
- [30](#) LÉVINAS, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001, p. 15.
- [31](#) Ibid, p. 53.
- [32](#) Ibid, p. 55.
- [33](#) Ibid, p. 80.
- [34](#) Ibid, p. 90.
- [35](#) Ibid, p. 91.
- [36](#) Ibid, p. 93.

### **Héctor Sevilla Godínez**

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, campus México, DF.  
Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac, campus Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México.