

La ilusión de lo visual. La representación como ejercicio de velación

*Héctor Sevilla Godínez**

Resumen

En el presente ensayo se realiza una revisión de las principales críticas francesas al ocularcentrismo que es propio de las tradiciones de pensamiento anteriores a la posmodernidad. Luego de ello, se analiza la relatividad implícita en las cuestiones sobre la perspectiva y los límites de la mirada como intermedio para el contacto con la realidad. Se muestra, 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, por lo que se imposibilita, en sí misma, toda fenomenología con pretensiones de universalidad.

Palabras clave: Representación – ocularcentrismo – perspectiva – mirada – imagen

The illusion of the visual. Representation as an exercise in vigil

*Héctor Sevilla Godínez **

Abstract

This essay undergoes a revision of the main French critiques of ocularcentrism, which is characteristic of the lines of thought prior to Post-Modernity. Afterwards, it analyzes the relativity implied in the issues about perspective and the limits of vision as a medium for contact with reality. It also demonstrates the manner in which anti-ocularcentrism becomes Nihilism when before the discrediting of looking. Finally, it assumes that the veiling of things is a characteristic of the human looking more than things themselves, due to which all phenomenology with universal pretensions are made impossible in themselves.

Keywords: Representation – Ocularcentrism – Perspective – Looking – Image

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” (Jay, 2007, p. 39). Las estatuas más que los textos, y las imágenes más que las palabras, se volvieron significativas en un mundo que no acostumbraba 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” (Jay, 2007, p. 41). En tal desarrollo, tanto para Francia como para el mundo, Descartes simboliza al filósofo visual. Esto debido principalmente a su texto “Dioptrique” que trata de la visión. En este se delinea que lo que hay en la mente son representaciones de lo observado, y que la mente es entonces visual. No hay duda, tal como afirma Jay (2007, p. 67) de que “la contribución cartesiana a la orientación ocularcéntrica dominante en la era moderna”.

Lo que Descartes nombra semejanza, Foucault (2005) catalogó como representaciones de la realidad o de lo mirada, que suponen la intervención del lenguaje para su estructuración. Ya en plenos albores del siglo XX, Francia vivió un proceso de transición en las artes visuales, siendo observable la visión de lo visual en la literatura de Marcel Proust y en la filosofía bergsoniana, así como en el resto de la literatura y filosofía francesa, principalmente en las innovaciones pictóricas de Duchamp.

Bergson apuesta, en suma, a la existencia del objeto de manera independiente al sujeto que le mira, quien solo atiende a representaciones fallidas de esa realidad. Como el individuo normalmente aprende por medio de representaciones simbólicas, o conceptuales, se mantiene encerrado en una especie de “ceguera ante lo absoluto”. Lo absoluto permanece como tal mientras no sea distorsionado por una mirada representadora o se le acoja con una mirada prejuiciada. Lo que queda en torno a la contemplación de lo absoluto es la intuición como modo de penetrar el mundo, la cual se encuentra enfrentada 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.

La crítica bergsoniana al ocularcentrismo generó 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

Las cosas y las nociones tienen en sí mismas algo que decir, cuando los hombres buscamos expresar un mensaje solemos utilizar la palabra y “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” (Merleau-Ponty, 1971, p. 86). Esto no solo sucede con las palabras, sino también con las imágenes que buscan nuestra mirada.

El mismo escritor, cuando se vuelve 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. Cuando el propio escritor se vuelve lector de sí mismo se permite, al poner en modos inteligibles sus propias obscuridades, conocerse a sí mismo.

Si el artista o el escritor plasman algo que tienen dentro es porque necesitan tenerlo de otra manera, aprehenderlo de otro modo. Es necesario no solo contener un mensaje, sino poner en palabras o en imágenes lo que se concibe; tal es la manera de retratar en el tiempo lo que se siente o percibe para que se pueda releer.

Cuando un par de novios se toman una foto no lo hacen para sentir algo en ese momento, de hecho lo sienten y por ello quieren la fotografía; así, en el futuro tal imagen evocará la experiencia de ese momento, aunque la experiencia no será nunca igual. Con el artista es más fuerte 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 de los enamorados, lo tiene que hacer por sí mismo el artista. Poco a poco esto gesta su propio estilo y este a la vez “hace posible cualquier significación” (Merleau-Ponty, 1971, p. 97).

Para significar de verdad es imperativo volver a la no-significación, al acercamiento a las cosas como novedad, teniendo una visión de extranjero que permita entender de otro modo; es eso lo que hace que el artista pueda plasmar su sentir. Por ello, 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 (aquello en lo que se plasma). No hay estilo sin la configuración del mismo. El estilo es un modo de hacer que no se puede más que inferir en aquello hecho. Lo “velado” (Cixous, Derrida, Negrón, y Pignon-Ernest, 2001) 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 con una deformación que tiene sentido o, al menos, que es 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 con la representación que la misma sugiere. Si el artista ha conectado con el ser, puede mostrar algo que sea coincidente en algún punto con la visión y significación del público.

Aunque la dialéctica supone una diferencia entre las partes que se relacionan, estas también tienen similitudes, entre las que se cuentan el hecho de estar en relación, lo cual es una forma de identificación. Por tanto, “carece de sentido saber a quién pertenece un pensamiento” (Merleau-Ponty, 1971, p. 145) a menos que sea sólo como referencia y no como una forma de asegurarse la posesión del mismo. 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 Lévinas (2001), aunque cada persona sea dueña de su cuerpo no es posible evitar que otros vean su imagen y que elaboren, a partir de ello, sus propias representaciones. De algún modo, el vidente hace de la imagen su posesión, sin poseer en realidad al objeto que la propicia.

Merleau-Ponty refiere que existe una significación implícita, o potencial, que se encuentra de manera subterránea en lo que se mira. Así, un niño que tiene a unos padres autoritarios no solo capta sus mensajes de autoridad, sino también la angustia que están viviendo detrás de su estrictez. Del mismo modo se genera en él una angustia. Guardando la proporción, en el arte es posible conectar con la sensibilidad del artista sin conocer su vida privada, sin entender su mundo, más que remotamente.

Todo escritor utiliza un lenguaje que da significación a sus propias ideas, y que propicia (con facilidad o sin ella) una significación para los demás. Pero el significado que posee el significador directo no es el mismo que el significado que elabora el espectador. La meta del artista es menos generar un lenguaje nuevo que generar un estilo de utilización del lenguaje. La lengua es materia dispuesta al servicio del autor, una lengua que al encasillar una idea logra mostrarla y que al expresar encierra el significado. De tal modo que, tal como afirma Merleau-Ponty (1971, p. 166), “el hombre se siente en su casa en el lenguaje de un modo como no se sentirá nunca en la pintura”.

Por ello, el fracaso del filósofo se debe a su ímpetu por “tratar de recuperar completamente el mundo” (Merleau-Ponty, 1971, p. 157), en el supuesto de que todo lo que existe está sujeto a ser leído. No obstante, la realidad no solo se lee, también se mira o se conoce por la mirada. La significación no trasciende, de hecho, la presencia de los signos. Tales signos son la manera de captar, a partir de equivalencias, el mundo que se nos presenta. En esa línea, el aprendizaje siempre es por analogía; por ello el filósofo fracasa cuando busca la Verdad suponiendo encontrarla en una idea. En todo caso, cabe buscar la Verdad para, al no encontrarla, desearla más. Cuando se la mira por mediación del lenguaje, no hay ninguna idea de la Verdad que no se sujete a una estructura que es, a la vez, posibilitadora y destructiva.

Finalmente, ¿qué es entonces lo que aplasta a qué, el lenguaje al pensamiento o el pensamiento al lenguaje? ¿Es posible un tipo de hilemorfismo en el que cuerpo y alma sean como pensamiento y lenguaje, irreductibles e irrenunciables? ¿Es realizable una

relación donde la imagen suponga una representación y a la vez no haya representación sin imagen o símbolo?

En lo que refiere a la relación con otros humanos, es solo mediante la “deformación coherente” (Merleau-Ponty, 1971, p. 170) que se pueden transmitir nuestras nociones a los demás, aunque nunca será de manera pura. En relación a la mirada tenemos la posibilidad de preguntarnos si es primero la mirada o la noción o si existe una noción previa sobre las cosas que, al momento de mirarlas, genera una asociación que conduce al filtro personal con el que se representan las cosas. 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. Lo abordaremos enseguida.

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 realizado por Merleau-Ponty se centró en la evidencia de que no se presenta a nuestro intelecto algo que no haya pasado antes por la vista y que, a la vez, nada está en ella que no se haya presentado a nuestro alrededor. “Solo vemos lo que miramos” (Merleau-Ponty, 1976, p. 103), y, sin embargo, no miramos todo sino solo lo que nuestros ojos nos presentan. El movimiento de los ojos nos permite mirar más cosas que conducen al movimiento de la vista. No es la mente la que ve, sino que el ojo se lo presenta. En sus escritos, pareciera que Merleau-Ponty intenta regresar a la centralidad de la mirada, tan típico en el ocularcentrismo clásico de la Francia antigua, pero ese fue solo su punto de partida. 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 es la que termina el trabajo.

Dicho de otro modo, cada uno ve lo que está a su alcance, la situación domina el panorama, solo alcanzamos a conocer lo que por algún motivo está a nuestro alrededor. El hecho de que el vidente sea al mismo tiempo una imagen de otros videntes, por encontrarse dentro de su campo ocular, lo convierte en una imagen que se presenta a la mirada ajena. En ese sentido, el ojo “se ve a sí mismo viendo, se toca a sí mismo tocando, es visible y sensible para sí mismo” (Merleau-Ponty, 1976, p. 104), no está apartado del mundo de lo visible por lo que no está por encima de él, sino dentro.

Ahora bien, las imágenes se vuelven más significativas cuando el hombre que las mira encuentra semejanza entre ellas y algo interno que ha vivido; es tal vínculo el que vuelve atrayente la imagen. Sin embargo la imagen es lejana para el hombre que la capta, puesto que solo existe como semejanza con aquello con lo cual se asocia, permaneciendo así una distinción, una diferencia 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” (Merleau-Ponty, 1976, p. 107) y que la imagen no es solamente algo externo sino también algo interno. La imagen es 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 visto. Por ello, se entiende que una obra de arte visual esté completa y, en otro sentido, siempre es parcial.

La imagen que el hombre mira de sí mismo es también una manera de contactarse consigo. La única manera en que una persona se ve es como si fuera otro; por ello, lo que uno ve de sí es también una representación, la mirada de uno mismo es una mirada parcial, una equivalencia en el mundo de la suposición y de la desigualdad. La única manera en que un humano se conoce es viendo lo que no es y, en ese sentido, “el hombre es el espejo del hombre” (Merleau-Ponty, 1976, p. 114). Estamos condenados a no ver de nosotros más que la imagen.

El ojo no basta para la mirada, sino que “es el pensamiento el que descifra estrictamente los signos dados en el cuerpo” (Merleau-Ponty, 1976, p. 117). En ese sentido, la semejanza es el resultado de la percepción, no su origen. Si no existe percepción, tampoco se entenderá la semejanza del propio interior con lo visto. Ahora bien, la manera en que nos resulta posible percibir es mediante el movimiento del ojo. La mente, sin embargo, permanece a la expectativa de recibir lo que se le ofrece con la vista. Merleau-Ponty no llega a la radicalidad de afirmar que “vemos con la mente o con el cuerpo”, en el sentido antiocularcentrista bergsoniano (Jay, 2007, p. 156), pero reconoce 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 desprendida de un ojo ciego sería una visión ciega, por tanto no visión. Con la intervención de la mente, la visión es, al menos, una visión ilusa, por tanto visión de una representación.

El cuerpo determina nuestra mirada, al menos en lo que corresponde a la espacialidad, la dimensión y la perspectiva. La percepción está esclavizada por el espacio que, a la vez, está esclavizado por la mirada que, por su parte, depende intrínsecamente de la posición del cuerpo. Finalmente, la mente depende del ojo y la representación se encuentra a merced de la mente. Por lo tanto, la concepción de la realidad siempre es contingente. Así que tras todo ello se deriva que no hay visión sin pensamiento, tal como tampoco hay cabida para el pensamiento de lo mirado sin una visión que lo permita. Por lo cual “todo lo que decimos y pensamos de la visión tiene que hacer de ella un pensamiento” (Merleau-Ponty, 1976, p. 124).

El cuerpo posee el ojo que mira y este posibilita a la mente para pensar sobre la visión; se trata de un cuerpo que se encuentra situado, sitiado, cercado y acorralado en el mundo. No es un mundo a merced del hombre, sino que el hombre está a merced del mundo, en razón de que, tal como reconoció Merleau-Ponty (1976, p. 129), “el mundo está a mi alrededor no delante de mí”, de modo que no lo controlo, el mundo controla lo que vemos.

La visión no es solo un 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” (Merleau-Ponty, 1976, p. 142); por esto puede afirmarse, en ligera sintonía con Levinas (2001), que es por

mediación de la mirada de lo que está alrededor de nuestro cuerpo que nos reconocemos como cuerpo vidente.

La visión es “precedencia de lo que es sobre lo que uno ve y hace ver sobre lo que es” (Merleau-Ponty, 1976, p. 146). Al final es más lo que no vemos que lo que sí vemos, y en lo que sí vemos no vemos al ser de las cosas, sólo su reflejo.

Lo que uno sabe depende de lo que uno ve. Lo que uno representa a partir de lo que ve depende de lo que uno sabe. ¿Qué queda entonces de la objetividad, el ser del ser o la verdad? Si el terreno del filósofo es demasiado movedizo ¿cómo hacer afirmaciones que contengan intemporalidad y validez universal? No se posee más que una espuria fantasía. La verdad termina siendo resbaladiza, tal como una vanidosa prostituta que no se deja poseer completamente, y solo coquetea para hacer de los hombres unos simples soñadores cuya lujuria intelectual apenas alcanza para proseguir.

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, es lo no visto, es lo que escapa a las trivialidades del lenguaje y que está más allá de todo símbolo, aunque sea por estos parcialmente desmembrada o ligeramente aproximada.

El nudo borronero lacaniano deja en supremacía lo real, que sobre lo simbólico y lo imaginario se tiende como algo inalcanzable que permite la existencia del otro par. Mientras sigamos en el proceso de la mundanidad, asociada siempre a nuestra corporeidad, tendremos que seguir recurriendo al ojo y a la mente para entender parcialmente la realidad. Justo cuando parece que el ojo y la mente han logrado su propósito de penetrar a la verdad, surge de manera intempestiva el velo e interrumpe 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. Vemos el velo, por tanto no hay garantías de ver lo que es y, en ese sentido, “cada día disminuye la imprecisión de la imprecisión” (Cixous, Derrida, Negrón, y Pignon-Ernest, 2001, p. 28).

De hecho, si uno se ve a sí mismo sin distanciarse, quizá no se está viendo con sentido real. Cuando vemos algo demasiado cerca no podemos captarlo de manera clara. Es necesaria la distancia para poder ver. Ahora bien, como todo nos es diferente, pero no todo esencialmente lo vemos, solo vemos las diferencias. En ese sentido, cuando uno se ve a sí mismo solo ve lo que no es. Si lo vemos, no lo somos.

Usualmente especificar es disminuir. Pero en lo correspondiente a la mirada, la disminución se vuelve focalización, a saber: una reducción del marco visual para centrar la atención en aquello que ha disminuido. La disminución centra la mirada en un punto, cosa o persona específica, para comprenderlo más al tiempo que se le disminuye. El encuentro uno a uno es justo eso, focalizar la atención en uno solo, un alguien frente a nosotros. La

disminución genera que no veamos la totalidad, pero sí una representación. Al mirar a otra persona la concebimos al menos en parte, lo cual es mejor que no concebir. Si ver no es posible, un ver aparente es preferible a no concebir nunca que se podría ver. De esto resulta que, en lo que respecta a la interacción humana, solo vemos al otro por mediación de la distorsión, pero eso es preferible a no haber podido nunca concebir sobre la existencia ajena. El mutuo entendimiento implica reconocer que no somos reconocidos, que escapa el otro de nuestro mundo como escapamos del suyo.

Si el velo es lo que cubre, ¿cómo podemos percibir el velo de lo velado? ¿De qué manera caer en la cuenta de que no se ha caído en cuenta de ello? ¿Cómo ver que no vemos, cómo entender que no entendemos? Merleau-Ponty alude a la posibilidad fenomenológica, la distinción entre el ojo y la mente (1976), para entonces reconocer que no hay realidad visible, solo sombras, velos por doquier. Reconocer esto último es el primer paso para adentrarse en el conocimiento del velo y no confundirlo con lo velado.

En ocasiones el filósofo que cree romper el velo se encuentra con su parte velada. ¿Seguimos creyendo en la posibilidad de conocer las cosas sin el velo que las supone? La diferencia entre la realidad y la percepción no es solo una cuestión imaginativa. No nos es posible conocer de manera absoluta, lo conocido siempre será una distorsión. ¿Para qué sirve el conocimiento si nunca es exactamente como el objeto que generó la cognición? ¿Podría ser mejor alejarse humildemente a la caverna del desconocimiento pleno? ¿Acaso los que persisten en su utopía redundan su masoquismo intelectual? ¿Cuál es el placer derivado de intentar y nunca encontrarse con la verdad? Tal miserable condena recibe el nombre de humanidad.

El conocimiento tampoco es posible hacia uno mismo, pues no podemos vernos viéndonos, solo vemos la imagen que se muestra y refleja en objetos que no somos. Sólo nos vemos en el espejo o en la mirada de alguien más. No podemos mirarnos como nos miran, al menos no en el sentido tener la misma posición de quien nos mira. Tampoco miramos lo mismo cuando nos vemos, el contenido de nuestra mirada es distinto del que ofrece la mirada ajena. La consecuencia cognitiva de mirarnos será siempre distinta de la que tienen otros. Porque al mirarnos no vemos a eso a lo que hemos acompañado toda la vida, sólo vemos una representación del acompañante.

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

La *diferancia* es un término filosófico que utilizó Derrida, para aludir que el significado real de las cosas es diferido, o retardado, mantenido en latencia, debido a la distorsión que provoca la representación. Así, la *diferancia* no existe por sí misma, ni tampoco es un ser presente que se mantenga independiente de aquellos aspectos que tienen alteridad entre sí. Al mismo tiempo, si se quisiera aludir a las cosas que nos provocan *diferancia*, entonces tendría que referirse a la totalidad de las cosas captables.

Una de las maneras comunes de diferir es cuando el individuo realiza una imagen de alguna cosa que recuerda. 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 en nuestra mente no se presenta frente a nosotros lo que hacemos es representar. Cuando la mirada no es posible se requiere del recuerdo, de lo diferido de la imagen. Esta imagen es también manifiesta a partir de signos. El signo, a su vez, es la presencia diferida, es una manera de mediación representativa.

A la *diferancia* se la puede entender como temporalización y como espaciamento. En ese tenor, distinguiéndose de la diferenciación, la *diferancia* no supone un acto de alguien que viene a hacer distinciones, la diferencia está implícita. Cuando notamos la *diferancia*, o la separación de lo representado y la realidad, entonces aceptamos la diferencia.

La conciencia tampoco es algo en sí misma, sino que se mantiene dependiente de la captación de diferencias a partir de la *diferancia*. En cierto sentido la conciencia convierte en diferencias la *diferancia*. Pero solo con base en la *diferancia* la conciencia realiza su labor y encuentra su valor. Tanto la distinción original y 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 tal entidad tangible sea una gota de pintura. De manera similar, el presente contiene la presencia del mismo modo que la existencia contiene el ser, o del modo en que la *diferancia* contiene las diferencias potencialmente observables. El presente, la existencia y la *diferancia* absorben 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. La diferencia tampoco puede aparecer como tal, es contingente a los elementos que se distinguen entre sí.

6. La esencia nunca vista

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, incluso 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 Trías (1999), en cuanto que el cerco del aparecer no muestra todo lo que el ser encierra y por ello es necesaria una visión que tenga apertura hacia otras dimensiones y perspectivas. No obstante, esa visión fronteriza no abarca lo que está más allá de la frontera, sino el límite mismo; así, 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 a algo y qué nos falta por ver? Lévinas (2001, p. 15) denuncia el “monopolio tirano de las categorías”, afirmando que estas ciegan más nuestra percepción bajo el supuesto de que engloban la realidad, cuando más bien la encierran en conceptos dominables para el común de las personas.

Del mismo modo, cada individuo lleva en su cara la caricatura de su propio ser. Ello genera sensaciones, pero difícilmente conocimiento. La imagen no es la persona, pero de la persona solo vemos su imagen. 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” (Lévinas, 2001, p. 53), y cuando se es consciente de este juego de representaciones se reconoce que la verdad no está ahí.

Por ello, “la semejanza es la estructura misma de lo sensible” (Lévinas, 2001, p. 55). Solo existe semejanza si constatamos la *diferancia*, la cual existe a partir de la diferencia entre la cosa representada y la representación. Aquello que no tiene diferencia no se puede representar, porque no se asemeja, sino que se iguala. Por el contrario, ante la no igualdad lo que queda es la evidencia de la diferencia, por tanto de la semejanza. Al menos somos semejantes en el sentido de que no somos iguales.

Ver una obra de arte por medio de la mirada es comprender, en la alegoría de la misma, 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 que cada obra de arte sea una especie de nada que se observa, pero sí implica un espacio vacío-disponible para ser llenado de mil formas, espacio infinito.

De acuerdo con Lévinas (2001, p. 80) el rostro es la sustancia, e incluso radicaliza la expresión del mismo al afirmar que “tal vez el hombre es de suyo sustancia, y por ello, rostro”; sin embargo, el hombre no es su rostro propiamente, sino que el rostro es un velo más. ¿Qué hay detrás del rostro? ¿Acaso realmente hay un rostro desnudo, sin velos?

En el conocimiento nada es estrictamente individual, pues todo está asociado. Cuando utilizamos el verbo “revelar”, queriendo aludir a que se está mostrando algo, más bien valdría que pensáramos en un “desvelamiento”. Revelar es volver a velar, pero desvelar es quitar el velo que cubre algo. No obstante, aquello a lo que debiéramos llamar “desvelar” en realidad nunca sucede, pues cuando transmitimos o comunicamos algo solo estamos cambiando su velo, por percibirlo de una manera distinta, pero igualmente velada. Siendo así, no hay desvelo en el conocimiento, solo un revelar constante, un cambio de velo.

En Lévinas, la asimilación del otro es un producto de la filosofía “en tanto que fundamentalmente la filosofía es una búsqueda de la Verdad” (2001, p. 90). Si alguien busca la verdad, no la tendría que buscar ni dentro ni fuera de sí, puesto que la posee. Dado que se posee la verdad no hay manera de comprenderla debido a que no hay diferencia con ella, y solo puede ser conocido lo diferente. Tampoco se trata de suponer que solo en el otro radica la verdad, sino que la interacción permitirá una nueva manera de concebir la realidad, aun sin que por ello se conozca la verdad completa.

El contacto con el otro en la mirada no nos obliga a renunciar al yo, así como ningún acuerdo o relación con él podría suprimir la posibilidad de la ruptura. Las opiniones son incompletas y de fundamento variable, de modo que una labor filosófica sostenible podría comenzar por reconocer la mutación del cimiento hermenéutico desde el cual construimos las representaciones. En ese sentido, “la no-filosofía es la tiranía de la

opinión” (Lévinas, 2001, p. 91). Desde esta perspectiva, resistirse al contacto con lo diferente es el fracaso de la filosofía. Lévinas (2001, p. 93) lleva al extremo esta tesis al afirmar en primera persona: “El ser de lo real no cesa nunca de significar su ser para mí y por ello el idealismo es un egoísmo”. Ahora bien, si al final todas las significaciones transitan por el camino ineludible de la percepción, desde la propia mirada, ¿acaso es posible ver más allá de eso? En caso de que así fuese, ¿sería uno mismo quien ve?

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 es esa la visión humana. Y sólo eso poseemos.

Referencias bibliográficas

- Ackerman, J. S., Newman, J., y Fontes, R. (1997). *La arquitectura de Miguel Angel*. Celeste.
- Cixous, H., Derrida, J., Negrón, M., y Pignon-Ernest, E. (2001). *Velos*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos: La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Akal.
- Lévinas, E. (2001). *La realidad y su sombra; Libertad y mandato; Transcendencia y altura*. Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1976). El ojo y la mente. En *Estética* (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Trías, E. (1999). *La Razón fronteriza*. Destino.

* * *

* **Héctor Sevilla Godínez:** Doctor en Filosofía y en Ciencias del Desarrollo Humano; Miembro de la Asociación Filosófica de México y Miembro Fundador de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT en México. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles, en la Universidad de Guadalajara. Ha publicado catorce libros y más de setenta artículos en revistas indizadas, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica. [E-mail: hectorsevilla@hotmail.com].