

**DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA AL “CARA- A –CARA”
DE EMMANUEL LEVINAS**

JAIRO ANDRÉS ORTEGA BASTIDAS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2005**

**DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA AL “CARA- A- CARA”
DE EMMANUEL LEVINAS**

JAIRO ANDRÉS ORTEGA BASTIDAS

Trabajo de Grado para optar el título de Licenciado en Filosofía y Letras

Asesor:

JUAN PATRICIO CALDERÓN

Docente adscrito al programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO**

2005

NOTA DE ACEPTACIÓN

Juan Patricio Calderón

Asesor

Silvio Sánchez Fajardo

Jurado

Ferney Mora Acosta

Jurado

San Juan de Pasto, Octubre de 2005

“Las ideas y conclusiones aportadas en el siguiente trabajo de grado, son de responsabilidad exclusiva de su autor”.

Artículo 1. Del acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

AGRADECIMIENTOS

Con el presente trabajo quiero proporcionar un profundo saludo de gratitud a la formación ética y humana realizada por la Universidad de Nariño, en el semillero de saberes, encuentros humanos y académicos, a lo largo de esta gran aventura filosófica y literaria recibida en la carrera profesional; reconocimiento hecho, una vez más, por la formación de vocaciones humanas, en los diferentes programas que promueven los intersticios del compromiso ético del nuevo siglo, como es la gestación epistemológica del hombre en el encuentro con la realidad.

Situación que compromete a asumir responsablemente la profesión escogida, en el cuidado y la incentivación de la producción de saberes en el ejercicio docente, mediante el espíritu reflexivo y humano a quienes se acogerá en el espacio educativo, en la posibilidad de no defraudar las expectativas de vida, cultivadas con dedicación en el alma de la universidad; cinco años que será difícil borrarlos del regocijo intelectual, encaminados a la investigación y transformación del que hacer humano, en el asumir la filosofía y literatura desde los modos de vida.

Agradecimientos sinceros a los directivos y docentes del programa de Filosofía y Letras, por su acogida y hospitalidad en los diferentes semestres, a quienes se recordará con mucho afecto en el transcurrir de los tiempos: Héctor Rodríguez, Silvio Sánchez Fajardo, Juan Patricio Calderón, Ferney Mora, Gonzalo Jiménez, Dumer Mamián, Jairo Rodríguez, Jorge Verdugo, Alfredo Ortíz, Manuel Martínez, Pedro Pablo Rivas, Luis Montenegro, Carlos Jaramillo, Nohora de Rodríguez, Jaime Guerrero; con quienes se tuvo una formación diversificada del conocimiento y que quedarán grabados en las páginas más importantes de nuestra memoria en tanto que propiciaron el saber humano de la manera más cálida.

También quiero recordar con fervor y gratitud, la acogida y formación pedagógica recibida en el Liceo de la Universidad de Nariño, por parte de los docentes y directivos de la Institución; Emilio Díaz, Nancy Cañizares, Martha Cecilia Caicedo; con gran aprecio saludo al amigo y asesor de práctica docente: Mauricio Zúñiga; como también al

inolvidable grado 10-3, correspondiente al año lectivo 2004 - 2005, quienes fueron mis estudiantes e importantes amigos en el proceso de mi formación profesional.

Momentos para recordar gratas vivencias compartidas, al calor de la alegría, la angustia y el trabajo, que al traer a la memoria se renuevan las ganas de vivir y volver a compartir con quienes fueron mis compañeros de carrera y los amigos que no se olvidarán nunca: Romel, Mario, Mauricio, Constanza, Adriana, Felipe, Yamile, Omir, Emilcen, Francisco, Luis Botina, Carolina Vallejo, Winston, César, Iván, Claudia y demás compañeros, quienes aportaron sus ideas para hacer realidad este trabajo, como también el apoyo de amigos en los diferentes semestres, ellos saben quiénes son.

A todos los que han colaborado de buena voluntad, al asesor de tesis: Juan Patricio Calderón; el apoyo desinteresado de los jurados. Al profesor Silvio Sánchez, quien me infundió la difícil, pero importante tarea de trabajar a Emmanuel Lévinas y al profesor Ferney Mora por el respaldo bibliográfico e intelectual. Al profesor Gonzalo Jiménez por su ayuda bibliográfica y traducción de la lengua extranjera. A Rubby Gustín por la ayuda metodológica, bibliográfica y la revisión de mi tesis. A la señorita Ana Lucía, quien se encargó de la transcripción general del trabajo, a Pedro Pablo Rivas por el espacio brindado en el desarrollo de la investigación y a quienes de una u otra forma acogieron este trabajo con mucho respeto; a ellos un sincero agradecimiento, pero sin desconocer el apoyo, sin el cual no hubiera sido posible este trabajo; a mis padres: Luis Ortega y Ruby Bastidas, de igual modo a mis hermanos: Cristina, Alex, Juan y Darío, a quienes se dedica este trabajo, por tan noble, sincero y gran esfuerzo de contribuir desde la infancia a cumplir con mis propósitos.

A quienes siempre estuvieron conmigo, mil gracias por su acogida.

JAIRO ANDRÉS ORTEGA BASTIDAS

A Luis Ortega y Ruby Bastidas, por su
apoyo incondicional.

A Cristina, Alex, Juan y Darío,
quienes siempre han estado conmigo

RESUMEN

La presente investigación filosófica, aborda la problemática ontológica en el *cara-a-cara* de Emmanuel Lévinas, partiendo de la “apariencia ontológica”, en el análisis crítico del “ser” histórico en el pensamiento occidental, para cuestionar el desenvolvimiento de la “esencia”, en la necesidad de reconocer la “apariencia” en la otredad, que es la existencia humana “entretejida” en la teoría y realidad, determinada en la significación ontológica.

Por ende, el estudio plantea la relación ética cara a cara de Lévinas, en el encuentro de la apariencia como “epifanía del rostro”, en la existencia del “otro” a través de la “desestructuración” del “ser”, en la posibilidad de investigar la realidad humana, en la “deconstrucción” de las condiciones históricas que permitan abrir el discurso filosófico en la “acogida” de la realidad. Para proponer, de este modo, la investigación filosófica, que parte de lo ontológico al reconocimiento de la exterioridad en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual; en el acercamiento de pensamientos a problemáticas puntuales del quehacer cultural, transformando la reflexión filosófica en praxis humana, que es la instancia de la que surge la investigación.

ABSTRACT

This philosophic work tries to study the ontological problems related to Emmanuel Lévinas’ face to face, starting from the “ontological likeness” into the critical analysis of historical “being” in the occidental thinking in order to discuss the “essence” development. This analysis is done to examine closely the “likeness” of the otherness, that is human existence “intervoven” into theory and reality, specified in the ontological meeting significance.

Therefore, this work states Lévinas' face to face ethical relationship in the of likeness as "epiphany of the face " into the existence of the other through "destruction" of "being" as the possibility to inquire into human reality, in the "deconstruction" of the historical conditions that allows opening the philosophical discourse into the "reception" of the reality to intend philosophic research, that starts from ontology to inquire the exteriority in the relationships of the existence in the present philosophical idea; in the approaching of thinkings to certain problems of cultural business, transforming philosophical thinking in human exercise, the instancy from research issues.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	12
1. LA HUELLA COMO DESBORDAMIENTO DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA	23
1.1 EN LAS SOMBRAS INTEMPESTIVAS HEREDADAS DEL SER	23
1.2 “DIOS” OCULTO ANTE LA MIRADA DEL HOMBRE	36
1.3 LA ESENCIA PERDIDA DE LOS PASOS DE LA APARIENCIA	41
2. LA IPSEIDAD COMO MISMIIDAD, EN EL ENCUENTRO ÉTICO DE LA APARIENCIA	64
2.1 “IPSEIDAD” EN SU MISMIIDAD EN LA APARIENCIA DE LA OTREDAD	64
2.2 LA “EPIFANÍA DEL ROSTRO” COMO “DE OTRO MODO QUE SER”	71
2.3 EL CARA A CARA EN LA HUELLA DEL OTRO HOMBRE	82
3. DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA AL CARA A CARA EN EL ROSTRO DE LA HUMANIDAD	90
3.1 LA TEATRALIDAD DE LA EXISTENCIA, COMO EL CARA A CARA EN LA APARIENCIA ONTOLÓGICA DE LA OTREDAD	90
3.2 LA CONDICIÓN HUMANA COMO MISMIIDAD ÉTICA, EN LA APARIENCIA ONTOLÓGICA	101
3.3 LA POSIBILIDAD DEL CARA A CARA, EN LAS	

RELACIONES DE EXISTENCIA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ACTUAL	117
CONCLUSIONES	134
INDICE DE FOTOGRAFIAS	145
BIBLIOGRAFÍA	147

INTRODUCCIÓN

La reflexión ontológica se ha caracterizado por ser una inquietud constante y consecuente por la vida humana, ocupándose de la existencia en la problemática del ser, que es el cuestionamiento implícito por conocer el “sentido” de la misma, para abordar con plenitud la problemática humana en la encrucijada de la existencia. La importancia de esta reflexión filosófica implica ampliamente la “pregunta por el ser”, una mirada desplazada hacia la historia que conduce a reconocer ciertos momentos indispensables en una filosofía que se ha ocupado por el hombre.

La propuesta de estudio no es una llamada de rechazo, sino más bien el de mostrar o encontrar algo novedoso en la reflexión ontológica, un intento o experiencia metafísica, como diría Emmanuel Lévinas, que implica que en la reflexión filosófica se involucre “mi yo”, para problematizar la condición humana al referirse a la existencia, la cual se remite a la historia para pensar concretamente el momento actual. De hecho, se hace indispensable la reflexión ontológica, que a la vez que se pregunta por la existencia se remite al cuestionamiento de los fenómenos, entendiéndose los referentes a lo cultural, social, educativo, político, etc.; quienes de alguna manera han definido la existencia, dejando “algo olvidado”.

La tentativa del *cara-a-cara* en Emmanuel Lévinas es la de mostrar un “algo” más allá de la ontología y lo que se trata de hacer en este trabajo de investigación es precisamente el de tomar esa “tentativa” y ubicarla como problemática central filosófica, que parte del estudio del hombre como “ser en sí”, para dirigirse al reconocimiento de la instancia en el mundo, en la otredad. La reflexión histórica en el ser muestra las posibilidades de existencia en la apariencia, como necesidad filosófica que lleva a repensar y proponer nuevamente la condición humana.

Tradicionalmente, la pregunta por el ser viene desde una ontología planteada por los griegos, quienes desde entonces han formulado la reflexión por los modos de existencia, de tal modo que la problemática se vea inmersa en los diferentes fenómenos que han determinado las formas de existir en el mundo. Por lo tanto, esto es lo que ha permitido

que la ontología en su preocupación por la existencia adquiriera diferentes perspectivas, algunas de ellas suelen dividirse en teológicas y existenciales; pero a pesar de las diferencias, en ningún momento se ha olvidado de los fundamentos en el hombre y en el mundo, que nacen en la problemática por el ser.

Independientemente de cómo se conciba el ser, la ontología se ha visto comprometida con el enfoque que lleva a pensar la condición humana, es decir, lleva un encuentro ético con la realidad que le compete y en esa perspectiva, se ve inscrita en el “origen” y “sentido” del mundo social en que habita el hombre. La visión ontológica se la puede encontrar a través de los tiempos en la reflexión de las relaciones de existencia, que implica cuestionar y a la vez proponer el fundamento humano, en la desestructuración de la realidad para comprender y analizar el “sentido” de las cosas.

En la época antigua, Parménides de la escuela de Elea, es el primer filósofo que reflexionó sobre el ser (*arkhé*), para él, el fundamento de las cosas y de la existencia, se halla en un “único ser”, cuya característica es permanecer ajeno al cambio, a las transformaciones, de hecho se concibe el ser como unidad, dándole origen al pensamiento ontológico. Su poema “***Sobre la naturaleza***” expresa que “sólo el ser es, porque es ser, en cambio la nada no es... el ser y el pensar son una y la misma cosa”; en ello refuta el planteamiento de Heráclito, según el cual todo cambia y se transforma de manera continua.

Para los pensadores clásicos, el aporte parmenidiano es vital, ya que asumen en él la concepción del ser, Platón plantea la posibilidad de dos mundos: el mundo suprasensible o el de las ideas, la razón y el ser, que es la realidad perfecta y el mundo sensible o terrenal, de las apariencias, la *doxa*, la opinión que debe ser superada para alcanzar el “mundo verdadero”. Sócrates, desde la *mayéutica*, por medio de preguntas a su interlocutor, se preocupó de encontrar la base del conocimiento, la búsqueda de la “verdad” como guía divina. Mientras que Aristóteles centró su preocupación en la existencia, la cuestión de la que están hechas todas las cosas, y que ninguna ciencia la ha convertido en objeto de estudio, por ende, el filósofo parte del ser y lo que se manifiesta de múltiples maneras que son los entes, ocupándose especialmente del “ente-en-cuanto-ente”, para dirigir su análisis óntico hacia la explicación de la realidad superior que lo sostiene y es el “ser” como existencia o realidad del ente.

La edad media, por su parte, con la influencia del pensamiento griego, en especial el neoplatonismo de San Agustín y el neoaristotelismo de Santo Tomás; concibe el ser en el acomodamiento del pensamiento cristiano, la ontología apoyada en el contenido de la fe en señalar a “Dios” como la realidad del “ser”, paradigma que determina la existencia humana y que se fundamenta en el concepto de un “dios creador de todo”, al cual se debe rendirle culto. Problemática humana que en el pensamiento moderno va a desencadenar el “culto a la razón”, la “autenticidad del *logos*”, en que una vez más se va a negar la realidad de la apariencia, concebida como el engaño del *otro* mundo. La arquitectónica de la razón es lo que absorbe las formas de existencia, como bien se va a conocer más adelante en el planteamiento de René Descartes, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel y la *Ciencia del ser* desarrollada por Martin Heidegger, como también la *fenomenología* de Edmund Husserl en la “ciencia de las esencias”, correspondientes las dos últimas al pensamiento contemporáneo.

En el existencialismo con Jean Paul Sartre, la apariencia encuentra una nueva dimensión que es ser la afirmación de la existencia humana, lo actuante, lo viviente y es lo que revelan las entrañas del hombre. De igual modo, sucede en la concepción materialista de Karl Marx, en el análisis concreto de los ámbitos sociales, tales como lo económico, histórico, político, sociológico, filosófico, etc.; para conocer la realidad humana, las condiciones de vida, con el fin de promover la transformación social.

Esta pequeña aproximación a la teorización ontológica, la cual se va a conocer más adelante, permite comprender el espacio filosófico en que se desarrolla la presente investigación, que es la problematización por los modos de existencia, la reflexión filosófica en torno a la ontología, motivada por la diversidad de planteamientos que giran sobre la condición humana, brindando una respuesta ética que nace en las lecturas de Emmanuel Lévinas, hacia la indagación histórica sobre la existencia, implícita en la pregunta por el ser.

La problemática planteada parte de la lectura de la realidad cotidiana, a partir de un manejo teórico-epistemológico, que permite entender los planteamientos ontológicos en la plenitud de la incertidumbre humana, demostrando las posibilidades de existencia inherentes en todos los tiempos. De ello, es posible estudiar quizá una de las problemáticas

más profundas, pero enriquecedoras en lo que toca a la comprensión del hombre, entendiéndose esta inquietud como una necesidad actual ante los fenómenos sociales que se están viviendo hoy en día, caracterizados por el desconocimiento del otro, el olvido de lo humano, la continua deshumanización en que se cierran las posibilidades de existencia.

Conociendo de antemano el fundamento histórico, sin emitir juicios anticipados, se trata de hacer la apreciación consecuente con la realidad humana, permitiendo reconocer la “apariencia” del otro hombre, en el desenvolvimiento de la *esencia* en la que parecen estar ocultas las formas de existencia. De hecho, se persigue con la investigación, brindar un estudio en la comprensión de las circunstancias humanas, la incertidumbre de la misma, como la posibilidad de encontrar otras formas del quehacer filosófico, entendida en la praxis humana como investigación filosófica.

Se trata de “dejar ser”, de “escuchar”, de “dejar que las cosas sean”, que muestren su existencia, que es la manifestación del *Rostro del otro*, la apariencia ética en que se descubre el hombre como humano, en la *deconstrucción* del discurso ontológico, mediante el reconocimiento de los misterios, tejidos que han definido la existencia humana. Es el acercamiento a la comprensión del juego de los discursos filosóficos, para investigar el “ser” en la “teatralidad de la existencia”, en la posibilidad de seguir deconstruyendo la filosofía, en tanto búsqueda del pensar de otro modo, en la que sean factibles las relaciones de existencia, encaminadas a la comprensión del “*De otro modo que ser*”, propuesto por Emmanuel Lévinas, en su obra de 1974.

La “apariencia ontológica” propuesta en la presente investigación se debe entender como la posibilidad de la reflexión filosófica, en el cuestionamiento por la existencia histórica, que a pesar de sus divergencias, en ningún momento abandona la preocupación por el hombre, su existir, el estar en el mundo (*Dasein*), que es el estudio teórico-práctico en confrontación con la realidad que le compete, y que es de donde surge la apariencia ética, en la lectura discontinua de la historia capaz de abrir espacios para la acogida del “*Rostro del otro hombre*”, en la problematización de las relaciones de existencia, como incertidumbre de la humanidad.

En el proceso investigativo que antecede la construcción de la propuesta, se halla la formación reflexiva y analítica sobre los fundamentos filosóficos producidos a través de la

historia de la humanidad, los cuales se han venido trabajando desde el inicio de la carrera, en la lectura, escritura y diálogo de problemáticas particulares, respondiendo al quehacer filosófico; enfocado en los diferentes seminarios del programa, de ello se ha tenido un acercamiento oportuno con la diversidad de pensadores entre literatos y filósofos, que han despertado el interés por reflexionar y trabajar el ámbito ontológico, en las relaciones del existente con su existir, problemática existencial que ha ocupado al hombre durante más de veinticinco (25) siglos..

Cabe nombrar, entre algunos filósofos de la antigüedad a Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles; a pensadores medievales y contemporáneos como Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Husserl, Sartre, Foucault, Deleuze, Lévinas; entre otros, en quienes se ha encontrado la gran incentivación para abordar la problemática ontológica. También han sido importantes las inquietudes, paradojas, ironías, etc.; que a través de los literatos, se ha despertado la sospecha en la lecto-escritura, como: Mijail Bajtin, Roland Barthes, Francois Rabelais, Jorge Luis Borges, Julio Cortazar, Milán Kundera, Umberto Eco, Franz Kafka, Anton Chejov, Arthur Rimbaud, Edgar Allan Poe, José Saramago; y otros más, que a través del mundo de la literatura han permitido encontrar enfoques más amenos y quizá más compulsivos en la difícil, pero importante tarea, que es pensar la humanidad.

También han tenido importancia significativa, los trabajos realizados en la literatura clásica, española, Latinoamericana y universal en general, que fueron despertando el interés por aventurarse en la compleja realidad humana, en los tejidos de existencia que muestran la inmensidad del saber humano, reflejados a través de la crítica y producción literaria-filosófica, en las que se ha plasmado inquietudes de todos los tiempos. De ahí que esa aventura en la lectura y escritura llevó a encontrar elementos importantes encaminados hacia la inquietud por trabajar la condición humana no solo desde su ámbito ontológico, sino desde un momento exterior a la configuración ontoteológica del ser de la tradición, en el que la apariencia se desvanece en el juego de las formas y de los sentidos totalitarios para dar paso al *cara-a-cara* de una huella que se confronta en las entretelas de la ética preoriginal del rostro del otro en tanto extraño y olvidado.

Además, la investigación propuesta se fue consolidando en la producción de los diferentes textos, como ensayos que permitieron el intercambio de saberes e inquietudes, a través de los espacios académicos como los encuentros culturales, foros, conversatorios y demás actividades, en el fortalecimiento lúdico de propuestas de trabajo. Resultado de ello, han sido las ponencias presentadas en los eventos de filosofía a nivel regional y nacional, como son: *“las máscaras del pensamiento en relación a una ética determinada”*, presentada en el “VI Foro de estudiantes de Filosofía”, en la Universidad del Valle (Cali, septiembre de 2003), de igual forma en el II Foro de estudiantes de Filosofía y Letras, *Con las uñas*, Universidad de Nariño (Pasto, octubre de 2003).

La ponencia *“Sobre razón y verdad a partir de Nietzsche en el pensar filosófico”* fue presentada en el VII Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía, en la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, D.C., abril de 2004) y la propuesta *“Emmanuel Lévinas: Filosofía y Literatura a propósito del hombre en una lectura de trascendencia”*, presentada en el III Foro Regional de Estudiantes de Filosofía y Letras, *Con las uñas*, Universidad de Nariño (Pasto, octubre de 2004), llevada posteriormente al VII Foro de Estudiantes de Filosofía, en la Universidad del Valle (Cali, noviembre de 2004).

De igual modo, la experiencia recogida como asistente en otros eventos académicos, tales como el *“III Seminario Internacional de Filosofía Antigua y Medieval”*, realizado en la Universidad de Antioquia (Medellín, septiembre de 2002), también el: *XIV Foro Nacional de Filosofía ¡La filosofía se toma la ciudad!*, en la Universidad del Valle (Cali, noviembre de 2003); alcances significativos en un proceso investigativo teórico-práctico del quehacer filosófico, los cuales llevaron a consolidar la propuesta investigativa, reflejada indirectamente a lo largo de los tres capítulos, en aquello que se podría afirmar *“El encuentro filosófico con la realidad de contextos”*, que de hecho, se hacen evidentes en los logros alcanzados por la investigación.

La consolidación del trabajo fue alcanzando profundidad argumentativa, en la relectura y escritura de los filósofos griegos que tocan la problemática del ser, tales como Heráclito y Parménides, sin desconocer el aporte de los otros pensadores; además, el de los filósofos clásicos Sócrates, Platón y Aristóteles, en quienes se fueron tejiendo las reflexiones filosóficas en relación con el gusto literario, a través del mito, el teatro, la

oratoria y otras expresiones vivas de la palabra. El aporte de la edad media con San Agustín y Santo Tomás, permitió problematizar el discurso filosófico con los lenguajes de poder, en los que se definen los criterios de verdad, para llegar a la valoración analítica de este gran periodo de la humanidad, de las cuales se conocen hoy sus herencias y su repercusión en el pensamiento actual.

El conocimiento de los filósofos modernos como Descartes, Kant, Hegel, Marx, en las tendencias racionalista y materialista, permitió involucrar las cuestiones metafísicas en el desenvolvimiento de los diferentes fenómenos históricos que han marcado la humanidad, como la ilustración, el avance científico, la formación del Estado y demás núcleos de poder, entre otras circunstancias sociales, que desde tiempo atrás, le han dado diferentes expresiones a la realidad del hombre.

Hechos concretos de pensamiento y de contextos, que han permitido conocer la trama de la existencia en el recorrido ontológico, que desde la época antigua se ha visto comprometida con el desenvolvimiento de la humanidad, sin desconocer las herejías de pensamiento que desde sus fuerzas egocéntricas han negado la realidad del hombre, la otredad, prevaleciendo en su lugar el discurso ideológico. De ello, han sido importantes las lecturas contemporáneas de Foucault, Deleuze, Sartre, Nietzsche, Derrida y Lévinas, entre otros; en quienes se ha encontrado un tipo de lectura y escritura mucho más crítica que la de sus predecesores a lo largo de toda la historia de la humanidad, esta lecto-escritura deconstruye los diferentes discursos filosóficos para involucrarse en el tejido del que están hechos, situándose de una manera ética en la realidad de pensamientos y de contextos.

La lectura filosófica paralela con la literatura ha permitido conocer desde diferentes perspectivas la existencia humana, en la necesidad de romper la noción de historia en la construcción de pensamientos; como es el acercamiento al desenvolvimiento fenomenológico, existencialista, meta-ontológico, en la filosofía contemporánea, también en el reconocimiento de las circunstancias caóticas de las guerras mundiales y aquellos acontecimientos que se vivieron en los diferentes países de Europa y América, lo que ha facilitado que el proceso investigativo se involucre en la encrucijada (*kreuzweg*) del pensamiento levinasiano, como esa relación talmúdica con el quehacer filosófico, en que se reclama el reconocimiento por la alteridad del “otro”.

Además, la propuesta investigativa entra en diálogo con pensadores latinoamericanos, en la problematización de las circunstancias reales que han marcado las herencias del desenvolvimiento ontológico de occidente. En ello, cabe nombrar la *Filosofía ética Latinoamericana* de Enrique Dussel, que cuestiona la filosofía centralizada en el primer mundo para volver sobre una teoría que no sea ajena a la realidad de contextos, como el latinoamericano, en donde la problemática social se halla sumisa a las relaciones de poder y de existencia dependiente. Desde otra perspectiva de pensamiento, también es importante el aporte de Leopoldo Zea, en lo que es el análisis crítico de la formación del ser histórico y lo que es la *historia de las ideas de América Latina*, cuestionando el quehacer cultural, sin que se tenga que desconocer el contexto y las influencias del pensamiento europeo, en la cual la realidad latinoamericana tiene que ver con sus acontecimientos y también con sus consecuencias.

En el contexto colombiano se tiene la aproximación literaria-filosófica, con la obra de Andrés Caicedo y Fernando González, en quienes se reflexiona el fundamento ontológico desde el cuestionamiento de algunas problemáticas sociales, que han enmarcado no sólo la realidad colombiana, sino también, la realidad histórica en muchos rincones del mundo, tales como: el desplazamiento, la inmigración, el desconocimiento del otro, la continua deshumanización, los abusos de poder, el declive del Estado y de la iglesia, la indiferencia social, el caos urbano, la represión étnica y otras problemáticas humanas que, hoy en día, reclaman el replanteamiento de las condiciones de vida y, sobre todo, que cuestionan el quehacer filosófico como la respuesta a las necesidades humanas.

De todo esto se puede afirmar que la reflexión ontológica se torna un problema humano de la actualidad filosófica, que implica el cuestionamiento y análisis crítico de la existencia, para volver a leer la filosofía y literatura en general, desde otras perspectivas, incentivando el compromiso ético, a través de los procesos investigativos de pensamiento, en el acercamiento de problemáticas puntuales de la sociedad, desprendiendo el quehacer filosófico de la reflexión teórica, para que pueda transformarse en praxis humana, que es lo que se pretende en la presente investigación.

En este sentido, la problemática del ser persigue la comprensión del más allá de la apariencia ontológica en el *cara-a-cara* de Lévinas, como necesidad filosófica de reconocer

la existencia, en tanto alteridad promovida por la reflexión actual, que pretende ir al encuentro con una exterioridad no espacial del rostro. El estudio investigativo se ocupa de tres propósitos específicos, con el fin de analizar críticamente la condición humana.

En el primer propósito u objetivo, se analiza la problemática como *apariencia ontológica*, haciendo un estudio en el plano filosófico-histórico, tomando como referencia central a Emmanuel Lévinas, para así situar la estructura o la problemática que suscita la *apariencia*, como obstáculo para el cuestionamiento por la existencia. La primera parte, que es la temática del primer capítulo, muestra cómo la huella de la *apariencia* se halla sumisa en la significación ontológica, es decir, el ente (hombre) está determinado por el ser (existencia), como resultado de una teorización ontológica que procede del pensamiento griego.

Para el segundo propósito u objetivo, se plantea la relación ética *cara-a-cara* de Lévinas, como punto de encuentro crítico con la *apariencia ontológica*, lo que permite el cuestionamiento de la manifestación del ser o la existencia de la otredad en tanto rostro, que es el cuestionamiento ético *cara-a-cara*, en la posibilidad de investigar la realidad humana, situándose en el análisis crítico de las condiciones históricas, que permitan deconstruirlas, para plantearse el nuevo diálogo de los saberes en el momento actual. Problemática abordada en el segundo capítulo, en el diálogo permanente con las obras de Emmanuel Lévinas, en el que discurre la posibilidad de variar el significado del lenguaje filosófico, que es el entramado en el que se despierta el encuentro ético con la epifanía del rostro, que permite el quiebre ontológico como *De otro modo que ser*, o más allá de la *apariencia del ser*. Hay que tener en cuenta que no se trata de un nuevo modo de ser sino de una posibilidad diferente a ser.

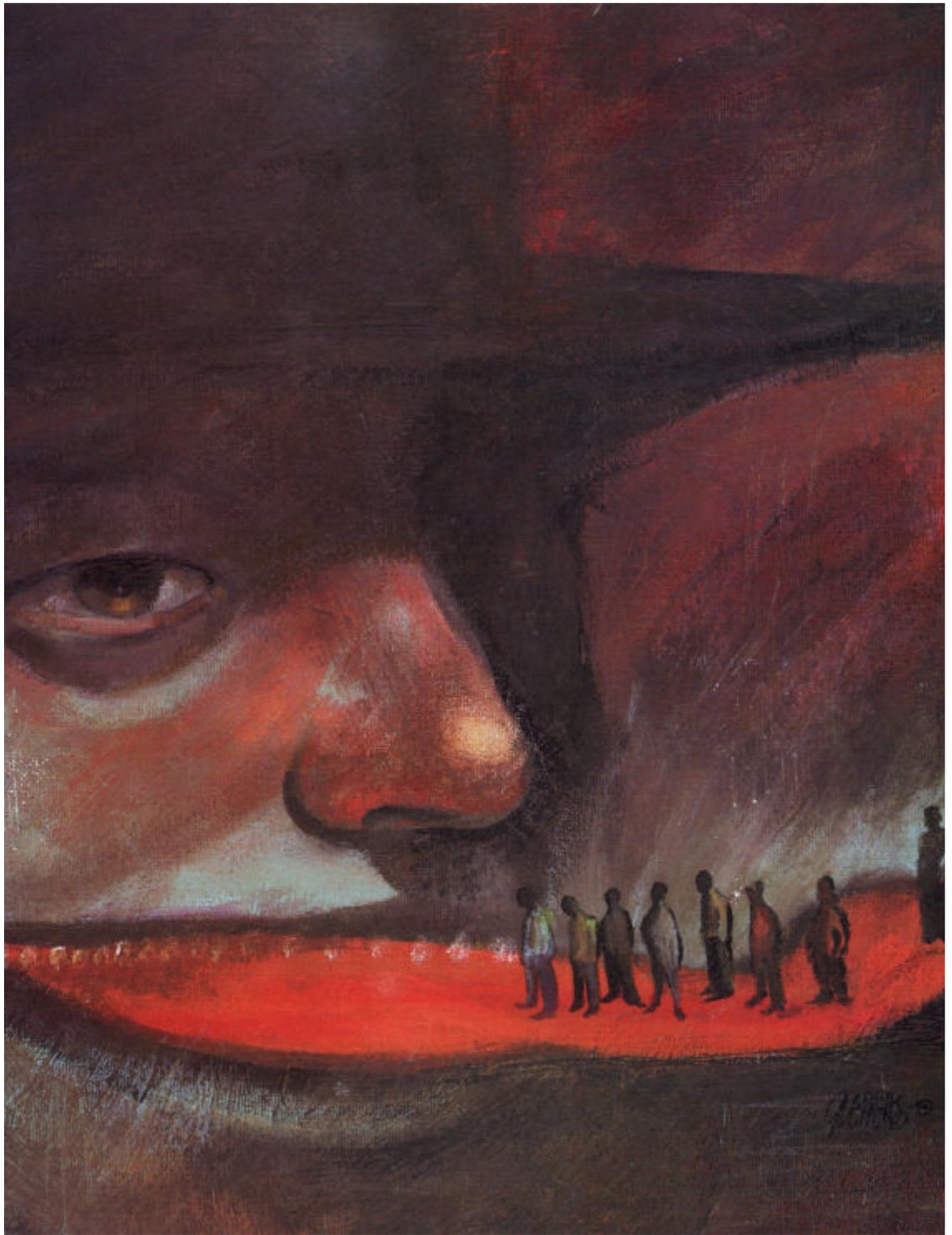
De esta forma se llega, al tercer propósito u objetivo, que es el de reflexionar a partir del sentido ontológico para llegar al reconocimiento de la exterioridad propuesta por Lévinas, dentro de las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual. Es decir, brindar un estudio trabajado del plano ontológico que permita pensar concretamente la problemática actual, alternando la investigación filosófica, en el acercamiento de pensamientos a problemáticas puntuales del quehacer cultural, en el que se pueda transformar la teoría en praxis humana, problematizando las relaciones de existencia en los

diferentes contextos. Hecho que puede dinamizar el ejercicio docente en los espacios académicos, a través de la lúdica que es posible desde la filosofía.

Esto, es lo que consolida el trabajo de investigación filosófica, en el que se asume conjuntamente la teoría ontológica con la realidad de pensamientos, en diálogo permanente de la historia de la humanidad con la realidad actual. Se ha tomado el pensamiento de Emmanuel Lévinas no para hacer una idolatría del conocimiento, sino porque es uno de los filósofos que permite conocer ampliamente el itinerario histórico-filosófico referente a la ontología y, sobre todo, porque da la posibilidad de comprender la existencia, no como un contenido acabado, sino como una problemática que en su vaivén da la posibilidad de encontrar otros significados, o quizá “nuevas” lecturas referentes a la humanidad; además, porque a partir de este filósofo y esta temática, se ha encontrado los fundamentos teórico-prácticos, para adquirir compromiso con la filosofía en el quehacer humano.

Teorización ontológica que despierta la inquietud filosófica para acercar las propuestas de pensamientos a la realidad del contexto, como fortalecimiento de las vocaciones humanas, en la flexibilidad epistemológica de dialogar los *textos* en la apertura al otro y a lo Otro. La lecto-escritura en que se teje y desteje la expresión cultural, la filosofía de lo urbano, lo étnico, lo ético, en donde se cuentan historias en la diversidad de “realidades” del encuentro metafísico, capaz de asumir el proceso histórico como posibilidad humana.

La praxis social en la *epifanía del rostro*, en los lugares de encuentro del pensamiento, en la apertura filosófica en el fortalecimiento del imaginario social, la formación humana, en los espacios de la creatividad y la producción intelectual, que es la filosofía como encaramiento de las posibilidades de existencia.



La significación Ontológica en la absorción de la huella del otro hombre, la mirada del ser y la enigmática sombra del sombrero.

1. LA HUELLA COMO DESBORDAMIENTO DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA

1.1 EN LAS SOMBRAS INTEMPESTIVAS HEREDADAS DEL SER

La reflexión levinasiana es quizá la posibilidad de pensar éticamente la condición humana, de ser humanos con el mundo y con el otro. La existencia es mucho más que ontología y la problemática del ser (tratado del ser en cuanto tal), es la necesidad de desplazarse hacia la historia, ante un llamado hacia la curiosidad de admirar la expresión del otro, de presenciar “mundos posibles”¹, en la hospitalidad para responder por la problemática de lo nuevo y diferente.

Las sombras ya no son las simples mantas de la “apariencia”, aquello que los filósofos de la antigüedad griega plantearon como “lo que no corresponde a la verdadera realidad”, sino que tras la huella irónica de su fuerza intempestiva, cabe la ambigüedad, como posibilidad de manifestarse “de otro modo que ser...”², de la mano del rostro del otro hombre³, que es presencia viva y tiene su expresión ética antes de tratarse como “ser”.

La inquietud despierta hacia la llamada exótica⁴, hacia la importancia de una reflexión filosófica comprometida con el hombre, en el esfuerzo “sistemático” por develar la insaciable curiosidad de eso que “somos” y que la filosofía se cuestiona como lo no ajeno a la vida, el cuestionamiento de “la angustia” ante la vida misma, como aquello que da la

¹ SÁNCHEZ FAJARDO, Silvio. *Diálogos Imperfectos*. Ediciones Universidad de Nariño, Pasto, 2004. Pág. 91-101.

² Cfr. LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999. Pág. 45-46.

³ Cfr. LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 1977. Pág. 74 - 76.

⁴ DOMINGUEZ, Rey Antonio. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Editorial Trotta, Madrid, 1997. Pág. 287 - 289.

posibilidad de penetrar íntimamente en el ser, pero sin quedar atrapados en la extrañeza de su determinación.

En la pregunta por el hombre, siempre se tiende hacia las relaciones de existencia, hacia las sombras intempestivas heredadas del ser y hacia la perspectiva de abordar la reflexión ontológica, abarcando características a través de los tiempos, para definir lo que es lo humano y acercarse a la crítica de la tradición occidental, tradición que hasta ahora se ha trabajado como ontología, siendo los eleáticos del siglo V a.c, quienes fundaron la problemática con este nombre.

Parménides, quien fue el influjo principal de la escuela eleática, es el iniciador de la reflexión filosófica que se pregunta por el ser; la necesidad de indagar por el fundamento humano, el mundo y el sentido de existir, de aquello que despierta el interés de pensar la filosofía en el ámbito de la *physis*, pero con un sentido innovador desde el cual, la cosmología se vislumbra en una ontología (teoría del ser).

De hecho la reflexión ontológica (*ontos* es el ser y *logos*, tratado, razón o sentido), supone desde el inicio la necesidad del filósofo por conocer el fundamento de la realidad humana. En este sentido, Parménides y Heráclito se hallan en el cuestionamiento sobre la inmutabilidad (Parménides) y el continuo fluir (Heráclito) del ser. Parménides afirma: “sólo el ser es porque es ser, en cambio la nada no es”⁵, la concepción de este filósofo considera que hay algo en el hombre que a pesar de sus cambios permanece intacto, es decir, que no cambia y eso es el ser.

Las sombras se anteponen en el ser como algo concebido, la esencia inherente en el hombre, las cosas y el mundo que hace que ellas sean, es decir, la insistencia de Parménides contra Heráclito, en expresar la existencia de un único ser, cuya característica es permanecer ajeno al cambio, a las transformaciones. Dicho ser parmenidiano se concibe como lo estático, lo uno, siendo precisamente lo que le da origen al pensamiento ontológico. En el poema *Sobre la naturaleza*, Parménides afirma que “el ser es aquello que se puede pensar, porque el pensar y el ser son una y la misma cosa”... “Hay que decir y

⁵ PARMÉNIDES- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Ed. Orbis, Argentina, 1983. Pág. 49 - 51.

pensar que el ser existe, ya que es a él a quien corresponde la existencia”⁶, en este sentido se puede considerar las sombras como la imagen ausente del hombre, oculta tras la oscuridad del ser; es decir, las sombras no como el no-ser y la apariencia, sino como el hallarse determinado por el ser.

Cabe resaltar que para Parménides el no-ser, no se puede pensar ni nombrar, ya que la vía es plenamente racional y, por lo racional es alejado del mundo de las apariencias o la opinión, la imagen de los sentidos confunde la plena verdad y, por ende, las apariencias no son más que un círculo vicioso, según la apreciación del filósofo.

La diosa no es más que la doctrina filosófica de Parménides, en ella acoge con benignidad el pensamiento ontológico. Él se imagina conducido a la presencia de la diosa en un carro tirado por veloces corceles y en compañía de las hijas del sol, quienes al llegar a la puerta que da paso a los senderos de la noche y del día, convencen a su severa guardiana, la justicia, para que la abra y luego de atravesar el umbral decisivo, lo guían hasta la meta final. Lo que quiere decir, que la diosa simboliza la verdad, la presencia del ser; por lo tanto, el ser parmenidiano es todo igual, pero en sus sombras cabe la posibilidad de pensar en un “más que ser”⁷.

Heráclito, por su parte, filósofo de la escuela de Efeseo, defendió el continuo fluir del ser; para él, el fuego es el principio primordial de todas las cosas y también del cambio “este mundo, no lo hizo ningún Dios o ningún hombre, sino que fue siempre, es ahora y será un fuego siempre viviente, que se prende y apaga medidamente”⁸.

Para Heráclito todo está expuesto al cambio, fluir incesante, defiende la continua transformación, por eso el logos es devenir, para él, el ser es algo muy relativo, el ser humano existe en tránsito, “el hombre es un ser que de continuo está integrándose y desintegrándose... la vida humana es una cadena sin fin”⁹.

⁶ Ibid. Pág. 52 - 53.

⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibid., Pág. 60 - 62.

⁸ PARMÉNIDES- HERÁCLITO. Ibid., Pág. 50 - 55.

⁹ Ibid. Pág. 53.

La tesis de Heráclito fue llevada al extremo por su discípulo Cratilo, pues siguiendo la afirmación “no puede bañarse uno dos veces en el mismo río”, se llega a pensar que ni siquiera se puede bañar una sola vez, pues cuando se entra en el río, ni las aguas ni tampoco el hombre son la misma cosa a cada instante, de ello, la postura de Heráclito que todo fluye y nada permanece.

De aquí que el devenir sea el íntimo acontecer, el ser del universo “la afirmación y la negación hacen posible el mundo real y el conocimiento”... “es siempre uno y lo mismo en nosotros, lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo”¹⁰. Para Heráclito, la fluidez, lo diverso, la oposición, la discordia, la guerra, son aspectos del ser y la diversidad es un movimiento que sólo se explica en la razón; para este filósofo el mundo no se explica por sí mismo, sino que hay una unidad y ésta es la razón.

De este modo, siguiendo las “sombras heredadas del ser”, se puede encontrar que tanto en Heráclito como en Parménides, reviste la posibilidad de encontrar los caminos del ser, sus formas de existencia y definirlo como lo uno, aunque haya una concepción variada de acuerdo a su propuesta. Pero ante todo, se abren las vías de la razón y eso es el ser, la investigación racional de la realidad, la doctrina del conocimiento, de ello que se considere que el hombre griego, desde Parménides esté ya más con la razón, extasiado con lo que el mundo del puro ser le descubre, alejado del engaño del “otro” mundo, los sentidos.

En este sentido, es preciso considerar “las sombras intempestivas heredadas del ser”, la sombra que cubre al hombre con lo uno y lo define a partir de la manifestación del ser, el manto de la fuerza intempestiva que niega las posibilidades de existencia humana en la apariencia, ya que se ha perfilado como “lo que no corresponde a la verdadera realidad” y, por ende, se considera engañosa la presencia de lo “otro”, el rostro del otro hombre¹¹.

Sócrates, a quien aparentemente se lo conoce por los diálogos de Platón, centró su preocupación en el hombre, no se conoce teoría alguna escrita por el mismo filósofo, sin embargo, consideraba que su mensaje debía comunicarse a través de la palabra viva, a

¹⁰ Ibid. Pág. 54.

¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *H.O.H.* Ibid. Pág. 61 - 63.

través del diálogo y, por ende, en la interacción con el hombre¹². Lo que más le preocupa a Sócrates es el descubrimiento de la esencia de lo humano, su *psyche* y esa es la razón, que es en definitiva lo que este filósofo ubica como problemática.

Mientras que los filósofos presocráticos se preocuparon por resolver el problema de la *physis*, afirmando el ser en lo uno, con Sócrates, por consiguiente, se centra en el hombre, al igual que los sofistas, pero no con el ánimo lucrativo, sino más bien por cuestionar la sabiduría humana, llegando a la consideración de que el hombre es su alma, puesto que el alma es aquello que lo distingue de manera específica de cualquier otra cosa. Sócrates entiende por alma a la razón y de hecho lacede ético-pensante; en pocas palabras : el alma es para Sócrates el yo consciente, es decir, la conciencia y la personalidad intelectual y moral.

Este aspecto permite considerar la forma como se va organizando y constituyendo el problema, no sólo de la conciencia, sino también de la subjetividad, que como se podrá apreciar es la configuración intelectual que se da a partir del ser y se muestra como lo uno, que es precisamente la apariencia en el cuestionamiento por la presencia del rostro del otro¹³, que es lo que se va a tratar más adelante.

Es evidente que en Sócrates, el alma es lo esencial para el hombre, cuidar de sí mismo significa no cuidar el propio cuerpo sino la propia alma, y enseñar a los hombres el cuidado de la propia alma es la tarea suprema del educador, que fue precisamente la tarea de Sócrates, su actividad constante en la plaza pública que consistía en preguntar a su interlocutor sobre lo que él creía conocer, si bien desconocía su verdadera esencia, con lo cual quería demostrar que era muy poco lo que el hombre sabía de él y de las cosas; este ejercicio se conoció más precisamente como la mayéutica.

A Sócrates se le atribuye la expresión “solo sé que nada sé”, una manera de refutar la pretendida sabiduría de los sofistas y la obsesión por el mandato del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”, que quiere decir, pregúntate, examínate, ve a tu propio interior, más

¹² PLATÓN. *Diálogos V. Parménides, Teeteto*. Ed. Gredos, Madrid, 1992. Pág. 140 - 143.

¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd., Pág. 52 - 55.

allá de lo que acontece exteriormente, para encontrar la verdad, la virtud y esa es la razón, la “presencia del verdadero ser”.

Por lo tanto, se hace evidente la labor de Sócrates muy similar al oficio de las parteras, la mayéutica es ahora el “paso” o el arte para ayudar a sacar las ideas de su estado de reposo, es el parto del saber como método socrático en busca de la luz de la verdad y esto consiste en abordar con preguntas al interlocutor, para que pueda seguir “las sombras” que llevan al SER.

Si bien, Sócrates, se ve preocupado por la concepción de la *physis*, ahora se propone una lectura “Ética” del hombre, que consiste en tener el dominio de la razón, puesto que para él la naturaleza misma del hombre es su alma, y esto es el *logos* como bien se ha dicho. La virtud ética es aquello que se perfecciona y actualiza plenamente en la naturaleza del hombre, o sea la razón que hace que las virtudes resulten ser una forma de ciencia y del conocimiento.

Ahora bien, las sombras parecen negar la apariencia y Sócrates participa en ello al referirse a la “libertad”, que es para él la manifestación más significativa de la *psyche* o la razón humana; lo cual reside en Sócrates en el “autodominio” (*enkrateía*), que es el dominio de uno mismo durante los estados de placer; el autodominio significa el dominio de la propia animalidad mediante la racionalidad, que es donde el alma se convierte en la señora del cuerpo. De aquí, es comprensible que Sócrates identificó la libertad humana con el dominio racional de la animalidad.

En sí, el dios de Sócrates es la sombra de la inteligencia, la razón, “*la eudaimonía*” o demonio guardián que garantiza el destino favorable y una vida próspera, que es la actividad ordenadora de la *psyche*.

Al parecer “las sombras” se hacen presentes en la manifestación de lo humano y en este caminar se sigue tras “la huella” de la apariencia...¹⁴ ¿será que es algo lejano? ¿o es la novedad de un pensamiento? ¿es el “extranjero” al que no se ha escuchado?¹⁵ ¿es una presencia viva... ahora? quizá son muchas las preguntas, incertidumbres que llegan al

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ed. Cátedra, Madrid, 1994. Pág. 141 - 143.

¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997. Pág. 45 - 50.

contexto problemático de la apariencia; pero habría que dejar que la reflexión ontológica muestre por sí misma sus características, la encrucijada al abordar lo “humano”.

La postura de Platón sigue siendo muy similar a la de Parménides y en lo que respecta a la filosofía clásica hay una gran identificación con la razón, que es donde se desarrolla la reflexión ontológica, la concepción del ser como algo que es unilateral en el pensamiento de Platón, y es precisamente la participación en su teoría del mundo de las ideas¹⁶.

La filosofía de Platón se la conoce como la fundadora de la metafísica occidental, “quien sea capaz de ver la totalidad es filósofo, quien no, no” (Platón). Aunque su pensamiento e interés general estuvo motivado por la política, en especial de la aristocracia de Cármenes y Critias, le traerían una gran decepción a causa de los métodos sectarios practicados en el uso del poder político, pero su disgusto se haría mayor, ya que estos métodos acabaron con la vida de Sócrates.

La evolución espiritual de Platón inicia de este modo, con la crítica y reflexión de la realidad del contexto, algo que se hace inherente en los diálogos donde se plantea y desarrolla su pensamiento. En primer término, se puede hablar de la problemática ético-política, que es el punto al cual había llegado Sócrates; a continuación, Platón recupera los interrogantes de la filosofía de la *physis*, en especial, los temas onto-cosmológicos de los físicos. Este hecho lleva a Platón a una auténtica revolución del pensamiento que él mismo llamó “segunda navegación”, es decir, el descubrimiento de lo suprasensible y es precisamente la metafísica (el ser suprafísico).

De este modo, para Platón, la explicación del ser viene de la existencia de una realidad superior, de un mundo suprasensible que es el mundo de las ideas, del cual el mundo terrenal es tan sólo una mala copia; así, para Platón hay dos planos en el ser: el mundo material o sensible y el mundo suprasensible o invisible; el primero, es el mundo de

16 PLATÓN. *Diálogos VI. Timeo*. Madrid, Ed. Gredos, 1992. Pág. 140 - 150.

la experiencia sensible, que debe ser superado para alcanzar el mundo de las ideas, el mundo de las verdades absolutas y ese es el mundo del ser¹⁷.

Por lo tanto, se despierta en Platón el mito del *logos*, algo que es vital para Heidegger y es que el mito se convierte en la expresión más auténtica de pensamiento; en realidad, tanto para Platón como en Heidegger el *logos* es lo que capta el ser y en ello se da la explicación de la vida, en efecto en los diálogos de Platón se desencadena una especie de fe razonada, el mito busca aclarar mediante el *logos* y esa es la tarea de superar el conocimiento sensitivo, que es concretamente la fascinación platónica en el espíritu de occidente.

De hecho, en Platón, el mundo de las ideas es el único ser verdadero, donde están las ideas o la esencia de las cosas existentes, de tal modo que el ser aparece como “*idea*” que tiene una realidad superior y esa es la razón, es decir, que ahí se fundan las realidades perfectas, por ende, la exigencia epistémica de Platón está en que el verdadero conocimiento consiste en la captación de la forma inteligible de las cosas, en una existencia eterna de las ideas.

En la concepción de Platón, las apariencias vienen a ser los sentidos, es decir, el mundo sensible que es el mundo de la opinión, o la *doxa* y, por otro lado, el mundo verdadero es el de las ideas y es el que le da existencia al mundo inferior¹⁸, de ello se puede rescatar la concepción de Platón, del ser como idea y la problemática del ser en un esfuerzo por captar la realidad de manera fundamental. En el diálogo “El Timeo” se gira en torno al *demiurgo* y éste es el hacedor, organizador, además de ser eterno y potente, el cuerpo es un vehículo del alma y entre los dos se da un equilibrio perfecto; por ende, el hombre es como un carro cuyo motor es el alma racional, siendo fundamental la distinción del conocimiento que viene de Heráclito y Parménides, entre conocimiento superficial = sensible y conocimiento profundo = inteligencia.

Este recorrido en las sombras del ser en Platón, permite conocer que la “*metafísica*” no es más que el descubrimiento que se logra a través de la “segunda navegación” y es el

17 PLATÓN. *Diálogos V*. Ibíd. Ed. Gredos, 1992. Pág. 29 - 36.

18 PLATÓN. *Diálogos V*. Ibíd. Pág. 29 - 36.

mundo de las ideas, por ende, la “metafísica” es para este filósofo la realidad suprasensible y en esa dimensión es donde se ubica el ser, superando en esta forma la filosofía de la *physis*, de los pensadores naturalistas, quienes habían tratado explicar los fenómenos apelando a la causa de un tipo físico (agua, aire, tierra, etc.). Esto significa para Platón, que en cualquier objeto físico hay una causa suprema y es lo que posee carácter metafísico, que en otras es el reconocimiento del ser, lo inteligible, mientras que lo “otro” (sensible) no tiene gran importancia.

Platón supera de esta forma, la antítesis entre Heráclito y Parménides, ya que afirma el perpetuo fluir como lo característico del ser sensible y, en cambio, la inmutabilidad es lo propio del ser inteligible; por consiguiente, se tiene que hay un modelo (mundo ideal) y una copia (mundo sensible), donde lo característico del ser es el mundo de las ideas.

Bajo esta perspectiva se plantea el pensamiento de Aristóteles, la problemática del ser en la reflexión por las relaciones de existencia, lo que existe y se manifiesta de múltiples maneras. El filósofo despierta especial interés por las ciencias empíricas, los fenómenos y demás datos que vengan de la experiencia y a la vez hace una clasificación de los mismos y este interés abre espacio en el espíritu científico que conduce al filósofo a una sistematización orgánica de las ciencias, lo cual le lleva a una distinción entre temas y problemas según su respectiva naturaleza y también a una diferenciación de métodos.

En este sentido, Aristóteles plantea una división de las ciencias: a) ciencias teóricas, es decir, ciencias que buscan el saber por sí mismo; b) ciencias prácticas, es decir, ciencias que buscan el saber para lograr por su intermedio la perfección moral, y c) ciencias creadoras o productivas, aquellas ciencias que buscan el saber con vistas a un hacer, con el propósito de producir determinados objetos. En lo que respecta a la metafísica se la ubica como la ciencia primera y más elevada, gracias a la cual se producen las demás¹⁹.

Por ende, en Aristóteles la metafísica es la expresión de la “filosofía moderna” o, incluso, teología, en oposición a la filosofía segunda de Platón; metafísica es la ciencia que se ocupa de lo que está por encima de las realidades físicas, de manera constante y

¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Universales, Bogotá, 1992. Pág. 50 - 53.

definitiva es todo intento del pensamiento humano que se propusiese ir más allá del mundo empírico para llegar a una realidad metaempírica.

Este interés por la búsqueda de las causas primeras, le permite a Aristóteles hacer unas diferencias en la metafísica:

a) La metafísica “indaga las causas y los principios primeros o supremos”; b) “indaga el ser en cuanto ser”; c) “indaga la substancia”; d) “indaga a Dios y la substancia suprasensible”. Estas definiciones es lo que configura el pensamiento desde Tales hasta Platón y son las directrices en las que Aristóteles elabora una síntesis, encontrando una armonía que las conduce de la una a la otra²⁰.

Por lo tanto, en el pensamiento Aristotélico la búsqueda de las causas y principios, debe necesariamente encontrar a Dios, porque Dios es el principio por excelencia, algo que es inherente en la pregunta por el ser, ya que como tal el término “teología” indica la función metafísica. Esta afirmación permite considerar a la metafísica como la ciencia más elevada, precisamente porque no está vinculada a ninguna necesidad material; la metafísica no satisface objetivos prácticos y empíricos, sino que es una ciencia que tiene valor en sí y por en sí, porque su cuerpo reside en sí misma, y en este sentido es una ciencia libre; en otras palabras, responde a necesidades espirituales²¹.

Aristóteles sitúa que las causas primeras a las que llega la metafísica, son necesariamente finitas y por lo que respecta a su devenir se reducen a las siguientes: 1) causa formal; 2) causa material; 3) causa eficiente y 4) causa final. Las dos primeras son la forma o esencia y la materia, que constituyen todas las cosas y las otras, causa eficiente y causa final, es la finalidad que se encamina en el devenir del hombre.

Para Aristóteles hay una ciencia que considera al ser en cuanto ser, la cual después de haber limitado sus partes, cada ciencia estudia las características de dicha parte²², la metafísica, considera al ser entero, mientras que las ciencias particulares se ocupan de una parte de él; la metafísica quiere llegar a las causas primeras, al “por qué” que da razón de la realidad en su totalidad, ya que las ciencias particulares, tan sólo toman una partícula de la

²⁰ Ibíd. Pág. 70 - 74.

²¹ Ibíd. Pág. 89 - 92.

²² Ibíd. Pág. 100 - 104.

realidad, pero en Aristóteles hay algo novedoso y es que el ser ya no es unívoco, sino que posee múltiples significados, con esta consideración supera la ontología eleática. “Tanto la realidad sensible como la inteligible pertenecen al ser”²³.

Ahora, que en Aristóteles no se habla de significados diversos, ya que todos y cada uno se comportan en referencia o unidad, es decir, tienden hacia la *substancia*, porque el ser es *substancia* (lo permanente, lo estable, la realidad permanente en las cosas cambiantes, se asimila a eidos = idea, lo que capta la inteligencia). Aristóteles llega así a una enumeración del ser: 1) el ser como categorías (o ser por si); 2) el ser como acto y potencia; 3) el ser como accidente; 4) el ser como verdadero (y el no ser como falso). En cada una de ellas, el filósofo va ubicando otras divisiones, pero lo que interesa señalar es que la metafísica se ocupa en especial de la substancia. “¿Qué es el ser?, equivale a esto otro ¿qué es la substancia?”²⁴.

De este modo, en el pensamiento de Aristóteles, la problemática del ser viene a desarrollarse en lo que respecta a la substancia y la metafísica es una teoría de la misma, por ende, es aquella noción sobre la cual giran los demás significados del ser. Este hecho afirma que lo concreto es la substancia por excelencia, en sí misma y por naturaleza, ya que es la forma²⁵ (en Aristóteles es el correlato de la materia y el principio constitutivo de la substancia de las cosas. En el compuesto alma-cuerpo, el alma es la forma sustancial del cuerpo).

Por consiguiente, se tiene que en Aristóteles, el ser se halla plenamente determinado, el ser en su significado más fuerte es la substancia, pero en un sentido (impropio) es *materia* (noción aristotélica de hyle, como aquello de lo que está hecha una cosa y permanece en ella), en un segundo sentido (más apropiado) es compuesto (Aristóteles lo denomina *synolon*, que es el conjunto de *materia* y *forma*), y en un tercer sentido (por excelencia) es *forma*. Por lo tanto, materia es ser, compuesto es ser, y en sentido más elevado forma es ser; esta última es “causa primera del ser”²⁶.

²³ Ibíd. Pág. 110 - 115.

²⁴ Ibíd. Pág. 127 - 130.

²⁵ Ibíd. Pág. 140 - 145.

²⁶ Ibíd. Pág. 160 - 163.

Además de esto, el ser Aristotélico se comprende en relación con la *potencia y acto* referido a la substancia. La materia es potencia, que es capacidad de asumir o recibir una forma (ejemplo: madera es potencia de un objeto), la forma, en cambio, es el acto o actualización de esa capacidad “lo que es plenamente realizado, acabado... acto es la existencia misma de un ser”²⁷ (potencia es un principio de cambio en otro, o en sí mismo en cuanto otro). Aristóteles concede al acto el nombre de “*entelequia*” (Designa el estado del ser realizado plenamente), lo que se dirige hacia algo (en-telos-equein/en-fin-posesión/en-la-posesión-del-fin) que es llegar a la perfección.

A través de estas tematizaciones, Aristóteles quiere dar testimonio de algo y es que todas las ciencias parten de la existencia, pero ninguna se ocupa de la existencia en cuanto tal, de lo que es el hecho de existir; todas las ciencias parten de esto, pero ninguna lo ha hecho objeto de estudio.

De ahí, la necesidad de Aristóteles de establecer una ciencia que se ocupe de esa dimensión, del estudio de cuanto existe, y es lo que el mismo filósofo llama filosofía primera, que equivaldría a filosofía fundamental, estudio de la existencia y eso es la metafísica, la cual en las recopilaciones más tarde por Andrónico de Rodas significa “después de la física”, pero, ante todo cabe rescatar la postura de Aristóteles, de proponer un principio en cada cosa para que la existencia sea posible, de ello su análisis ontológico del ser al ocuparse de la substancia.

Esto permite entender que para Aristóteles, lo *óntico* es el hombre que está en la búsqueda de su fin, la felicidad, el existir, que es tender hacia la perfección y el fin es la plenitud de la existencia; por ende, la metafísica es la disciplina que se ocupa de lo que es en cuanto existe y lo que le corresponde en propio.

Hasta el momento, la reflexión ontológica se ve reflejada como las sombras que transmiten el ser en su paradigma único, pero en la “huella” de la apariencia, las sombras parecen manifestarse “de otro modo que ser”, la llamada del extranjero que da la posibilidad de pensar éticamente la condición humana.

²⁷ Ibid. Pág. 170 - 174.



El frontal de Santa Margarita siglo XII, procedente de una Ermita de Torelló del museo episcopal de Vich, constituye una muestra de la finalidad docente y religiosa de la pintura y de la escultura en aquella época.

1.2 “DIOS” OCULTO ANTE LA MIRADA DEL HOMBRE

El rostro del “otro” hombre no es una existencia lejana ante la mirada objetivante, no es la actualidad de un compromiso ontológico, ni es la unicidad o la presencia de un mundo suprasensible como pensaron los griegos, el ser parece atender a “otra llamada” o más bien se presta en la hospitalidad que le reclama compromiso en la existencia misma, “Dios” parece romper su instancia “perfecta” para instalarse como humanidad²⁸ y manifestarse éticamente en la reflexión ontológica.

En la filosofía medieval se caracteriza un período marcado por el deseo de reflexionar sobre el contenido de la fe, con un tinte normalmente apologético y el anhelo de conquistar el mundo intelectual pagano. En ello se puede destacar a dos teólogos de la época, San Agustín, en la patrística y su corriente denominada neoplatonismo y Santo Tomás, en la escolástica, conocido su pensamiento como el neoaristotelismo. Dos pensadores que le brindan un tinte muy importante a la reflexión del ser.

La edad media caracterizada por pensar los grandes problemas de la tradición filosófica, desde el horizonte cultural del cristianismo, que pone en tela de juicio el tema de “dios” y, por ende, la creación como factores decisivos en la reflexión que se ocupa por la condición humana.

San Agustín afirma la existencia de una armonía pre-establecida que es Dios, en donde su revelación es el existir del hombre en el mundo; por ende, en *su teoría del iluminismo* atribuye a la mente humana un carácter espiritual, ya que ésta representa en imágenes, ideas, conceptos, la conciencia que viene de dios. De esta forma, la ontología medieval apoyada especialmente en Platón y Aristóteles va a fundamentar la concepción de la doctrina cristiana y la existencia de dios como creador y fundamento de todo.

Partiendo de esto, San Agustín, influenciado por Platón, elabora una teoría ontológica de la verdad, que es su teoría del iluminismo, la cual va a coincidir en lo fundamental, con la concepción del mundo de las ideas del filósofo griego. El mundo

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibíd. Pág. 161 - 166.

humano es, para San Agustín, un reflejo (la apariencia), una copia de las ideas o esencias que hacen parte del modelo divino²⁹.

A diferencia de Platón, San Agustín va a colocar el mundo de las ideas en la mente de dios, con la cual deja de ser algo independiente a impersonal. En dios como ser supremo, fuente de todas las cosas, permanecen las ideas “ejemplares”, los modelos o arquetipos de todas las cosas, las ideas existen en la mente de dios desde toda la eternidad, pues dios está fuera del tiempo, él, por su infinita bondad, crea al hombre y el mundo para que participen de las ideas eternas que existen en su mente³⁰.

Tales ideas van a existir en el alma del hombre como destellos o reflejos y, por lo mismo, la verdad estará en todo lo que tenga una mayor relación de semejanza con ellas, pero estas ideas por ser eternas no las puede crear la razón humana, ya que está lejos de sus posibilidades; por el contrario, dios las difunde en el alma como semillas de luz, verdad en virtud de la cual el hombre descubre el sentido y la razón de su realidad; esta luz es el modelo, el signo ideal y auténtico de la realidad³¹.

“Dios” parece estar oculto ante la mirada del hombre. Ahora no es Adán el que está tras (*la huella*) de un árbol³², sino que es “Dios” y tal paradoja quiere manifestarse en el rostro del otro hombre, el rostro humano de dios; por ende, la divinidad se “descubre” ante la existencia, pero su perplejidad, el “salir de la caverna a luz como en el mito platónico” ha enceguedido temporalmente la mirada, por lo tanto, “dios” reclama en su apariencia al “otro”, oculto ante la presencia del mismo.

San Agustín explica la existencia de una serie de verdades “eternas”, las cuales no pueden tener otro fundamento que dios mismo, de ello que su teoría de la iluminación enfatiza que el alma es el reflejo de la imagen de dios (*cara a cara*, de frente y de cara al “otro”), por lo cual a medida que el alma se conoce a sí misma, reconoce a dios (la presencia del otro, del extranjero) y, por ende, descubre el origen de verdad en la unidad espiritual con dios.

²⁹ AGUSTÍN, San. *Confesiones*. Ed. Alianza, Madrid, 1998. Pág. 18 - 34.

³⁰ Ibid. Pág. 55 - 73.

³¹ Ibid. Pág. 60 - 73.

³² LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibid. Pág. 162 - 166.

Para San Agustín, el ser es creación de dios y su deficiencia que es poseer el mal, vendría a ser el movimiento del ser (dios) hacia el no ser (mal), lo cual da a entender que para este pensador, las apariencias son malignas, es decir, lo humano, y para alcanzar su plenitud debe asemejarse a dios, que es el verdadero ser en los neoplatonistas; de ello, que el fin de la humanidad sea vivir según el espíritu, para ir a la ciudad de dios como lo concibe San Agustín.

Con el surgimiento de la patrística se trató de conciliar la filosofía con la teología, la razón apoyada en la fe, pero, en muchos casos se asemejó la filosofía como la servidora de la teología. Este hecho le permitió a San Agustín proponer la fe como lo que promueve la inteligencia y de ello el “filosofar en la fe”, para de esta forma, desarrollar su concepción metafísica de la interioridad “y pensar que los hombres admiran las cumbres de las montañas, las vastas aguas de los mares, las anchas corrientes de los ríos, la extensión del océano, los giros de los astros; pero se abandonan a sí mismos...”³³.

Estas palabras de San Agustín, permiten conocer cual es la tendencia metafísica en el pensamiento medieval; para él, la metafísica es hallarse en la presencia de dios, que es el problema concreto del “yo” y éste, sólo se descubre en la manifestación divina, que entre otras se despliega en la problemática religiosa como aquella que reafirma la voluntad humana en la voluntad divina y esto, es lo que lleva al descubrimiento del propio “yo”, del hombre interior que es imagen de dios, puesto que dios es aquello que se refleja en el alma.

Por ende, se encuentra que en San Agustín, conocerse a sí mismo, es conocerse en la imagen de dios; en este sentido, el pensamiento es recuerdo de dios, lo que el conocimiento tiene oculto es el secreto de la divinidad, es la vida interior profunda que se despliega en el pensamiento divino. De ello, la noción de “verdad” como algo que está en el interior del hombre, no como aquello que se construye en la medida que avanza el razonamiento, sino como algo fijo, eterno y hacia lo cual se eleva el alma humana.

Al parecer, la metafísica sigue presente como “única” significación ontológica, es decir, que tiende hacia la manifestación del ser como la “verdadera” realidad humana; pero la pregunta por el hombre se inclina hacia una no-significación, la apariencia “aquello que

³³ AGUSTIN, San. Confesiones. Ibíd. Pág. 50 - 53.

parece, pero no es en realidad”, reclama la llamada hacia “otro modo que ser”³⁴, y a la vez, le exige a la reflexión ontológica la hospitalidad ante la presencia del “otro”, el rostro del otro que se descubre en la manifestación ética de la apariencia y es que precisamente la apariencia empieza a poner en escena la realidad de contextos, a “mostrar” que hay detrás de la teorización de pensamientos.

La idea de “dios” en el pensamiento medieval parece ocultar la presencia del hombre. “dios” no es más que el ser, el cual se habían planteado los filósofos naturalistas y que los filósofos clásicos le dieron una explicación racional, lo cual le permitió al pensamiento medieval darle una orientación teológica, como la presencia de un ser supremo, la realidad suprasensible que es la idea de dios.

En este sentido, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, uno de los grandes representantes de la escolástica, plantea sus teorías a partir del conocimiento de las obras de Aristóteles; en consideración hacia lo que es el período más auténtico y prolífico de la filosofía medieval, ya que en esta época se tratan a profundidad las reflexiones de carácter metafísico, antropológico y ético como la pregunta por el ser, el alma, dios, etc.

La escolástica significó en términos filosóficos, la creación de un método riguroso de investigación en la vigilancia de la autoridad monástica; la cual definió el uso de terminologías técnicas, precisadas por el respeto y armonía por la autoridad de la fe y la confianza en la fuerza de la razón guiada por la fe; de ello que la escolástica permitió el surgimiento de las universidades y algunas escuelas filosóficas, donde los maestros conocían “perfectamente” el ámbito teológico hacia la cual debía dirigirse la condición humana.

Santo Tomás en la comprensión y ordenación sistemática de los aportes de Aristóteles y del neoplatonismo, planteó la necesidad de armonizar la fe y la razón, puesto que aunque correspondan a órdenes diferentes, no son opuestas sino complementarias; por ende, le asigna a la filosofía el valor de ciencia, dado que el filósofo debe aceptar lo que en

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd. Pág. 60 - 64.

rigor se ha demostrado racionalmente. Por su parte, considera que la teología debe recurrir a la filosofía para sustentar sus procedimientos y encontrar justificaciones científicas³⁵.

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás le asigna un valor importante a la metafísica, pero con un fundamento en la ortodoxia católica. La filosofía del ser en el pensamiento de este teólogo, viene así marcada por el interés de encontrar una relación entre dios y el mundo, ya que el ser supremo es la esencia por la cual es posible la existencia.

La noción de “ser” en Santo Tomás nace de la relación entre *esencia* y *existencia*, esencia es el ser y existencia la manifestación del ser; de ello, que el hombre posea una esencia y una existencia, pero la esencia, aquello que hace que las cosas sean lo que son, no se identifica con la existencia de las mismas³⁶. (Esencia, es dios, y existencia, la realidad humana).

Un ente, o una cosa cualquiera, entonces puede existir, por ejemplo, el pensamiento, pero no ser en la realidad. En este contexto, dios es el único ser donde la esencia y la existencia se identifican plenamente y por ello se puede decir que dios, en rigor, es el único que es en acto. Los demás seres, en la medida en que fueron creados, participan de la esencia divina, del ser, pero su existencia no es la del ser; es decir, que la esencia de las cosas es el fundamento de las mismas, mientras que la existencia es la manera como ellas se presentan ante nosotros.

En este sentido, para Santo Tomás, las cosas y los seres humanos, debido a que no son el ser, es decir, no son acto ni perfección, siempre estarán en camino de serlo. dios es el único ser y por ello es el fundamento del mundo, de cuya esencia todos participan, pero justamente como posibilidad de ser³⁷.

En los seres creados, Santo Tomás, distingue tres tipos, los ángeles concebidos como espíritus puros, sin mezcla de materia; los hombres, concebidos como una mezcla de espíritu y materia, y los animales, las plantas que son únicamente materia; de ello, que para el pensamiento cristiano se resume esta concepción en la idea de la creación, la cual Santo Tomás la aborda en su obra “*Summa Teológica*”; en síntesis, indica que una realidad es

³⁵ TOMÁS, Santo. *Summa Teológica*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1981. Pág. 33 - 36.

³⁶ *Ibíd.* Pág. 37 - 55.

³⁷ *Ibíd.* Pág. 63 - 90.

causada por otra y ésta procede de dios; la creación es el modo como proceden las cosas de dios; de ello, que también sean importantes las consideraciones de Santo Tomás, en su obra: “Sobre el ser y la esencia”.

“dios” no es una instancia determinada en el tiempo, sino que, por el contrario, en su manifestación da la posibilidad de pensar en “otro modo que ser” y es que lo “oculto” no es más que la llamada del extranjero, el cual se hace presente en el rostro humano de dios.

1.3 LA ESENCIA PERDIDA DE LOS PASOS DE LA APARIENCIA

La ontología se haya perdida de la apariencia, no es que la apariencia sea “aquello que se muestra, pero que no corresponde a la verdadera realidad”, sino que también es la posibilidad de pensar de “otro modo que ser” y en esta forma proponerse como existencia ética del hombre; es decir, plantearse como “esencia” de la ontología, reclamando la urgencia de su eticidad. Como la “llamada exótica”³⁸ que ofrece hospitalidad al rostro del otro hombre, no de aquel que habita en un lugar extraño y lejano, sino como aquello que se manifiesta estando presente en la ontología y que se puede leer en la realidad de contextos, en la existencia ética del “otro”.

Pero los pasos de la apariencia, no es algo que corresponda simplemente a la filosofía contemporánea, sino que por el contrario es la presencia ética de la reflexión ontológica, inherente en todos los tiempos, es el recorrido mismo de la filosofía, pero que reclama un compromiso ante la presencia del otro. Ahora, se hace indispensable conocer en concreto lo que se tiene por “esencia” en el estudio de la ontología y para ello, habría que recorrer los pasos perdidos de la apariencia en el pensamiento moderno, haciendo la entrada respectiva a la filosofía contemporánea, siendo posible, que la apariencia se cuestione como “otro modo que ser”.

De entrada en la época moderna, René Descartes plantea su pensamiento con algunos influjos de la escolástica; pero ante todo, en la pretensión de armonizar las ciencias y la metafísica, es decir, se preocupa del método: duda metódica, en la cual la filosofía

³⁸ DOMINGUEZ REY, Antonio. *La llamada exótica*. Ibíd. Pág. 41 - 45.

toma los contornos de una matemática rígida, en que todo lo que se acepte debe ser revisado con el criterio de la idea clara; Descartes es un racionalista y a partir de aquí explica su concepción del ser.

Este filósofo comienza su recorrido en el ámbito ontológico, con base en la sospecha de la experiencia, de la cual duda que pueda ser una fuente adecuada para llegar al conocimiento verdadero. Así, la tarea que antes de preocuparse por el ser, se ocupa de los límites del ser humano para alcanzar dicho saber, de ello, la búsqueda de una vía que le permita al ser humano obtener su conocimiento.

De esta forma, René Descartes propone la construcción de un método que garantice el hallazgo de verdades universales que sirvan de base a todo tipo de conocimiento. Este método consiste en dudar sistemáticamente de todo para poder llegar a un conocimiento firme; así la concepción de este filósofo es que los sentidos engañan y la razón es la verdad, la auténtica realidad.

Al final de este proceso, René Descartes se da cuenta que al poner en duda todo lo existente, había algo de lo que no podía dudar y era precisamente de que estaba dudando y al dudar estaba pensando. La reflexión permitió afirmar que el hecho de “pensar” es una verdad firme y verdadera, entonces se considera que el ser del hombre es un ser pensante, “*cogito ergo sum*” “pienso, luego existo”³⁹.

René Descartes encuentra que la verdadera realidad es el pensamiento, puesto que descubre en él la existencia, así encuentra las verdades matemáticas y la idea de dios, como ser finito y perfecto. El argumento que utiliza para demostrar la verdad universal de la existencia de dios, es hacer notar la imposibilidad del hombre, seres finitos, para construir una idea de infinito y de perfección, dado que el hombre no pudo engendrar una idea del infinito, ésta tuvo que haber sido colocada por dios en la razón humana⁴⁰.

La apariencia para Descartes viene a ser el “genio maligno”, o sea los sentidos, que están lejos de ser una verdad, para ello, el pensar es aquello que descubre la existencia, el filósofo llama “sustancia” a aquello que es inteligible por sí y que no necesita de otros elementos para ser entendida, conociéndose de este modo dos tipos de sustancia: la

³⁹ DESCARTES, René. *El discurso del método*. Ed. Alianza, Madrid,1963. Pág. 37 - 55.

⁴⁰ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Ed. Aguilar, Madrid,1961. Pág. 55 - 79.

sustancia pensante (yo autoconsciente) y la sustancia extensa (el mundo), se trata de un dualismo patente en la idea del hombre y a la vez, son sustancias que proceden de dios. “Lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza, esencia y forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse en verdad de ella. Ahora bien, investigando clara y distintamente lo que es dios, concebimos que la existencia pertenece a su naturaleza verdadera e inmutable. Luego, podemos afirmar con verdad que dios existe”, éste es el argumento de la prueba ontológica que toma Descartes de San Anselmo para apoyar su teoría.

Esta reflexión de René Descartes, en cuanto a la duda metódica, es lo que permite descubrir el propio yo como pensante y entre las ideas de este yo, se encuentra la de dios, cuya esencia implica la existencia del mundo; de ello, se puede concluir que para Descartes el ser es una sustancia pensante (*cogito*).

El movimiento cultural, social, ideológico, que caracterizó la época moderna, le fue dando una “nueva” perspectiva a la valoración de las capacidades humanas, por ende, se dio un nuevo sentido a la interpretación del ser, con el racionalismo se descubrió al ser en la “arquitectónica de la razón”, algo que se ve muy marcado en el estudio de la metafísica durante esta época, sobre todo su influencia directa sobre el criticismo e idealismo alemán.

En Immanuel Kant, confluye lo que son dos grandes corrientes del siglo XVII, el racionalismo y empirismo, para desarrollarse un estudio crítico más profundo que es el criticismo, entendiéndose la crítica como el estudio investigativo de la razón; de ello que este filósofo alemán se pregunte por la posibilidad de hacer de la filosofía una ciencia, dado que la ciencia como la matemática y la física han mostrado sus avances y en el caso de la filosofía, se ha tratado más de “confusiones”, contradicciones.

La pregunta de Immanuel Kant ante esta necesidad le lleva a realizar una crítica de la razón, que muestre las posibilidades que tiene el hombre, de conocer la realidad, por ende, Kant va a examinar y considerar lo que es la metafísica, ya que ésta, desde Aristóteles, se ocupa del ser del ente y del sumo ente, de ello que Kant plantea la necesidad de adoptar un método riguroso como ciencia para la metafísica⁴¹.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 1983. pág. 41 - 43.

Esto le va a exigir a Kant ajustarse a un ideal de conocimiento, que como el de la matemática sea más racional y proceda mediante juicios de naturaleza a priori. La metafísica será considerada entonces como el saber puro y racional del ente en general y de la totalidad de sus regiones principales, su empeño habrá de consistir en fundamentar esta posibilidad. Tal empeño corresponde al contenido de la “crítica de la razón pura”, ante su problema central que es: ¿Es posible la metafísica?, planteada más directamente en la dialéctica trascendental⁴².

Kant afirma que la metafísica será posible como ciencia, si se puede fundamentar la posibilidad de sus juicios, los cuales deben ser como los de toda ciencia, universales y necesarias a la vez que con capacidad para ampliar el saber (juicios sintéticos a priori), tal es el propósito de la crítica de la razón pura.

Para Kant, el conocimiento verdadero es el conocimiento científico y éste consiste en ser una síntesis a priori y, por lo tanto, el esfuerzo de la crítica de la razón pura y, por ende, de la metafísica, consiste en descubrir cuál es el fundamento que hace posible esta síntesis a priori. Establecer cuál es su naturaleza en la síntesis a priori, se podrá solucionar el problema, como son posibles las ciencias matemático-geométricas y la ciencia física, para decidir si es posible una metafísica en cuanto ciencia, esto es lo que afirma Kant al respecto⁴³.

El conocimiento científico en la filosofía de Kant, se define de la siguiente manera: los juicios analíticos que son a priori, provienen del análisis de la mente, por tanto, son universales y necesarios y no agregan nada al conocimiento, es decir, que son juicios por “abstracción”, ejemplo: “todo cuerpo es extenso”, el cuerpo es sujeto y extenso es predicado, es decir, se da una explicación mediante el análisis del sujeto, lo a priori no necesita de la “experiencia” pero es universal⁴⁴.

Por otro lado, Kant trata lo que son los juicios sintéticos que son a posteriori, es decir que necesitan de la experiencia, pero no son universales, por el contrario, son contingentes y particulares. Ejemplo: “todo cuerpo es pesado”, esto no se da por un mero

⁴² *Ibíd.* pág. 45 - 47.

⁴³ *Ibíd.* pág. 45 - 47.

⁴⁴ *Ibíd.* pág. 41 - 43.

análisis, sino que se necesitó de la experiencia para tal deducción. Lo importante de este juicio es que dice algo nuevo y amplía el conocimiento⁴⁵.

Pero Kant plantea que los juicios para la ciencia deben ser “juicios sintéticos a priori”, ejemplo: $5 + 7 = 12$, este ejercicio de aritmética es a priori, es decir, se hace por análisis mental, pero para que fuera posible esto, se necesitó de un juicio sintético, es decir, de la experiencia, como cuando se era niño y se decía que cinco manzanas, más otras siete manzanas es igual a doce manzanas; en sí se necesitó de la experiencia para tener un juicio a priori. Este ejemplo es un “juicio sintético a priori” y tal es el propósito de la crítica de la razón pura y, por ende, a estos juicios debe aspirar la metafísica⁴⁶.

Kant afirma: “Resolver cuál es el fundamento de la síntesis a priori, es resolver el problema concerniente al conocimiento humano”, es decir, se reconocería su valor y, sobre todo, se abordaría ampliamente la problemática del ser en el ámbito ontológico.

Finalmente, habría que anotar, que Kant plantea la metafísica como algo que debe determinar los fundamentos últimos de la realidad, es decir, la metafísica debe investigar las reglas según las cuales tiene lugar los fenómenos; por ende, los problemas metafísicos responden a la naturaleza humana, pero aquí cabe recordar el giro copernicano de Kant: el ser humano no está al servicio y bajo la dirección de las cosas, sino que éstas giran en torno al hombre, antes se consideraba lo contrario, es decir, en Kant, las cosas se acomodan al hombre y se explican de acuerdo con la razón.

Bajo el fundamento de los juicios sintéticos a priori, es el sujeto mismo que siente y piensa, el sujeto con las leyes de su sensibilidad y de su intelecto.

G. W. F. Hegel, como uno de los filósofos más influyentes del idealismo alemán, va a tomar como punto de partida el espíritu, el cual quiere liberarse de sus límites para conquistar la realidad total, el espíritu quiere encontrarse en sí, en la realidad de la idea, para esto emplea la dialéctica, un camino de oposiciones: tesis, antítesis, síntesis para alcanzar el desenvolvimiento de la humanidad.

⁴⁵ Ibíd. pág. 51 - 54.

⁴⁶ Ibíd. pág. 57 - 63.

El idealismo como corriente filosófica tiende a reducir la realidad del mundo exterior a las representaciones que de él se forma el sujeto, subordinando de esta manera la realidad a la idea. La idea, entonces, es considerada como principio del ser y del conocer.

La dialéctica a partir de Hegel será expresión del movimiento constitutivo del ser y de su conocimiento; la reflexión filosófica como tal, llenará el vacío entre la razón y la experiencia, articulando sobre ésta una teoría que enuncia en sus categorías los momentos de su devenir. Su punto de partida, como su finalidad no es otro que el universal. El desarrollo del sistema de Hegel será así la exposición del proceso de constitución del universal, en cuyo final éste como “verdad” de sí, (la esencia, lo real), para sí (la manera de existir) que emerge como idea absoluta⁴⁷.

La exposición de Hegel sobre el ser se lleva a cabo en su sistema, que es la forma que determina el desarrollo y la ordenación del contenido en su aspiración de hacer de la filosofía una ciencia.

Para Hegel, “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, lo determinante es la idea y ésta es la que se mueve, la idea es la inteligibilidad de toda cosa, equivale a la expresión del “Nous” en los presocráticos o al término idea en Platón. La idea es el todo en su inteligibilidad, es la realidad misma en cuanto forma inteligible, transparente por el pensamiento.

La idea para Hegel es el pensar puro e idéntico a sí mismo y a la vez la negación de la diferencia en él y la negación es justamente la idea como naturaleza, que es constitutiva de la idea como espíritu. En consecuencia, la idea se descompone en tres partes: la lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu, tres momentos de su propio devenir, la negación de la negación; ella no existe fuera de sus momentos, los trasciende en cuanto éstos, tomados separadamente, son sus momentos abstractos, los cuales unidos articulan su ser, el ser⁴⁸.

Así, para Hegel, el ser es devenir, ésta es la primera adquisición lógica, que seguirá paso a paso en su contradicción (tesis, antítesis, síntesis) lo que permitirá descubrir algo dado, que lo constituye y es su verdad. El devenir es *EN SI y para SÍ*; la primera es la

⁴⁷ HEGEL, G.W. F. *Fenomenología de la espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978. Pág. 12- 15.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Ed. Solar, Buenos Aires, 1982. Pág. 57 - 65.

alteridad, la segunda es la incorporación de lo otro en sí mismo, la tercera es el resultado de esta incorporación por vía de negación. En sí y para sí⁴⁹.

Lo esencial para Hegel es el movimiento continuo, entendido como actualización, auto-realización del todo, obtenida por vía negativa que es la contradicción de cada cosa, esta esencia es la verdad del ser, como tal, la contradicción es su raíz y movimiento. La contradicción sólo se resuelve en la medida que se torna fundamento (razón de ser) de la existencia. El fundamento realizado es la existencia (multitud indeterminada de realidades existentes), cosas (compuesto de materia y forma), totalidad que aparece en cuanto las posibilidades de su esencia han madurado y se hacen posible como realidad efectiva y es precisamente aquí donde se juegan lo real y lo posible como algo interno de los hechos⁵⁰.

El devenir así entendido no es más que el retorno de la realidad a ella misma, es decir, a su forma verdadera; es la identidad del ser, es la idea absoluta, que tiene como contenido la totalidad de las determinaciones, como momentos constitutivos del ser. El ser, para Hegel, es entendido como devenir y se expresa en la dialéctica de su movimiento, el ser, devenir no son más que elementos que se descomponen de la idea⁵¹ y éstas a través del movimiento que es la negación, se constituyen en expresión del devenir, como realidad misma.

La teoría del ser, expuesta por Hegel, se puede conocer ampliamente en la filosofía del espíritu, la cual incluye tres momentos: espíritu subjetivo, espíritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad) y espíritu absoluto (arte, religión y filosofía), las cuales se ocupan de las formas de existencia.

En síntesis, para Hegel el ser es absoluto y está en constante realización, el ser está en devenir (afirmación, negación, síntesis) movimiento para alcanzar el espíritu absoluto, que es el devenir de la humanidad. El ser humano capta el absoluto en su devenir, es decir, que el ser humano en el acto de pensar se acerca al fin de volver sujeto las cosas, de aquí que la idea sea entendida como la realidad.

Karl Marx aporta al ámbito ontológico su concepción materialista, “la materia es lo existente y constituye la realidad fundamental”, de ello es importante conocer la

⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Ibíd., pág. 51-60.

⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Ibíd., pág. 65 - 77.

perspectiva del materialismo internacional del siglo XIX, ya que en ella está inmersa la concepción del ser.

En el materialismo y su derivación el comunismo, Karl Marx intenta desarrollar una concepción coherente del mundo, ya que el idealismo alemán, sobre todo en Hegel, se había ocupado únicamente de lo real, situado en la idea; además, el comunismo tiene gran importancia, ya que nace como reacción o defensa ante la opresión burguesa.

La filosofía de Karl Marx, se desarrolla plenamente en lo que es el materialismo histórico y dialéctico, sin desconocer el apoyo de su amigo y colaborador Federico Engels, además de lo que se va a conocer como el socialismo científico.

Karl Marx intenta desde esta perspectiva legitimar la humanidad, basado en tres momentos importantes que son: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, siendo de esta manera la forma como va a abordar una investigación profunda de la humanidad, vista desde diferentes ámbitos: económico, histórico, político, sociológico, ético, filosófico, etc., intentando en todo momento aproximarse a la realidad humana⁵².

El pensamiento de Karl Marx, es una preocupación por lo concreto de la historia y del hombre, una concepción que abandona el idealismo para ir a la realidad, una concepción del mundo que comienza adaptando el método dialéctico a la realidad concreta y se presenta como la liberación del hombre y del trabajador. El hombre es abordado por Marx desde diferentes hitos sociales, tales como: enajenación, alienación, plusvalía, lucha de clases, etc., lo que se convierte en categorías centrales al abordar a este filósofo alemán⁵³.

La perspectiva filosófica de Karl Marx es un conjunto de investigaciones, relacionado con otros ámbitos, mencionados anteriormente, pero sobre todo cabe resaltar sus bases fundamentales, tales como: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico en que se centra su pensamiento. El marxismo como el conjunto de teorías filosóficas,

⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Porrúa, México, 1980. Pág. XI - XLIV.

⁵² KARL, Marx. *Manuscritos económicos filosóficos*. Ed. Grijalbo, México, 1968. Pág. 23 - 40.

⁵³ *Ibíd* Pág. 45-50.

sociales y económicas, principalmente, es un desarrollo pleno de teoría y praxis, impulsado por Karl Marx y Federico Engels⁵⁴.

Al marxismo también se lo conoce como “socialismo científico”, este sistema de pensamiento apela al método filosófico del “materialismo dialéctico” para analizar los fenómenos sociales y naturales en su conjunto, si bien adopta el nombre de “materialismo histórico” al abordar específicamente los fenómenos históricos, culturales y políticos, no abandona en ninguno de estos apelativos su propósito fundamental, que es abordar la realidad en su contradicción, en su desarrollo o movimiento⁵⁵.

El marxismo no es propiamente el pensamiento de Karl Marx, ya que lo que identifica su pensamiento es más precisamente el “socialismo científico”, el marxismo es una connotación que han adoptado varias de las doctrinas comunistas, pero violando los principios inspirados en Marx y Engels. El propósito de Karl Marx es el de abordar el desarrollo de la humanidad, el cual está condicionado por las bases materiales, sobre todo económicas (infraestructura) que generan diversas expresiones ideológicas y culturales (superestructura).

La apropiación privada de éstos genera la lucha de clases, diferentes formas de organización social tales como: esclavista, feudal, capitalista, en donde sólo puede ser superada por la revolución socialista, protagonizada por el proletariado que se aliance con otros sectores, conscientes de la realidad y que busquen instaurar una sociedad sin clases (sociedad comunista)⁵⁶.

En este sentido, Karl Marx no sólo busca interponer el mundo, sino de mirar la posibilidad de transformarlo, creando conciencia en el hombre, donde éste pueda vislumbrar lo que está pasando en su entorno; se trata de proponer una concepción materialista, situada en el entonces, en la situación política alemana, la cual no podía ser explicada bajo el espíritu humano, como lo proponía Hegel, sino que se debía llegar a las

⁵⁴ LENIN, V. Z. V. *Carlos Marx. Breve esbozo biográfico, con una exposición del marxismo*. Ed. Priboi, Moscú, 1918. pág. 1 - 21.

⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 34 - 45.

⁵⁶ *Ibíd.* pág. 19 - 34.

condiciones materiales de vida. “Ser radical consiste en captar las cosas en su raíz y la raíz es el hombre mismo”⁵⁷.

Karl Marx investigó profundamente las cadenas sociales que han atrapado al hombre, tratando de que el mismo hombre pueda modificar su conciencia, para desembarazarse de ese misticismo y mirar la realidad: Hegel había separado la teoría y la praxis, pero en Karl Marx hay una reciprocidad entre las mismas.

Karl Marx abordó ampliamente la economía clásica en Adam Smith, David Ricardo, pequeur-otros, analizando en detalle la base teórica, el valor de mercancía, las leyes del sistema económico y las relaciones humanas justificadas en esas leyes eternas, Karl Marx intentó explicar el origen de la propiedad privada, para mostrar el hecho, la realidad detrás de todo proyecto científico⁵⁸.

Karl Marx criticó el “socialismo utópico”, para transformarlo a un “socialismo científico”. El socialismo utópico era reaccionario, mitad lamentación y mitad libre, es decir, no dejaba de ser burgués, porque atacaba la burguesía, pero aceptaba radicalmente el proletariado; por otro lado, no encontraba salidas oportunas a la situación, cabe nombrar a: Saint Simon, Fourier, Proudhon. Por su parte, el socialismo científico (Marx y Engels), trató de descubrir las leyes del desarrollo capitalista, revelar la concepción materialista de la historia, revelar el misterio de la producción capitalista y convertir al socialismo en ciencia⁵⁹.

Karl Marx criticó la religión, ya que es un producto social, algo que determina al hombre “los hombres se alienan proyectando su ser en un dios imaginario. La imagen de dios se ha creado como consuelo de una humanidad sufriente y oprimida, que busca consuelo en la fe. Se trata de que el hombre libere las celdillas que hay en su cabeza y que el hombre pueda vivir humanamente, humanizar la naturaleza de acuerdo a las necesidades del hombre”⁶⁰.

⁵⁷ Ibíd. Pág. 35.

⁵⁸ MARX, Karl. *Manuscritos económicos filosóficos*. Ed. Grijalbo, México, 1968. Pág. 47 - 60.

⁵⁹ ENGELS, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Ed. Progreso, Moscú, 1978. Pág. 31-53.

⁶⁰ MARX, Karl y ENGELS, Federico. *La Ideología Alemana*. Ed. Andreus, Cali, 1979. Pág. 43 - 50.

En “El materialismo histórico”, Karl Marx cuestiona la producción social “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que al contrario, es su ser social el que determina su conciencia”, se trata de conocer la relación de: estructura económica y superestructura ideológica, ya que los hombres están en relaciones sociales determinadas, necesarias y hay que conocer cuál es la esencia de esas necesidades”⁶¹.

En el materialismo dialéctico, Karl Marx trata de dar a conocer la ciencia de la historia, consistente en sus diversas teorías: política, social, económica, filosófica, de ello analizar ese “condicionamiento” que es la estructura económica y, por ende, descubrir qué se esconde en esa conciencia social. La dialéctica es comprender el movimiento real de la historia y, por lo tanto, el estado de las cosas existentes, Marx trata de ir a la realidad social en su contradicción y de llegar a su momento histórico, pero ante todo el materialismo dialéctico es el paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista⁶².

Karl Marx también trata la lucha de clases en su proceso histórico y la lucha entre la burguesía y el proletariado, entre opresores y oprimidos; además, en “El capital” no sólo analiza la economía sino todos los componentes sociales. Karl Marx plantea el comunismo como un retorno pleno y consciente de hombre, así mismo como hombre social, es decir, como hombre humano; el trabajo debe convertirse en vida para el hombre, es decir, el comunismo adopta medidas apropiadas para eliminar los antagonismos y reorganizar la sociedad; así se encierra la concepción del ser en Marx⁶³.

En la filosofía contemporánea, es quizá el momento donde se vislumbra ampliamente el problema ontológico, adquiere una perspectiva más crítica, se profundiza la concepción de lo humano y se ve la importancia de abordar en detalle la concepción ontológica, valorando el aporte que se ha tenido desde los filósofos presocráticos, sobre todo desde Parménides, que es donde se considera que inicia esta problemática, para desarrollarse plenamente en la concepción filosófica de Martin Heidegger.

La concepción ontológica contemporánea no es posible estudiarla, sin no se tiene presente, por un lado el aporte histórico-filosófico a la concepción ontológica, y por otro, si no se hace un estudio previo de lo que es la fenomenología y el existencialismo como

⁶¹ Ibíd. Pag 31

⁶² Ibíd. Pag 45

corrientes filosófico-contemporáneas y que tienen una estrecha relación con lo que es el movimiento y desarrollo de la problemática ontológica; como tampoco se puede desconocer el planteamiento de la metafísica que viene desde Aristóteles.

Edmund Husserl, desde la fenomenología, inicia el cuestionamiento por lo que es la formación de eso que se ha llamado “ser histórico”, de ahí hace una crítica en los rasgos pregonantes de la época moderna, que es donde se desarrolla esta concepción, en su plenitud, sobre todo en la idea de “humanismo”, que aparece en el renacimiento, como la afirmación del hombre en su valor supremo, es decir, al hombre que se lo toma como centro de la realidad.

El pensamiento fenomenológico con Edmund Husserl, se presenta como una nueva concepción ontológica, asumida desde la perspectiva de filosofía crítica; en este sentido, el filósofo alemán plantea la fenomenología como ciencia, es decir “ciencia de esencias”, de acuerdo con este nombre significa ciencia de los fenómenos, pero en realidad, su tarea consiste en estudiar los aspectos típicos a través de los cuales los fenómenos se presentan a la conciencia⁶⁴.

Las esencias son asumidas como las modalidades típicas, designan una instancia permanente, lo que la cosa es, su naturaleza, en sí indica algo y es la que permite apreciar e identificar ciertas cosas en lo que son, por ejemplo: determinar que un sonido es un sonido y no un color o un ruido. “Escucho un sonido, es una sinfonía, me recuerda algo, luego reconozco que es la novena de Beethoven”; en esto, es claro que la fenomenología es una ciencia de la experiencia⁶⁵.

La fenomenología con Edmund Husserl nace como una crítica ante el “positivismo” y su filosofía se pone en contacto con filósofos anteriores como Marx, Nietzsche y Freud, señalando esa desconfianza ante el “apriorismo idealista”, por lo tanto, el propósito de Husserl, consiste en el retorno a las cosas mismas, evidencias estables como cimiento de la filosofía; ya que en la época moderna con el “cientificismo”, se deja una profunda crisis en el significado de la existencia humana⁶⁶.

⁶³ MARX, Karl. *Manifiesto del partido comunista*. Ed. Panamericana, Bogotá, 1997. Pág. 27 - 40.

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Ed. Alianza, Madrid, 1982. Pág. 35 - 39.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 35 - 39.

⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 39 - 53.

De este modo, la búsqueda filosófica de la fenomenología, son los fenómenos que se hacen evidentes a la conciencia, después de haber realizado la Epoche: que es la “puesta entre paréntesis” de las actitudes naturales frente al mundo objetivo, es decir, poner entre paréntesis las creencias, la realidad, el mundo “único”, los supuestos teóricos, etc., que se presentan como modelos desde la época moderna, dejando una profunda crisis en la concepción humana⁶⁷.

La reflexión fenomenológica trata, en este sentido, de aproximarse al problema del conocimiento, de llegar al momento, a la pretensión del “psicologismo” y hacer un análisis crítico de la ciencia, de las pretensiones de “verdad” única, ya que se podrá conocer el trasfondo de la ciencia en su frialdad y alejada de la existencia humana. Husserl encuentra que las ciencias modernas se han descuidado del hombre, se han descuidado de la existencia y lo que hace la fenomenología es “volver a las cosas mismas”, volver a la existencia, volver a las vivencias inmanentes de la conciencia, por eso es la ciencia de los fenómenos que se manifiestan a la conciencia⁶⁸.

Colocar el mundo entre paréntesis es para Husserl, creer en la existencia, pero antes es necesario suspender el juicio que se tenga ante las mismas, a partir de dicha evidencia es donde el fenomenólogo desarrolla la ciencia de hechos, de esencias, para comprender las pequeñas particularidades, dedicado al análisis y descripción de estas esencias. De ello, que es donde la fenomenología se distingue de un análisis psicológico y científico.

Para la fenomenología la conciencia es siempre conciencia de algo y lo que le interesa es el análisis de ésta, de ello que el método fenomenológico se encargue de describir estos fenómenos de la conciencia, tal y como son, sin afirmar ni negar estos contenidos; el método fenomenológico se abstiene de juzgar la realidad extramental y sin que, en ello se niegue la existencia, sino que simplemente se considera como objeto en la conciencia. En la reflexión fenomenológica es importante tener presente el *noema*: el objeto conocido, “sentido” y *noesis*: el acto de la conciencia⁶⁹.

⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 40 - 53.

⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 39 – 53.

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 35 - 39.

En Husserl, los hechos de conciencia son determinaciones temporales, hay en ello verdades fácticas y verdades universales, necesarias y éstas son comunes a todas las ciencias, pero para tal argumentación se necesita una deducción correcta, es decir, que al captar el hecho se capte la esencia y el conocimiento de éstas esencias es una intuición “eidética”, como la llama Husserl o intuición de la esencia⁷⁰.

Así, los objetos de la fenomenología son las esencias de los datos de hecho, son los universales que intuye la conciencia cuando los fenómenos se presentan ante ella, esto es *reducción eidética*, pero como es obvio, estas esencias no viven únicamente en el interior del mundo perceptible de los sentidos, sino que es también conciencia referida a algo y este hecho de referencia es lo que Husserl llama “ontologías regionales”, es decir, que tienen un sentido, como la moral: a dichas ontologías Husserl contrapone la ontología formal, que identifica con la lógica⁷¹.

Por ende, la fenomenología como ciencia de las esencias se caracteriza por la intencionalidad, que es ser conciencia de algo, tener un contenido, referirse a algo, que es el fenómeno y, por lo tanto, hay que asumirlo. La “*epoche*”, más directamente es suspender el juicio que han brindado las doctrinas filosóficas, es decir, suspender las creencias para aproximarse al fenómeno (“la epoche” es el desocultamiento del mundo)⁷².

De ello, se puede apreciar que la fenomenología de Husserl trata de comprender al hombre en su existencia, en sí mismo, señalando la crisis que han tenido las ciencias europeas, tal vez desde Galileo hasta el positivismo. La fenomenología es descubrir al hombre detrás del cánón de la historia, analizar los modos de vida y abrir nuevos horizontes, descubriendo la actividad creativa de la subjetividad, es decir, hacer que la humanidad tome conciencia del hecho de ser sujeto, en donde el hombre esté en situación de autocomprenderse, de volver a la historia y a sus vivencias con sentido crítico.

El existencialismo como movimiento filosófico centró su reflexión en la existencia como un intento de comprenderla, en sí lo existente es el hecho de encontrarse ahí, es “lo que está ahí”, de hecho considera al hombre en su totalidad concreta, su estar en el mundo,

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 41 - 53.

⁷¹ *Ibíd.* Pág. 41 - 53.

⁷² *Ibíd.* Pág. 215 - 233.

su vivencia. Es una corriente de pensamiento que expone de manera dramática el carácter problemático del ser humano, es filosofía que manifiesta la crisis del hombre europeo, sobre todo muestra el momento crítico como consecuencia de las dos guerras mundiales, por ende, se ubica en un “análisis de las estructuras de la existencia”; este movimiento nace a mediados del siglo XIX, con el danés Sören Kierkegaard y encuentra su máximo esplendor con Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Para la presente investigación se tomará en consideración los dos últimos filósofos.

Para los existencialistas son temas importantes: la elección, la libertad, la muerte, la angustia, la náusea, etc., pero antes cabe ubicar una doble tendencia en esta corriente: por un lado, el teísmo con Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Sören Kierkegaard, y por otro, el ateísmo con Albert Camus, Maurice Merleau Ponty, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre, aunque Martin Heidegger aparece como la cumbre de la ontología, además sin olvidar que esta corriente tiene su antecedente en la fenomenología con Edmund Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann.

Lo esencial para el existencialismo va a ser, como ya se indica “la existencia humana”, el existente: salir de, “lo que está ahí”, lo que se manifiesta, por ende, es conciencia general de la angustia a causa de las dos guerras mundiales, pero en Gabriel Marcel y Sören Kierkegaard se habla de la posibilidad de realizar la existencia, mientras que en Martin Heidegger y Jean Paul Sartre, se habla de la imposibilidad de trascender la existencia, el hombre es un ser para la muerte y su existencia es la nada.

La concepción ontológica de Martin Heidegger recibe una gran influencia de la filosofía contemporánea, particularmente de la fenomenología y el existencialismo. La herencia más importante es la crítica a la concepción filosófica tradicional, considera igualmente que la ciencia moderna se ha olvidado de la existencia, hay unos paradigmas que han ocultado la realidad humana, hay unas determinaciones que han hecho del hombre un objeto.

De acuerdo con esta concepción, para Martin Heidegger, lo que los griegos han mostrado del ser, no ha sido su existencia, sino la racionalidad de la metafísica y en esto radica lo específico de lo ontológico en el mundo moderno, que es la razón y el

pensamiento en la instalación de la verdad. Martin Heidegger muestra que el ser y la existencia están involucrados y es a partir de esta reflexión, donde desarrolla la ontología⁷³.

Martin Heidegger en su célebre obra: “El ser y el tiempo”, comienza afirmando el olvido del ser, por parte de la metafísica tradicional, ya que es una ciencia de esencias y se ha ocupado del ente antes que por el ser. Heidegger señala el peligro de esta ciencia, de su propensión en el mundo moderno, sobre todo a la tecnificación del mundo y del hombre, ya que éste se convierte poco a poco en un dispositivo para ser usado⁷⁴.

Sin embargo, la originalidad del pensamiento de Martin Heidegger está en la esencia misma de la ciencia, en aquella que hace presencia, aparece, es manifestabilidad, visibilidad, apertura y, por ende, es verdad ontológica y eso es la existencia, es lo que le brinda expresión al ente, lo que lo pone en evidencia, en su carácter incalculable e indeterminado, es su representación e incertidumbre de la existencia y del mundo, y en eso radica la esencia de la verdad del ser⁷⁵.

Martin Heidegger hace una reflexión sobre el ser del ente, elabora una “doctrina del ser” conocida como ontológica, de aquí se ocupa del reconocimiento del ser, ya que el ser es lo único e importante. El ser es verdad ontológica, existencia y el ente es su “presente”, presencia, es aquello que se manifiesta en el contenido del ser, por eso el ser es su apertura, visibilidad, manifestabilidad⁷⁶.

El propósito de Martin Heidegger, especialmente en el ser y el tiempo, fue elaborar una ontología capaz de determinar de manera adecuada el sentido del ser. Para ello, le fue preciso analizar quién es el que plantea la pregunta sobre el sentido del ser: el ser humano. En ese proceso descubre que para fundamentar una verdadera ontología debía centrarse en el ser mismo y en su autorrevelación. Su fin fue el de superar la concepción científica del mundo, Martin Heidegger propone un “nuevo pensar”, una filosofía del ser que permita “dejar ser”, “escuchar”, “hacer silencio” y “dejar que las cosas sean”⁷⁷.

⁷³ HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Alianza, Madrid, 2000. Pág. 35 - 45.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martín. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Pág. 50 - 63.

⁷⁵ *Ibíd.* pág. 50 - 63.

⁷⁶ *Ibíd.* pág. 70 - 95.

⁷⁷ *Ibíd.* pág. 100 - 125.

Este dejar ser, implica para Martin Heidegger, dejar a un lado el hombre abstracto, al hombre privilegiado de razón, para quedarse con el hombre de carne y hueso, el ser arrojado en el mundo, que se abandona en la realidad y existencia sin prejuicios, y es aquel que tiene la posibilidad de reconocerse, inclusive en la nada, ya que es parte de su existencia⁷⁸.

Martin Heidegger parte del ser-ahí, del ser en situación, o lo que es el DASEIN, el modo de existencia del ser humano, por cuanto la esencia del ser-ahí está en su existencia... sólo el hombre existe, significa que el hombre, ese ente, se caracteriza por estar inscrito en la revelación del ser y está abierto a ella. El hombre al ser un ser en situación, es un ser arrojado en el mundo, es un ser-ahí, que implica a su vez el “ser con” los otros y el problema de la temporalidad, es que es un ser para la muerte. El hombre es el ente, en quien se encuentra el ser y se pregunta por el ser y el ser es su situación original (existencia)⁷⁹.

El hombre, para Martin Heidegger se revela en el ser como existencia (quehacer), y al estar arrojado en el mundo, es un ser en situación, un ser en relación (otros), al hallarse en situación se determina la existencia del hombre, por ende, el hombre asume su existencia, su finitud, su conciencia de ser-ahí y reconoce en ello la posibilidad de la muerte (ser auténtico), acepta la nada “la nada es patente en el fondo de la existencia” y la pregunta por la nada, es lo que vuelve al hombre hacia sí mismo, y ésta es una cuestión metafísica, es para Martin Heidegger “ir más allá del ente”, es ir a la existencia, a la nada⁸⁰.

Así, en la concepción de Martin Heidegger, el hombre acontece en la existencia “en el hecho de existir, el hombre acontece en el filosofar”, la filosofía es la puesta en marcha de la metafísica, poner en juego la existencia, soltarle las amarras al ente y abandonarlo a la nada, dejarle en la angustia en él entrañada (ser = nada), dejarlo que se descubra en la existencia de estar arrojado en el mundo, la angustia es sentimiento de abismo, pero ante todo es conciencia del hombre en su existir y la muerte es ese despertar del hombre en el mundo⁸¹.

⁷⁸ Ibíd. pág. 125 - 130.

⁷⁹ Ibíd. pág. 140 - 160.

⁸⁰ Ibíd. pág. 145 - 150.

⁸¹ Ibíd. pág. 200 - 225.

La importancia de Martin Heidegger está en su crítica a la metafísica clásica, por el olvido del ser y en haberse planteado de nuevo la pregunta por el ser del ente, el ser: manifestabilidad, apertura y el ente su presencia y en esto radica el planteamiento de la ontología como “ciencia general del ser”.

Con Martin Heidegger, se ve reflejado lo que es el existencialismo alemán, pero ahora se trata de “definir” a grandes rasgos lo que es el existencialismo francés. Jean Paul Sartre afirma que la realidad es la nada, el mundo es en cuanto humano y en la medida que tiene sentido para la existencia humana; el ser humano es nada, proyecto, y por tal motivo es completa libertad. La libertad lo hace responsable de su propia existencia.

Así, en el existencialismo, el hombre se pone en posesión de lo que es y asienta sobre él la responsabilidad total de su existencia. La concepción del ser humano como proyecto implica un continuo planteamiento de lo que quiere ser y de la persona que es, el hombre es responsable y vive en relación con “otros”. “Un filósofo debe comprometerse hasta el final con la filosofía, debe responder tanto por su filosofía, como por sus actos”⁸².

La filosofía para Jean Paul Sartre debe realizarse en el mundo, en la circunstancia y debe cuestionar las totalizaciones, los “condicionamientos”, de ello, que también critique la concepción del mundo moderno, la absorción del ser humano, el “mundo del saber”. “La filosofía no es simplemente voluntad práctica de realizar ese mundo; es también la cuestión que el hombre se plantea a sí mismo”⁸³.

Para Jean Paul Sartre, el hombre es libre para ser alienado por el momento, libertad y alienación son paralelos, el hombre al ser libre es él mismo quien se autogobierna. El existencialismo es el hecho de que en el interior de la filosofía surjan otras posibilidades, el filósofo de la existencia es un “ideólogo” de la existencia, no en el sentido vulgar, sino aquel que está preocupado por la misma, aquel que llega hacia los terrenos incultos para conocer al hombre⁸⁴.

Jean Paul Sartre plantea la necesidad de que no se debe estudiar al hombre como un objeto, sino como algo que se esconde y se parece a nosotros, y es ahí donde se debe

⁸² SARTRE, Jean Paul. *Sartre en el Brasil, la conferencia de araraquara, 1960*. Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1987. Pág. 1 - 30.

⁸³ *Ibíd.* Pág. 1 - 30.

⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 1 - 30.

comprender la humanidad, es decir, al estudiar lo humano que hay en el hombre, por ende, dice Jean Paul Sartre, hay que reconstruir la ontología, dentro de la cual se exija a cada instante la comprensión, que es ser humanos con el hombre⁸⁵.

La comprensión no es un acto intelectual, sino que son dos seres diferentes que pueden llegar a comprenderse, “si quieres comprenderme, ponte en mi situación”, de ello que el existencialismo sea una realidad práctica.

Por lo tanto, éste es el proyecto que se dibuja en la obra de Jean Paul Sartre: El ser y la nada, ya que la realidad humana es un proyecto, como comprensión, reconstruir la ontología es romper con el moderno “yo”, porque el yo no es un habitante de la conciencia, sino que está fuera: en el mundo, “arrojado el hombre en el mundo”. El ser humano no es un “yo” autónomo (yo - normas), sino que es nada⁸⁶.

Para Jean Paul Sartre, el ser humano no es “razón”, “conciencia”, “esencia”, ya que esto ha delimitado al ser, lo que caracteriza al ser humano es su existencia, el estar del hombre en el mundo y esto es lo ontológico, es el existir, es vivir en el mundo, “el hombre está condenado a vivir en el mundo, como una elección hecha por el mismo” y para Jean Paul Sartre, el mundo es humano, implica vivir con los otros, relación con los demás, pero: “el hombre tiene la responsabilidad consigo mismo de llegar a ser, en la medida en que se concibe como nada”⁸⁷.

La náusea es lo que descubre en Jean Paul Sartre, lo esencial y lo absurdo de lo real, es el éxtasis que produce algo nuevo, es el existir “estar-ahí”, la náusea es la gratitud de las cosas, “el hombre arrojado a la vida” y que se hace responsable de la misma, la náusea es también angustia, es la experiencia metafísica de la nada, es libertad incondicionada, ya que es el ser humano quien decide sobre su vida, es el mundo de posibilidades, es el ser, pero en la medida en que el hombre se apropia de él, construye su propio ser y quiere llegar a ser⁸⁸.

Según Jean Paul Sartre, el hombre es libre en el sentido de que es un yo constante por hacer, condenado a hacerse, la libertad no es una cualidad del sujeto, sino el hacerse de

⁸⁵ *Ibíd.* pág. 1 - 30.

⁸⁶ SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1984. pág. 13 - 41.

⁸⁷ *Ibíd.* pág. 51 - 57.

⁸⁸ *Ibíd.* pág. 57 - 63.

la conciencia humana; el hombre condenado a ser libre no “es”, se “hace” y nadie es nada que no se haya elegido, por eso, la angustia surge como respuesta por la responsabilidad, la angustia aparece como la esencia de la vida humana, algo que se hace posible en el existencialismo⁸⁹.

Así, para Jean Paul Sartre, la conciencia es apertura a sí misma; de ello, que es indispensable considerar dos categorías utilizadas por este filósofo, por un lado el en-sí, la realidad que es lo que es, es la existencia del estar ahí -simplemente como cosa y, por otro, el para-sí que es la manera de existir, caracterizada por la conciencia, esto es la conciencia como intencionalidad y, por ende, es la conciencia de nada, pero de hecho se pueden señalar tres momentos en la conciencia: como apertura hacia sí misma, apertura hacia las cosas, apertura hacia los otros⁹⁰.

Por último, se podría caracterizar el ser como ser humano en Jean Paul Sartre, de la siguiente manera: existencia, ser con otros, llegar a ser, nada, ya que es una filosofía existencialista, que articula el ser del hombre, para abordarlo como problema, no como esencia, sino como existencia, entendida como el estar del hombre en el mundo.

Ahora bien, la apariencia desea brindarle la hospitalidad al “otro”, recibir de brazos abiertos el rostro del otro hombre, pero antes se hace indispensable cuestionar la ontología como “De otro modo que ser”, que es precisamente lo que se va a tratar en el “cara a cara” en el siguiente capítulo.

En esta forma es factible aproximarse al pensamiento de Emmanuel Levinas, respecto al problema ontológico como reflexión filosófica preocupada por la condición humana, en la cual el filósofo se desplaza hacia la comprensión crítica del contexto filosófico-histórico, al cual se ha hecho referencia desde el ámbito ontológico.

Emmanuel Levinas es el filósofo de la ética contemporánea, quien dirige atentamente sus preocupaciones al contexto ontológico, sintiendo la necesidad de responder a la llamada del “otro”, a la presencia ética del hombre, que no es el producto de la teorización de pensamientos, sino que es aquel, que se manifiesta en la “epifanía del

⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 91 - 123.

⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 123 - 160.

rostro”⁹¹. El filósofo cuestiona profundamente la problemática del ser, la reflexión por la condición humana, en la cual se ha hecho partícipe la filosofía desde los griegos hasta la filosofía contemporánea, encontrando su máximo esplendor en el pensamiento existencialista de Martin Heidegger.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas va a tender hacia “otro modo que ser”⁹², es decir, es un pensamiento que reclama con urgencia la hospitalidad ante el “otro” recibimiento del otro que se hace posible en la subjetividad, que para Levinas no es un “yo” aislado en la manifestación de la conciencia, sino que es una realidad ética, la intersubjetividad, en el que el “extranjero” no se ve teorizado por el ser, sino que es la manifestación de la realidad humana (se hace gran alusión a los hechos de la segunda guerra mundial)⁹³.

El trabajo filosófico de Emmanuel Levinas se encamina hacia la problematización de las posturas del ser, es decir, trata de “desarticular” las sistematizaciones que ha sufrido lo humano, para de esta forma atender a las reales necesidades del hombre, que es entre otras trascender los tratados de lo uno, quienes mediante la ontología han tenido un carácter global y es lo que se ha visto reflejado en la problemática del ser⁹⁴.

La filosofía contemporánea no está exenta de la mixtificación del ser, por ende Emmanuel Levinas cuestiona fuertemente el pensamiento de Martin Heidegger, como también las posturas existencialistas, entre ellas las de Jean Paul Sartre, y es que el filósofo, encuentra ciertas tendencias ideológicas, que se han extraviado de la reflexión por el hombre. De hecho, la época moderna parece contribuir en ello, en la formación de las ciencias humanas, como son: la psicología, lingüística, psicoanálisis, sociología, economía, historia, etc., quienes muestran ese “condicionamiento” por lo que es el ser; de ello la necesidad de Emmanuel Levinas por encontrar una salida a la referencia del ser, es decir, romper el encantamiento del hombre para dirigirse hacia la otra parte⁹⁵.

⁹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 7 - 11.

⁹² LEVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd. Pág. 253 - 255.

⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Ibíd. Pág. 7 - 50.

⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 30 - 50.

⁹⁵ Ibíd. Pág. 207 - 211.

El pensamiento de Emmanuel Levinas se presencia en una preocupación por la exterioridad, que no es otro hombre en la otra orilla, ni mucho menos es aquello que acaba con la subjetividad, sino que es la generosidad, el dar (quitarse el pan de la propia boca), la hospitalidad que se tiene por el otro, es ser humanos con el hombre, recibir al otro en mi mismidad, es decir, ese cuestionamiento ético por lo que hay detrás (la huella) del ser, y preguntarse éticamente es responsabilidad por el “prójimo”⁹⁶.

La exterioridad no es un contenido, sino que es “la epifanía del rostro”, el desnudamiento del ser, la manifestación ética que a través de la apariencia se presenta en lo “otro”, como “el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero”, quienes se hallan fuera de la historia en un nivel escatológico⁹⁷.

De esta forma, el cara a cara en la filosofía de Emmanuel Levinas, es la reflexión crítica en la producción del ser, es el cuestionamiento ante la presencia del otro, es la responsabilidad que se abre éticamente en la ontología y permite acercarse a lo inenglobable, a la apariencia, y a la vez, empieza a “deconstruir” los modelos ontológicos para darle cabida al hombre. Cara a cara, es lo que va más allá de la historia, para atender a la humanidad, que es recibir al otro en lo infinito⁹⁸.

De aquí, la metafísica a partir de Emmanuel Levinas, se transforma en un comportamiento ético y no teológico, está dirigida hacia la otra parte, es entrar en la existencia y escuchar sus profundidades, es “crítica ontológica”; es presencia viva, expresión, desnudez “la voz del afligido”, es el hombre, la existencia, es lo que se plantea como una salida a la referencia del ser, es “responsabilidad por el prójimo”, ya que se traslada a un cuestionamiento en la historia para rescatar al hombre, es abordar la alteridad como existencia anónima, en que la filosofía es una ética que responde por el otro.

La filosofía de Emmanuel Levinas es un pensamiento que quebranta la continuidad de la historia, para introducir en ella la novedad, lo otro, o “de otro modo que ser”, en un lenguaje que se hace esquivo a la sintetización, porque es la presencia humana, el acercarse

⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibíd. Pág. 191 - 195.

⁹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 13 - 24.

⁹⁸ Ibid. Pag 169-186

a la humanidad, al contexto donde la “huella” es lo otro, que a través de la apariencia reclama su significación ontológica, pero como presencia ética, es decir, humana.



Ruptura Ontológica de la ipseidad en el encuentro ético de la otredad, Dios con rostro humano.

2. LA IPSEIDAD COMO MISMIIDAD, EN EL ENCUESTRO ÉTICO DE LA APARIENCIA

2.1 “IPSEIDAD” EN SU MISMIIDAD EN LA APARIENCIA DE LA OTREDAD

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas remite precisamente a revisar ciertas características que han enmarcado la problemática ontológica, a través de los tiempos, de hecho, se trata en el presente temático, de abordar contextualmente el pensamiento del filósofo, en aquello que la reflexión ontológica ha asumido como “mismidad” o “ipseidad” en la concepción de lo uno, la esencia en la historia de la humanidad; para plantear la realidad del “otro” como su posible acogida, que es salir del lenguaje del ser como “de otro modo que ser”.

En este “sentido” la referencia a la “apariencia” que en su concepción ontológica es el no-ser, parece suscitar en su interior la necesidad de lo “otro”, que pone en duda la totalidad del ser al desplazarse al espacio ético en la “epifanía del rostro” del otro hombre, donde la “mismidad” o “ipseidad” es el encuentro ético con la apariencia del otro, que es su acogida en la desestructuración del referente ontológico.

Este hecho permite vislumbrar en el pensamiento de Emmanuel Levinas, la posibilidad de variar la significación del verbo y encontrar en el adverbio otro carácter que modifique el sentido o la cualidad de lo que se quiere mostrar, es decir, que la relación talmúdica del filósofo descubre una connotación diferente en el pensamiento filosófico de occidente y es entre otras, lo que se empieza a descifrar en la *ipseidad* o *mismidad*, que desde su significación original adquieren caracteres similares, por ende, lo que viene del latín como *ipse*, indica la identidad de uno consigo mismo, es *el mismo* (ego ipse, yo mismo/ y no otra persona), él mismo, ella misma, ello mismo y él mismo es *idem*, o sea él mismo y no algo distinto. De ahí su correlación entre *ipse*, *idem* (yo), para indicar lo

similar⁹⁹. Esto se entiende en el pensamiento griego como aquello que viene de la *esencia* y su máxima expresión es el *ser*; pero en los rasgos talmúdicos del pensamiento de Emmanuel Levinas, lo *ipse*, e *idem*, no excluye al otro y más bien se muestra en las “huellas” éticas, que llevan a la otredad.

De este modo, la *ipseidad o mismidad*, en la reflexión filosófica de Emmanuel Levinas remite al cuestionamiento por aquello que se ha planteado como ontología y se ha hecho específica en la “teoría del ser”. Esto, permite vislumbrar el interés del filósofo por desmontar la tradición filosófica de occidente, como es el interés de una de sus obras más representativas: *de otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).

El pensamiento de Emmanuel Levinas se encuadra en el linaje filosófico de la problemática que cristalizó a Europa en la década de 1914 (inicio de la Primera Guerra Mundial) hasta después de 1945 (donde termina la Segunda Guerra Mundial), atendiendo cuidadosamente las consecuencias sufridas por la humanidad alrededor del mundo, ya que la guerra no sólo afectó a los países en conflicto, sino que también tuvo repercusiones, sean de carácter político, económico, social, cultural, etc., en diferentes lugares de Europa, África, Asia, América, entre otras, donde lo humano ya no es tratado como *humanitas* (naturaleza humana), sino que responde a otros intereses.

Las reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas, orientadas en la inspiración profunda del Talmud, hasta el punto de ser una gran innovación ética para el pensamiento hebreo, se perfilan en la necesidad de ir “más allá del ser”, de transgredir la ontología, ya que como se podrá recordar la realidad del entonces con repercusiones actuales, muestra la profunda crisis humana, en que no sólo la ontología se ve en las herejías del pensamiento, sino que además, están el marxismo, positivismo, psicologismo, etc., que muestran a la filosofía, bien sea en la afirmación de la realidad, o en unas consideraciones que no parecen atender a las circunstancias del momento, crítica que se hace extensiva en la actualidad,

⁹⁹ GARCÍA DE DIEGO, Don Vicente. *Diccionario Ilustrado. Latino-Español (Español - Latino)*. Ediciones Spes, S.A., Paseo de Carlos I. Barcelona, 1960. Pág. 300.

ante el papel que están desempeñando las ciencias humanas, como bien lo señala el libro “*Diálogos imperfectos*”¹⁰⁰, del profesor Silvio Sánchez Fajardo.

Las preocupaciones de Emmanuel Levinas se tornan enigmáticas, en cuanto se ocupa por deshacer el concepto de *ser*, que ha dominado con absoluta referencia el significado de la historia de la filosofía occidental. Por ende, el filósofo se sitúa ante el dominio del ser y en eso que se ha denominado “metafísica de la subjetividad”, la cual en el pensamiento moderno ha desencadenado las teorías de la conciencia, tal como parece ser el fondo de la “fenomenología de Husserl”. De hecho, se ha transformado estas reflexiones en una *ontoteología*, que consiste en entender el “ser” como el fundamento del “ente”, que es la idea del ser convertida a la comprensión de “dios”, hecho que en los tratados de Martin Heidegger, se asimila como el pensamiento del ser. En ello, Emmanuel Levinas ve necesaria la destrucción de la metafísica para darle otra interpretación al ser y al tiempo¹⁰¹.

La ontología como tal y sobre todo en la época moderna, ha determinado una “ideología humanista”, donde el hombre es tomado como un objeto más de la científicidad, Hegel ha operado en este sentido en la conformación de la filosofía “idealista” alemana, en su profunda inspiración de la sistematización del pensamiento, la cual se conoce como el espíritu absoluto, problema que ha legado la herencia intelectual, entre ellos Husserl, que bien se debaten en la necesidad de la metafísica, en darle un tratamiento “científico”, en las llamadas ciencias humanas, revitalizando los ideales de la racionalidad “ilustrada”, en este caso la filosofía será la sistematización enciclopédica de las ciencias o la conciencia intelectual, pero además se debaten en una línea romántica de la filosofía, en convertirla en sabiduría iluminadora de las urgencias de la vida humana, algo que se expresa en el hombre, en el deseo de un saber totalitario del mundo que es la científicidad. Esto se lo puede conocer en los estudios de Emmanuel Lévinas frente al pensamiento occidental¹⁰².

La fenomenología de Husserl le otorga un carácter riguroso a la filosofía, la conciencia es intencionalidad de algo, que es un objeto, que parte de la unidad del acto consciente y la intencionalidad, por ende, es constitutiva de la conciencia objetiva. En ello,

¹⁰⁰ SÁNCHEZ FAJARDO, Silvio. *Diálogos Imperfectos*. Ediciones U. Nariño. Pasto, 2004. Pág. 13 - 50.

¹⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibíd. Pág. 145 - 149.

¹⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd. Pág. 14 - 19.

como en todo el desarrollo de la filosofía moderna se puede vislumbrar la subjetividad como el *ego*, *egología*, siendo la subjetividad aquello que se halla en el “sí mismo” o la *ipseidad*, que tiene sentido gracias a la *esencia*, referencias ontológica que se ve muy marcada en el pensamiento de Hegel, Husserl, Heidegger, entre otros, como bien lo señala Emmanuel Levinas¹⁰³.

De este modo, se conoce en el desarrollo de la ontología, la gesta del ser, la reducción y la unificación de la diferencia en un todo o unidad, los filósofos como Hegel entienden la exterioridad como algo que parte del “sí mismo” (*ipse*), es decir, que está determinada por un “yo”. De ello, que hable Emmanuel Levinas de la violencia del ser, porque la subjetividad se halla neutralizada en la conciencia teórica, donde el sujeto se ha convertido en un discurso homogéneo. Por ende, “*totalidad e infinito*” una de las obras maestras de Emmanuel Levinas, trata de desbordar la ontología por la ética, que es una experiencia amplia, que nace de la realidad humana.

La lógica del ser, que Emmanuel Levinas trata detenidamente en la mayoría de sus obras, se entiende como lo *dicho* en referencia ontológica y aquello que desborda ese discurso “totalitario” es el *decir*, en referencia ética o la huella que rompe el lenguaje y muestra lo *otro*¹⁰⁴, al respecto, Paul Ricoeur lo explica de la siguiente manera al referirse al estudio de: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de Emmanuel Levinas, “La apuesta mayor de ese libro consiste en vincular el destino de la relación a establecer entre la ética de la responsabilidad y la ontología al destino del lenguaje de ambas: el *decir*, en relación a la ética; lo *dicho*, en relación a la ontología, la apuesta... parte, de la dificultad para la ética de liberarse de... la ontología, dificultad por otra, de encontrar para la excepción que perturba el régimen del ser...”¹⁰⁵.

La propuesta de Emmanuel Levinas es “más allá del ser”, la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo (*ipseidad*) y abrir en él una brecha que permita trascenderlo, es el rechazo a la totalización de la razón, para poder hablar del *ser*, pero “de otro modo”. A partir de los estudios talmúdicos, el filósofo trata de romper la estructura del ser y habla

¹⁰³ Ibíd. Pág. 20 - 23.

¹⁰⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Págs. 200 - 229.

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. *D.O.M.S.* Ibíd. Págs. 1 - 2.

tímidamente de *dios*, que en el pensamiento hebreo es lo “*diferente*”, muy distinto a la concepción cristiana¹⁰⁶, “El rostro de dios” que es el “pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero”, es el otro hombre que se halla en un nivel escatológico, es la otredad a la que hace referencia Emmanuel Levinas¹⁰⁷.

En la voz del filósofo, *dios* es en cuanto hombre, herida por el otro e inclusive, es el desafío a la misma tradición judía; la *esencia* es el mismo *ser* y es la negatividad sobre la cual han recaído las concepciones de occidente, entre ellas la de “dios”, que se ha *mixtificado* alejándolo de la realidad del hombre; por ende, “entender a un dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana”, que en términos de Emmanuel Levinas, es arrancar el ser del olvido y hacer de la metafísica una ética, expresada por las vivencias de la realidad.

Este hecho permite mirar la “otra cara” del ser, conocer su respaldo, como la guerra que es el verdadero drama de la esencia. El ser es aquel vínculo que Martin Heidegger no pudo ocultar con el nazismo, por ello, el intento de Emmanuel Levinas es el de llevar el ser hacia el *decir*, como proximidad humana, del uno con el otro, de la intriga como responsabilidad, que a la vez es desdecirse permitiendo arrancar lo *de otro modo que ser* a lo dicho, y de esta forma, comprender la subjetividad como humanidad, porque la *ipseidad* o *mismidad* en el pensamiento de Emmanuel Levinas, no se limita a los esquemas clásicos de la representación en el *sí mismo*. La subjetividad no es un hecho limitado de conciencia, en que se niega la preexistencia de lo otro-*torá/yahvé*, sino que es la posibilidad de recibir al “otro”; la subjetividad (*yo*) es *inter-esse* “ser entre” (el uno con el otro), intersubjetividad, reciprocidad del yo frente al otro, reconocimiento que en el *ego-memet* (yo mismo) o en la *ipseidad* (ipse), *mismidad* (idem), que es “*él mismo*”, “yo mismo”, se otorga apertura al otro, desde la individualidad, que es la capacidad ética del ser humano, quien en la medida que se realiza como *sí mismo* (*ipse*), adquiere compromiso con el otro para su realización como condición necesaria. “ipse” sería de esta manera el recibimiento del rostro en términos de Emmanuel Levinas¹⁰⁸.

¹⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibíd. Pág. 195.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 13 - 15.

¹⁰⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd. Pág. 51 - 64.

Por lo tanto, a través de los estudios talmúdicos, Emmanuel Levinas brinda una concepción ética de la subjetividad, que es permitirle al “ego” (yo), la hospitalidad por el otro, es decir, recibir al otro ser humano en mi *ipseidad*, que es la mediación del uno frente a los demás, consideración como si uno fuese el otro (identidad alcanzada por uno mismo, pero por la mediación del otro).

En la responsabilidad para con el prójimo, Emmanuel Levinas no sólo rompe la estructura del ser, sino que además, el tiempo adquiere otra perspectiva, es decir, que lo que M. Heidegger en el “Ser y el tiempo” asimila como la *esencia* en el fundamento ontológico; Emmanuel Levinas, por su parte, muestra la ambigüedad de lo de otro modo que ser, que es la temporalidad en el decir; el tiempo no como horizonte ontológico, sino como más allá del ser. Este hecho se presenta en la relación del pensamiento con el otro, el estar frente al rostro del otro hombre, en que el tiempo es relación sin términos, trascendencia al infinito, como relación ética con el prójimo¹⁰⁹.

El acontecimiento de la responsabilidad por el prójimo que se permite en la *ipseidad*, es también el asombro como fraternidad humana, relación con el rostro (vis a vis) que es erotismo, paternidad en la responsabilidad con lo absolutamente otro, es infinito, que en Emmanuel Levinas no es la idea absoluta de Hegel, sino la relación ética que se tiene con el prójimo más allá de la ontología. Positividad del infinito en el acercamiento no tematizable hacia el otro, es la subjetividad quien en su *mismidad* rompe con la *esencia*, para darle acceso al prójimo en la relación *metafísica* que es comportamiento ético y no-teológico, es movimiento que parte de lo de sí que habitamos, hacia afuera de sí, extranjero, es el otro; la metafísica ya no se dirige hacia la esencia (ser), sino que va hacia el hombre¹¹⁰.

El infinito en el pensamiento de Emmanuel Levinas es la manifestación del rostro, es el enigma de la huella de la apariencia, quien en su significación ontológica, reclama el estallido de la misma como su expresión ética. Infinito es también apariencia, pero no como aquello que es no-ser, sino como la presencia del otro, que también es ser, pero en la manifestación ética, “es el prójimo en la imagen de dios, que se abre a partir del rostro

¹⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Ibíd. Pág. 68 - 73.

¹¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 66 - 72.

humano”¹¹¹. Es el ser, como revelación de un hambre, del pobre, la viuda, el extranjero, que hace su presencia en la metafísica, en su humanidad sin mitos, es *cara a cara* en el conocimiento de dios, que nace en la relación con los hombres, es reconocer al otro como presencia viva, un hombre que exige el dar como la hospitalidad.

La subjetividad es para Emmanuel Levinas ese “deshacer” de la esencia, es el uno para el otro que se hace posible en el infinito, es el lugar que se le permite al otro, es la ruptura de la identidad, es el decir como desnudez que va más allá del ser, es la proximidad que no es pensada, porque el otro no es otro “yo”, sino lo otro que es el ser. De ello, que la *ipseidad* es la resistencia a ontologización, es el más allá del ser como presencia del infinito, lo que suscita en la filosofía el drama de los hombres, que es la intersubjetividad.

Pues bien, la “apariencia ontológica” que se ha referido a la presente investigación, no es más que el estudio de aquello que se ha tomado por *esencia* en el pensamiento filosófico de occidente y eso es precisamente el drama del *ser*, la “teoría del ser” que desde el pensamiento de Parménides se ha desarrollado como ontología. La reflexión que suscita al respecto no es un rechazo a la ontología, sino más bien el de cuestionar las pretensiones de la ontologización, que como se podrá conocer en el auge del pensamiento moderno, hay las tendencias a la racionalización en el manejo de los núcleos de poder, la cientificidad, que se ha olvidado del hombre y lo ha tomado como un objeto en la teorización del ser; consecuencias que se ven muy marcadas en los tiempos de guerra y de las que es necesario hacer una revisión en el momento actual.

La apariencia, como bien se ha dicho, es la posibilidad de entender aquello que viene del otro, es la ruptura de la *ipseidad*, que saca el “*sí mismo*” de su ser ontológico, del existir separado, para permitir el recibimiento de frente y de cara del otro por mí, que es *cara a cara*, relación irreductible en la trascendencia del ser mismo, el infinito, donde lo que aparece es la manifestación de lo otro en mí, que es significación original para acceder a la mundanidad en que se halla el hombre como tal, “el ente es ente en la medida que está

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 100 - 102.

fuera del sistema”¹¹². De ello que la apariencia sea la ruptura ética, que le permite a la *ipseidad*, en su *mismidad* manifestarse como otredad.

La esencia se halla perdida de los pasos de la apariencia, pero la intriga del otro en él mismo (ipse), remite a la posibilidad de que el ser (esencia) sea su apariencia y lo otro se muestre como el ser en su realidad humana, que es el uno para el otro de la subjetividad, en tanto que el “mismo” es inquietud por el otro, como aquello que viene de la apariencia, en la llamada ética del prójimo.

2.2 LA “EPIFANIA DEL ROSTRO” COMO “DE OTRO MODO QUE SER”

La profunda reflexión ontológica de Emmanuel Levinas, lleva a cuestionar hasta qué punto es importante la pregunta por el ser en la humanidad, la tentativa del filósofo no es la de rechazar el tratado del ser (griego, óntos; el ser y logos: tratado. *Ontología*: ciencia del ser en general), sino el de mostrar algo, exponer, hacer patente, dirigido a dicha reflexión como tal. El filósofo coloca entre comillas los conjuntos, sistemas, lo uno, aquello que tiene carácter global y eso es la ontología reflejada en el ser como totalidad, el sistema que se ha olvidado de la existencia humana.

Habría que mencionar una diferenciación importante en la cuestión metafísica, la cual Aristóteles ubicó en la preocupación por la existencia, y es que el *ente* es el hombre en su máxima expresión, y el *ser* es lo que existe, manifestándose de múltiples maneras en los *entes* que son varios, ejemplo: un árbol, un animal, el hombre, etc., Aristóteles se ocupó del “ente en cuanto ente”, pero Heidegger al volver a plantearse la pregunta ¿qué es ente? coloca la ontología sobre una nueva base: ¿qué es ente? encierra dos preguntas ¿qué es ente como tal? y ¿qué es ente en general?, pregunta que el filósofo alemán transforma en aquello que determina el ente y eso es el *ser del ente* para Heidegger¹¹³.

Abordando la problemática ontológica que suscita Martin Heidegger, se puede conocer, que el ser determina al ente, el ser es aquello que hace que el ente sea, pero el ser

¹¹² Ibíd. Pág. 120 - 124.

¹¹³ HEIDEGGER, Martín. *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971. Pág. 11 - 30.

no puede ser un ente; entonces se tiene que el ente es lo condicionado .y el ser es el condicionante, la *esencia*, es el que, encerrando todo hecho y es el ser (Latín, esse: ser), Husserl asimila la esencia como “eidos” (idea) que es pura y de ello se encarga la fenomenología. La esencia, por ende, es la condición ontológica pero no es material; mientras que el ente tiene existencia ,el ser carece de ella. Ante todo, en Heidegger el ser es la unidad originaria que posibilita la existencia diversificada de los entes.



Un excombatiente mutilado mendiga en la calle, Cuadro de 1920 del artista Alemán Otto Dix. El expresionismo ahondaba en la tensión emocional de los individuos y transmitía el perturbado estado de ánimo de Europa después de la primera guerra mundial.

En Heidegger, el ente es lo óntico y el ser es lo ontológico; la óntico es la pregunta por lo ontológico, ¿qué es ente? es la pregunta ¿qué es ser?; el ser es algo indefinible para el filósofo, es generalidad trascendente. Respecto al ente que es el hombre, Heidegger lo ubica como *Dasein* (ser ahí), que es el modo de existencia del ser humano, lo cual significa que ese ente que es, se caracteriza por estar inscrito en la revelación del ser, de ello que el ente se preocupe por su ser¹¹⁴.

De aquí, se tiene la concepción del hombre ontológico y, en especial, en Heidegger es “ser racional”, que es una especie de *eidóí* (recuerdo) como en Platón, para comprender que el hombre se hace posible gracias a la esencia, de hecho, el hombre en el ente es finitud, mientras que el ser es indefinible. En la fenomenología de Husserl ocurre algo similar, porque se trata de volver a las cosas mismas, las cosas son vivencias inmanentes de la conciencia y se caracterizan por su intencionalidad, que es ser conciencia de algo. La fenomenología percibe los hechos de conciencia tal como aparecen después de la reducción fenomenológica, *Epoje*, que es la puesta entre paréntesis del mundo objetivo, para tener la “conciencia pura”. En ello hay dos componentes: *noema*, el objeto conocido, “el sentido” y la *noesis*, el acto de conciencia¹¹⁵.

Lo que interesa señalar es que Martin Heidegger desarrolla su concepción ontológica como “reducción” de la realidad humana a la esencia en el monopolio del logos; de hecho, Emmanuel Levinas cuestiona fuertemente ese “mercado de la esencia filosófica”, que se comienza a desarrollar en gran parte de Europa, con el auge de la fenomenología de Husserl, entre ellos, Heidegger como uno de los personajes más significativos y enigmáticos de la época. Cabe recordar que los círculos de la fenomenología de Gotinga y de Munich, que tuvieron su inicio en Friburgo con Husserl, se expandieron rápidamente por Bélgica, Francia, Italia, hasta llegar a los países anglosajones, desarrollando en cada espacio, contenidos específicos de la fenomenología, respondiendo a la diversidad cultural e histórica.

Como bien se muestra, en el campo fenomenológico, se empezaron a desarrollar investigaciones puntuales en otros autores, tales como: Merleau-Ponty, Schutz, Ricoeur,

¹¹⁴ Ibíd. Pág. 25 - 50.

¹¹⁵ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Pág. 35 - 53.

Sartre; además, entrando en este ámbito, Levinas y Derridá, quienes intentan hacer una “deconstrucción” de la misma. También en sus tratados similares se hallan Nicolai Hartmann y Hans-Georg Gadamer, entre otros. La fenomenología como tal se empieza a desarrollar alrededor del año 1887, y toma como punto de partida el neokantismo, pero su ocupación central será la “intuición de las esencias”, lo que da lugar al *eidos* (idea) de la esencia¹¹⁶.

La necesidad de abrirse en este recorrido fenomenológico, responde a la cuestión o problematización, que Emmanuel Levinas va a denominar en sus reflexiones éticas frente a la ontología, como *la epifanía del rostro*, y de hecho lo que lleva su proyecto filosófico como *De otro modo que ser*, una constante en el pensamiento de este filósofo, en la preocupación por el otro. De ello, que haya sido tema fundamental no sólo de sus obras sino, que también de sus conferencias, cursos y seminarios, desplazándose a los diferentes círculos judíos de Francia, para insistir en la necesidad de liberar la hermenéutica talmúdica del contexto jurídico ortodoxo; de este modo, la exigencia radical de la responsabilidad ética, en el cuestionamiento de los asentamientos políticos y más aún, de la realidad humana, quien desde el estallido de la primera guerra mundial e, incluso, de tiempo atrás, se halla en una encrucijada aún no resuelta.

El filósofo, E. Husserl, desde la publicación de sus “investigaciones lógicas” insistió en la significación de la *existencia para...*, o sea, la conciencia como fuente originaria de sentido, la identificación como tal, El regreso a las cosas mismas que significa *ipse* (ipseidad), como el volver a la conciencia trascendental y es la “fenomenología de la esencia”, integrada al marco de la conciencia¹¹⁷. En este sentido, se ve en Husserl y en lo que es la fenomenología, la afirmación de la *ipseidad* como el *sí mismo*, en cuanto que es objeto de la conciencia pura; la “reducción” en el filósofo, es el volver a la cosa misma y en ello, es donde desarrolla el análisis de la experiencia.

Este hecho permite vislumbrar la necesidad de otra dinámica en la filosofía fenomenológica; por ende, las inquietudes giran en torno a la relación de las cosas en

¹¹⁶ WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Ed. Paidós, Barcelona, 1997. Pág. 11 - 22.

¹¹⁷ *Ibíd.* Pág. 30 - 37.

cuanto a su *corporeidad*, la perspectiva de la movilidad de lo *otro* en él mismo y el *cuerpo*, en la constitución de extrañezas incompletas. La corporeidad tiene que ver con la relación en el otro, pero en Husserl, la existencia del otro, es una experiencia propia del yo, la subjetividad quien aspira abrirse a una esfera de intersubjetividad, el filósofo la define como presencia del sí mismo; es decir, que el prójimo se reduce a un acto de conciencia, el puro sí mismo (*ipseidad*) o el hallarse en la esencia¹¹⁸.

Estas consideraciones permiten conocer que en la fenomenología hay un *heroísmo de la razón*; que es la crisis de las ciencias europeas en adoptar métodos que son esquivos a la vida misma, las ciencias humanas parecen hallarse en una tiranía del logos, porque le han dado más importancia a la cientificidad antes que a lo humano. En este sentido, Husserl comete un grave error al descartar la filosofía de los literatos, al menospreciar la literatura por afirmar que se halla en posiciones tradicionales, de ello, que habría que pedirle a la ontología la posibilidad de la creación estética.

El mundo de la vida no debería ser un acto de conciencia, sino la posibilidad del recuestionamiento humano, la historia que indirectamente se ha tratado en esta investigación, no es simplemente aquella que transcurre internamente en las teorías filosóficas, sino que también tiene importancia la parte externa, que son los hechos, que de una u otra manera han estructurado la forma de pensamiento de cada filósofo y en ello, Emmanuel Levinas deja un profundo cuestionamiento por la condición humana.

En lo que respecta a Emmanuel Levinas, pronto se unió al círculo externo de la fenomenología en Friburgo, de igual modo lo hicieron Gadamer, Schutz, Ortega y Gasset, entre otros; pero la fenomenología en el momento menos pensado se vio marcada por la política; Heidegger, como rector de la universidad alemana (1933), cerró sus puertas a los pensadores judíos, entre ellos a Emmanuel Levinas. Este hecho afectó igualmente la fenomenología, algunos continuaron sus estudios en su propio país, pero otros se las arreglaban con el régimen nazi, identificando la vida con el suelo y la sangre; la corriente filosófica de modo deprimente, tuvo una tremenda sangría en la investigación alemana,

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 35 - 40.

muchos de los grandes pensadores murieron en esa época y otros buscaron refugio en los diferentes lugares del mundo, e, inclusive, en América, como en Estados Unidos¹¹⁹.

Con la muerte de E. Husserl, en 1938, más persecución nazi, hizo que la fenomenología continuara su desarrollo en los diferentes lugares del mundo, los más importantes en Francia, Italia y los países anglosajones. (Los legados de Edmund Husserl se conservan en la universidad de Lovaina - algunos inéditos). Cabe anotar, que estos hechos de crisis mundial, hacen que surja el “existencialismo” como filosofía de postguerra, adquiriendo diferentes perspectivas y respondiendo a enfoques muy puntuales, de acuerdo a la realidad del autor; con el paso de la guerra se intenta el resurgimiento de la fenomenología, pero para muchos pensadores no será fácil volver a la investigación normal, después de los hechos que desde 1945 marcaron al mundo entero.

La investigación filosófica de Emmanuel Lévinas se resiste de este modo al ámbito teórico, y es uno de los pensadores que no comparte el resurgimiento de la filosofía, si antes no se ha tomado postura de la realidad que acontece. De hecho, se antepone a la eidética de la fenomenología y plantea la necesidad de la superación de la metafísica, ganándole al mismo tiempo a los impulsos políticos, en el intento de enfrentar desde la corporeidad la sombra del otro; la espina de lo ajeno, en la aventura de superar las barreras académicas.

En Francia empieza, por lo tanto, a cobrar importancia la fenomenología de la existencia corpórea, aunque en su fondo se refleja la timidez de decir las cosas por su nombre, cuando se hace referencia a los hechos de la realidad. Emmanuel Levinas se halla en la encrucijada de este movimiento filosófico y es la contrapartida que se hace a la filosofía universitaria francesa, quien en los años anteriores, como los treinta se ve muy dominado por el racionalismo cartesiano kantiano, que tenían en León Brunschvicg y Alian, sus representantes más eficientes. La crítica a las ciencias humanas y sociales como también al conjunto del progreso de la humanidad, será la encrucijada desde la cual parte el planteamiento de la fenomenología de la existencia corpórea¹²⁰.

Es importante señalar además, que al mismo tiempo que se desarrolla la fenomenología en Francia, surge de igual modo el existencialismo como el enfrentamiento

¹¹⁹ *Ibíd.* Pág. 40 - 52.

¹²⁰ *Ibíd.* Pág. 48 - 63.

al marxismo hegeliano, sin embargo, los aliados de Husserl amenazan con una antropología, en planteamientos absolutos de la fenomenología. En ello, Jean Paul Sartre reflexiona sobre las sombras de un humanismo baratero, que parece acompañar la fenomenología francesa, por ende, la característica del pensamiento filosófico es de una fenomenología existencial¹²¹, que trata de introducir una variante trascendental y ontológica en el estudio del hombre.

De tal modo, la filosofía existencialista con Jean Paul Sartre, empieza a plantear temas fundamentales como: la libertad, la angustia, la elección, la muerte, el ser y la nada, centrando las reflexiones en la existencia, en el intento de comprenderla, pero ante todo, surge el rechazo a los planteamientos idealistas de la fenomenología e introduce un análisis fenomenológico que desplaza al “yo” de la conciencia, para arrojarlo en el mundo. Para Sartre, el hombre es libre en el sentido de que es un yo constante por hacerse, condenado a hacerse, la libertad en tal sentido no es una cualidad del sujeto, sino el hacerse de la conciencia humana, el hombre experimenta la angustia de su responsabilidad en el mundo, y se entiende como una nada en la existencia¹²².

Por su parte, Emmanuel Levinas encuentra en la nada de los existencialistas, cierta similitud con lo que es el “ser”, es decir, que es “esencia”. Según J. P. Sartre “para que haya negación en el mundo y, por consiguiente, para que podamos interrogarnos sobre el ser, es preciso que la nada se dé de alguna manera... el hombre es el ser por el cual nada adviene al mundo”¹²³. Es preciso entender estas controversias en la medida que se asimilen los hechos que estaban golpeando a Francia; de ello, que la fenomenología apunte en diferentes direcciones, por un lado la antropología marxista de J. P. Sartre, por otro, la ontología estructural de Merleau Ponty, y en dirección a la ética como reconocimiento del otro, Emmanuel Levinas, o la hermenéutica que se mueve sobre símbolos, metáforas o estructuras narrativas, como P. Ricoeur y Maurice Blanchot (crítico literario), el amigo inseparable de Emmanuel Levinas.

¹²¹ SARTRE, Jean Paul. *Sartre en el Brasil*. Ibíd. Pág. 1 - 30.

¹²² SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada*. Ibíd. Pág. 13 - 39.

¹²³ Ibíd. Pág. 18 - 20.

La figura de Jean Paul Sartre tiene cierta similitud con la de Emmanuel Levinas; Sartre tuvo un encuentro conmovedor y cruel con las “cosas”, despertó interés por la extrañeza del hombre y de alguna manera, su pensamiento es un quitar de las vestiduras culturales; en el filósofo también se declaran los acontecimientos sufridos por la segunda guerra mundial, además, ve la necesidad de desplazar la conciencia al mundo real, la transparencia del “afuera” que no se puede percibir por la opacidad del “yo”, sorprendiendo el punto de vista filosófico, que en 1943 “El ser y la nada” prepara para el existencialismo en los años de posguerra. La ontología fenomenológica planteada en la obra, puede entenderse como la explosión de la intencionalidad de Husserl, diferencia significativa que sirve de puente entre la realidad y la vivencia, que es abrir un abismo ontológico donde no hay “nada”¹²⁴.

En el pensamiento de J. P. Sartre, la conciencia también sufre los éxtasis temporales y en la distancia reflexiva rompe con el sí mismo (*ipseidad*), para trascender hacia el mundo y finalmente a la mirada del otro que me exterioriza del ser “yo mismo”, fraccionando de este modo el Dasein Fáctico, en la corporeidad que se permite el reconocimiento del otro, en el desgarramiento del ser; en las roturas que hacen fracasar los intentos de totalización. Sartre, de esta forma encuentra proximidad con Levinas, en el proyecto humanista de una realidad “entre nosotros”, que es la hospitalidad con el otro, donde se rompe las fronteras de la fenomenología.

Además de J. P. Sartre, Maurice Merleau Ponty, también se ve anclado en la fenomenología de la corporeidad, la conciencia es para él la transformación en existencia corpórea, donde ella misma forma parte de lo que se va construyendo, que es la estructura trascendental en el influjo de la reconstrucción de la fenomenología francesa. Las figuras concretas, las estructuras de las que parte no son ni cosas reales, ni ideas determinadas, sino formas de *apariencia* y organizaciones, en el comportamiento corpóreo que responde a las exigencias de la situación, en la necesidad de llegar a otras dimensiones como el fondo anónimo que aún se puede palpar en las formas sociales, plasmando de esta manera la fenomenología como praxis humana¹²⁵.

¹²⁴ Ibíd. Pág. 26 - 32.

¹²⁵ WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida*. Ibíd. Pág. 66 - 74.

Al parecer el pensamiento de Merleau Ponty, también se encaja en el linaje filosófico de Emmanuel Levinas, el lenguaje pictórico como en el de Proust se convierte en testigo de la “paradoja de la expresión”, lo cual resulta ser la deformación del mismo lenguaje, por ende, lo indispensable para Merleau Ponty, es someter la fenomenología a la existencia corpórea, que es eliminar las huellas de la filosofía de la conciencia. El cuerpo (corps) se propaga a los otros como el enramado que regresa a la realidad humana.

Por lo tanto, este recorrido fenomenológico permite llegar a la reflexión filosófica, que Emmanuel Levinas ubica enigmáticamente en la *Epifanía del rostro*, como su proyecto humanista en la preocupación por el otro, en su recibimiento ético que es *de otro modo que ser*, o el más allá de la esencia. De hecho, se va a ocupar del ente, no como categoría finita, sino como existencia humana para llegar a la comprensión del ser, desde la trama que suscitan las relaciones sociales, del encuentro del uno con el otro, que es cara a cara en la revelación del Rostro de dios en el prójimo.

La fenomenología francesa con Emmanuel Levinas, se ubica en la tonalidad de la rotura irrevocable de la ontología fenomenológica, de la “evasión” de cualquier tipo de orden, pero de aquella que refleja el sentir de la época. Las cosas mismas son otras y se tratan de reconocer en su otredad. El filósofo descendiente de una familia judío-lituana, plasmará sus reflexiones talmúdicas en el desarrollo de sus obras, de hecho, los acontecimientos de la guerra ,en que sus familiares acabaron víctimas de la persecución nazi, será el sentimiento por el “otro”, que repercute en su pensamiento.

Desde *totalidad e infinito*, Emmanuel Levinas apunta contra el pensar totalitario y el poder de la razón que ha dominado occidente. “Totalidad” es orden global donde el individuo aporta al conjunto, y el cual es posible mediante un “infinito” que traspasa el concepto sustrayendo la garra totalitaria. El otro sólo es posible con el rompimiento de la esfera de la conciencia, en la del sí mismo (*ipseidad*) que es el anclaje con el prójimo. Es la presencia del *Rostro Humano* (visaje), que no es fenómeno entre otros, sino la *epifanía* del otro, que en su trascendencia, exterioridad, extrañeza, despierta el deseo infinito, que es

demanda y exige hospitalidad. La demanda es cuestionamiento en el cual ser-mismo (*ipse*), que exige responder por el otro¹²⁶.

La *Epifanía* de la que trata Emmanuel Levinas tiene origen hebreo, y en el griego aparece como *epiphaneía* que es manifestación. En el talmud es la aparición inesperada, pero bienhechora de una divinidad; es la manifestación de la divinidad en persona, que es la visita hecha por un extranjero a una ciudad y ese es el rey, la encarnación de dios como salvador del pueblo. En un sentido más amplio es la intervención milagrosa de dios con aspecto humano en favor de su pueblo. La biblia entiende la *epifanía* como la manifestación de dios a los reyes magos¹²⁷, por ende, en Emmanuel Levinas, la Epifanía es la manifestación viva del otro, el prójimo.

El *Rostro* aparece en el latín como *cara* y en el hebreo tiene la misma significación, pero no sólo se limita a *kára* (del griego) como cabeza, sino que es faz (del latín *Facies*), fisonomía, la forma exterior, “apariencia”, aspecto, es la voz o la forma humana, si se prefiere relacionar las anteriores categorías, *Facies* (del latín) y *physis* (del griego) que es fisonomía, es la naturaleza o la expresión de los rasgos de otra persona, es cuerpo (del latín *corpus*), la corporeidad en la materia viva del hombre¹²⁸. En términos de Emmanuel Levinas, es lo humano libre connotaciones o descripciones objetivas, el Rostro es su desnudez, la piel desprotegida; por ende, no es “personaje” ya que esto responde a un contexto (ejemplo: vicepresidente de Estado, profesor de tal..., lo que está en el pasaporte, etc.), Rostro no tiene significación, no es “visto” (*le visage*) del francés en la paradoja “lo a la vista no es visto”, de hecho no es contenido de pensamiento, es lo incontenible y va más allá. El Rostro sale del ser, es principio ético, es lo que no se puede matar “no matarás”; es la aparición de “extrañezas éticas” en la humanidad del hombre, es ruptura del ser¹²⁹.

La reflexión ética del *rostro* en Emmanuel Levinas, no es visión descriptiva en la relación con el otro, es responsabilidad, que como bien la describe Maurice Blanchot no es una noción moral política, sino que significa el más allá de todo sentido, la responsabilidad de una filosofía otra, de mi para con el otro, sin reciprocidad; ya que no pertenece a la

¹²⁶ Ibíd. Pág. 74 - 78.

¹²⁷ GARCIA DE DIEGO, Don Vicente. *Diccionario Ilustrado: Latino-Español*. Ibíd. Pág. 230

¹²⁸ Ibíd. Págs. 415, 196, 252.

¹²⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, Ed. Visor, 1991. Pág. 71 - 72.

conciencia, ni siquiera está dentro del deber, es volteamiento y ruptura de la linealidad¹³⁰. De hecho, el *decir* es responder al rostro, que en su desprotección es el “pobre”, la llamada a la hospitalidad y su acceso es llegar a dios (*lo “diferente” en hebreo*) que es el prójimo.

La idea del “infinito” que paralelamente Emmanuel Levinas desarrolla con el “rostro”, “es el de otro modo que ser - la infinición de lo infinito, aquello que se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil, en el que un ser separado, fijado en su identidad, el mismo (*ipseidad*), el yo, contiene, sin embargo, en sí lo que no puede contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza éstas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener, este libro presentará la subjetividad recibiendo al otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito»¹³¹.

De este modo, se tiene que el rostro de dios, en relación con el hombre es presencia visible de la divinidad, que es mostrar la naturaleza humana en su realidad. La “metafísica” que opone Emmanuel Levinas, es el ser-mismo en su apertura al otro, es “ética”, de ello que al plantear su obra “*De otro modo que ser o más allá de la esencia*” no sólo desmarca la imagen del ser, sino que también propone un retorno como el “más allá del ser”. El filósofo entiende el ser por “*hay*” monótono, el anónimo que susurra, el ser sin ente que exige responder. El otro aparece como *huella* que ha dejado al pasar, desvanecido en un prepasado que le ha negado expresión .

Por lo tanto, el “*De otro modo que ser*” es el arrancar el sí mismo (*ipseidad*) de la esencia (*ser*), para permitir la gestación del otro; es la hospitalidad en mi *mismidad* del uno para el otro de la subjetividad; es separación, apertura que se hace en el sistema. De ello, que el sí mismo se hipostasie de otro modo, desatando la responsabilidad para con los otros, el “yo” es *heme aquí* respondiendo por el prójimo, de hecho se trata de poner “al revés” el ser como “de otro modo que ser”, donde hay proximidad entre el mismo y el otro, que es la familiaridad con el ser, pero con expresión humana; por ende, el acercamiento es el más

¹³⁰ Ibíd. Pág. 73 - 74.

¹³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Pág. 52 - 53.

allá de la esencia, que es la acogida del otro hombre (*cara a cara*). En sí, es el estallido de la ontología como de otro modo que ser¹³².

El movimiento fenomenológico, se desprende con Emmanuel Levinas en Jadeo, en gemido de la substancialidad que es exposición de la forma, apertura del rostro en la ex-claustración del “sí mismo”; abrirse en el espacio que supone el más allá de la esencia, como responsabilidad para con el *otro*, es la desnuclearización del ente que muestra el asombro de la realidad humana. Lo otro, es el “de otro modo que ser” donde la esencia se des-articula para tejerse en la intriga de la relación con los hombres, en lo humano, que es el más allá del ser, en el estallido de la modernidad intelectual.

2.3 EL CARA A CARA EN LA HUELLA DEL OTRO HOMBRE

Se ha llegado al punto más importante y quizá el más explícito a lo largo de esta reflexión filosófica, sin embargo, el deseo es el de precisar el planteamiento inicial de este trabajo de investigación, en lo que corresponde al “*cara a cara de Emmanuel Levinas*”. Hasta el momento, se ha tratado de mostrar aquello que se asimila por la *apariencia ontológica*, es decir, lo que Emmanuel Levinas cuestiona en la fenomenología ontológica de occidente, y lo que es el desarrollo de la metafísica de la esencia, donde el ser alcanza su máxima expresión en el entendimiento de la realidad humana.

Analizar la relación ética “*cara a cara*” de Emmanuel Levinas, permite reflexionar sobre el punto de encuentro que se ha problematizado en la investigación al referirse a la *apariencia ontológica*, que como bien se puede observar no sólo tiene una estructura ontológica, sino que además, da la posibilidad de manifestarse en el espacio ético, como aquel que nace necesariamente de una “diferenciación ética” como tal. Ello explica, que la ética en que se sitúa el pensamiento del filósofo, no es un presente determinado por la tradición, ni mucho menos es el volver al estudio talmúdico, sino el de plantear la ruptura de la continuidad de la historia, en la exigencia de brindarle hospitalidad al “otro”. Por

¹³² LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibid. Pág. 253 - 266.

ende, la apariencia rompe su status ontológico, para manifestarse en la *Epifanía del rostro*, como el encuentro con la otredad.

Este hecho se presenta como bien se ha tratado, ante el análisis existencial que descubre el malestar y desasosiego del ente como estructura objetiva. De ello, nace el ansia de *evasión* (adentrarse) en la existencia misma como el propio acto de compromiso. Emmanuel Levinas invierte el referente ontológico, descubriendo la presencia del ente no determinado en una intriga que, inclusive, va más allá del horizonte fenomenológico, de hecho es la expresión originaria del rostro y contribuye a la interpretación clásica del logos y la torá (hebreo, pentateuco que contiene la redacción de Moisés, inspirado por dios), entendiendo la “exégesis” como praxis humana de la revelación de dios. En ello, cabe recordar otra de las obras de Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, ya que incide en la estructura significativa del rostro o relación ética, intentando quebrantar la unidad del tiempo inmanente.

La “ipseidad” como “mismidad” se halla ahora en el encuentro ético de la apariencia, la “huella” parece quebrantar la significación ontológica para responder ante el anonimato del “*hay*” que ha desencadenado la esencia en su expresión máxima como ser. La apariencia de este modo se vislumbra nuevamente en su significación originaria, que el hebreo ubica como el “mostrarse”, “dejarse ver”, “hacerse visible”, indicando la manifestación externa en que Yahvéh o los ángeles se muestran a los hombres, de hecho la “aparición” es revelación divina que son venidas del cielo y, por lo tanto, no pueden ser producidas por las facultades internas del hombre. En el latín, la apariencia es *species*, que es aspecto característico, caracteres exteriores (humano), forma humana, aspecto que causa impresión¹³³, y en Emmanuel Levinas es la manifestación del rostro, ruptura del ser en la apertura de las “extrañezas éticas” como la humanidad del hombre, es el “otro” reclamando hospitalidad en el sí mismo (*ipse*).

El “cara a cara” como relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas está referida al reconocimiento del “otro hombre” como ruptura ontológica, que es lo que permite apreciar el tejido literario (*del latín, littera: carácter de escritura, cultura en*

¹³³ GARCÍA DE DIEGO, Don Vicente. *Diccionario Ilustrado Latino-Español*. Ibíd. Pág. 52.

general), del que está hecho la humanidad¹³⁴. La apariencia en este sentido, es cara a cara con el otro, es el infinito en la “epifanía del rostro” que se sumerge en la intriga humana como “De otro modo que ser”. Es la “huella” del prójimo como el “pobre, la viuda y el extranjero”, donde la subjetividad empieza a dar cuenta de su experiencia cara a cara con lo inenglobable, sumergida en el plano conceptual, en la historia filosófica ontológica de occidente.

La experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito, cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido; esta idea es la experiencia del cara a cara, donde el otro no se lo puede neutralizar en un contenido conceptual y de hecho, reclama la reciprocidad entre el mismo y el otro. La metafísica, en este sentido rompe el referente ontológico en la búsqueda de la esencia, para transformarse en la experiencia ética del cara a cara; por ende, es la relación humana que descubre o escucha al otro como necesitado, al cual Emmanuel Levinas recuerda metafóricamente como “el extranjero, la viuda y el huérfano”, en cuanto que se presenta en la desnudez del rostro y exige reconocimiento en la relación ética cara a cara, la cual va más allá de la *mixtificación* en que se ha cerrado la teoría ontológica. Ideología en el desarrollo de la humanidad moderna, como es el caso de las ciencias humanas, entre ellas la psicología, sociología, psicoanálisis, lingüística, la historia y la economía, quienes muestran el *condicionamiento* de toda verdad¹³⁵.

La reflexión ética y moral a la que se refiere Emmanuel Levinas, no es englobada en la exigencia política o cultural que trata de apresar la subjetividad en la normatividad, sino que por el contrario, es el estallido de esa experiencia absoluta, para trascender en la obra de la corporeidad con el otro, que es la relación metafísica del cara a cara, donde la filosofía ontológica es mostrada en sus líneas fundamentales desde otra perspectiva, en la cual se permite llegar a la relación social con el hombre, para comprender la extrañeza de su humanidad.

De hecho, Emmanuel Levinas establece una diferencia fundamental en la experiencia del cara a cara, la cual no puede entenderse como una antropología existencial perfilando al hombre proletario, atrapado en los condicionamientos de la sociedad que le ha

¹³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Pág. 7 - 16.

¹³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Pág. 13 - 27.

tocado vivir. La inquietud en la metafísica de la corporeidad es de algún modo, la superación de la tragicidad en que han recaído algunas filosofías existenciales, que como bien lo da a conocer el filósofo “*La nada*” se torna en una afirmación de la esencia o del “ser”.

La inquietud que se abre en el mismo (ipse) en el deseo de la alteridad, es la experiencia del cara a cara que se desprende en la metafísica, como la superación de la condición ontológica. La ética fundada en la alteridad exige cuestionamiento por el hambre del otro y a la vez es la vergüenza, que se siente de la arbitrariedad del sujeto. El “ser para la muerte” llega a ser en Emmanuel Levinas “para más allá de la muerte”, porque la historia de la humanidad no es resignación de posibilidad, sino que es la trascendencia del equilibrio racional para adentrarse en la humanidad de lo que es el hombre.

De este modo, el cara a cara está dirigido a la idea de lo infinito que se presenta en la *ipseidad*, que es la separación del “ego” como la posibilidad de la alteridad, sin que con ello se trate de reducir al prójimo en “otro yo” (*alter ego*, latín). El infinito es la relación ética de la metafísica, en la cual el mismo y el otro se dan en una relación de vecindad, que es el recibimiento “de frente y de cara” del otro por mí (*ipseidad*), conjunción que no se reduce a la totalidad, porque el “frente a frente” es la revelación del rostro, la separación y trascendencia que se produce en la trama del ser mismo (*ipse*), donde el otro hace frente en la idea de lo infinito, que es precisamente el cuestionamiento del yo (*mismidad*) frente a la presencia del otro¹³⁶.

En este sentido, la cuestión del otro como pregunta dirigida a la *ipseidad*, en la Epifanía del rostro del otro hombre, se presenta a manera de diálogo con la misma tradición ontológica, en la cual se trata de darle otra perspectiva al fundamento del ser traicionado por occidente, por la cual Emmanuel Levinas le da otra “significación” al tratado del ser y el tiempo planteado en esa línea de pensamiento, sobre todo ante el carácter riguroso brindado por martin Heidegger, en lo que es el ser del ente, entendido como el desarrollo pleno de la ontología.

¹³⁶ *Ibíd.* Pág. 100 - 104.

En las reflexiones de Emmanuel Levinas se encuentran características más éticas ante el pensamiento de occidente, la *muerte* ya no es el simple anonadamiento como lo perciben los existencialistas, sino que es la relación de la *ipseidad* formulada por la muerte de los demás, en este sentido, ya no es la experiencia de la misma muerte, sino que es algo distinto, en que lo que le sucede al otro me afecta y rompe la *mismidad* del *yo*. En Heidegger esta experiencia es la *nada* del *tiempo*, pero en Emmanuel Levinas se llega a otra dimensión que es el enigma como la posibilidad del rostro¹³⁷, y en esta otra vertiente, la muerte es la *pregunta*.

La muerte en esta perspectiva es la inquietud ante el *otro*, es movimiento en la relación con lo *infinito* del *tiempo*, es responsabilidad hacia lo desconocido que es el enigma refractario a toda apariencia. El *tiempo* para Emmanuel Levinas, ya no es la limitación del ser, sino la relación con el infinito, donde la *muerte* es la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito se produzca; por lo tanto, *el ser y el tiempo* es para el filósofo la presencia del infinito, como la revelación del rostro del otro hombre¹³⁸.

El tiempo como relación con el infinito sería, de este modo, la inquietud ante el mismo (*ipse*) por el otro, sin que el mismo pueda jamás englobar al otro, el yo escapa a su concepto y se invierte en la interrogación por el otro, que es el más allá del ser. La muerte como interrogación por el prójimo es la posibilidad del rostro, que es para Emmanuel Levinas, recuperar el diálogo filosófico con Martin Heidegger. De aquí, se despierta la responsabilidad con el prójimo, que es estar ante la presencia de *dios* en el acercamiento con el hombre, de hecho es la posibilidad humana para captar el ser, pero como su interrogación sobre el ser o el hombre como Dasein, que es la inquietud ante la esencia. (Para Emmanuel Levinas, el Dasein es la interrogación que el hombre se hace sobre la estructura del ser)¹³⁹.

Someter a juicio el ser del ente es una posibilidad de trascendencia en Emmanuel Levinas y es relación cara a cara con el otro, donde el ser se somete a la pregunta para deshacer el sentido, que es surgimiento del ser humano, como ruptura de la esencia en su

¹³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Ibíd. Pág. 20 - 25.

¹³⁸ Ibíd. Pág. 27 - 30.

¹³⁹ Ibíd. Pág. 32 - 37.

posibilidad ética. Este contraste con el positivismo, la fenomenología y otras tendencias modernas, es lo que permite mirar en el filósofo, la *apariencia* en la pregunta por el otro como humanidad del hombre, que es el ente cuyo ser equivale a estar en tela de juicio y es donde la *ipseidad* adquiere responsabilidad por el prójimo.

En la reflexión sobre el tiempo, Emmanuel Levinas encuentra un gran aporte en la filosofía práctica de Kant y es que la filosofía se puede pensar en un “más allá del tiempo”, como si el tiempo limitado se abriera a otra dimensión de origen¹⁴⁰, por ende, la existencia humana o la subjetividad se puede dar en el más allá del ser. Este hecho, le permite a Emmanuel Levinas rechazar el tiempo como el existir para la muerte de Heidegger, ya que el tiempo es relación con el otro, el infinito en la hospitalidad por el prójimo, de ello, se puede vislumbrar el propósito central del filósofo, que es romper la onto-teo-logía hacia la apertura ética del hombre. (La ética en hebreo es *Kadosh*, que es lo separado y esto viene de lo sagrado, al igual que dios, significando la *diferencia*. De hecho, en Emmanuel Levinas se da la muerte del dios inquilino de los trasmundos)¹⁴¹.

Este referente sobre el ser y el tiempo permite conocer ampliamente la relación ética *cara a cara* de Emmanuel Levinas, que es recibir al otro en su corporeidad, salir del sí mismo en la hospitalidad con el prójimo, que a la vez exige el Dar “*heme aquí*”, “*envíame*”, situación frente a frente con el otro, encuentro con el rostro que es dios como posibilidad humana. La *huella* que se ha tratado en muchos aspectos de esta investigación es la “epifanía del rostro”, la invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, la expresión del otro, la inquietud como decir que es develamiento del prójimo y de su aparecer, que ordena la ruptura de la mismidad en un más allá del ser como estallido ético. La “*huella*” es el enigma que surge en el “*ser*” desde tiempo atrás, es exterioridad en la manifestación del otro¹⁴².

Por lo tanto, “El cara a cara es la huella del otro hombre”, la proximidad en el acercamiento humano con el prójimo, que es también la posibilidad del *Dar*, “*hasta el pan de la propia boca y el manto de las propias espaldas*”¹⁴³, es el dolor no como un acción

¹⁴⁰ Ibíd. Pág. 78 - 81.

¹⁴¹ Ibíd. Pág. 195.

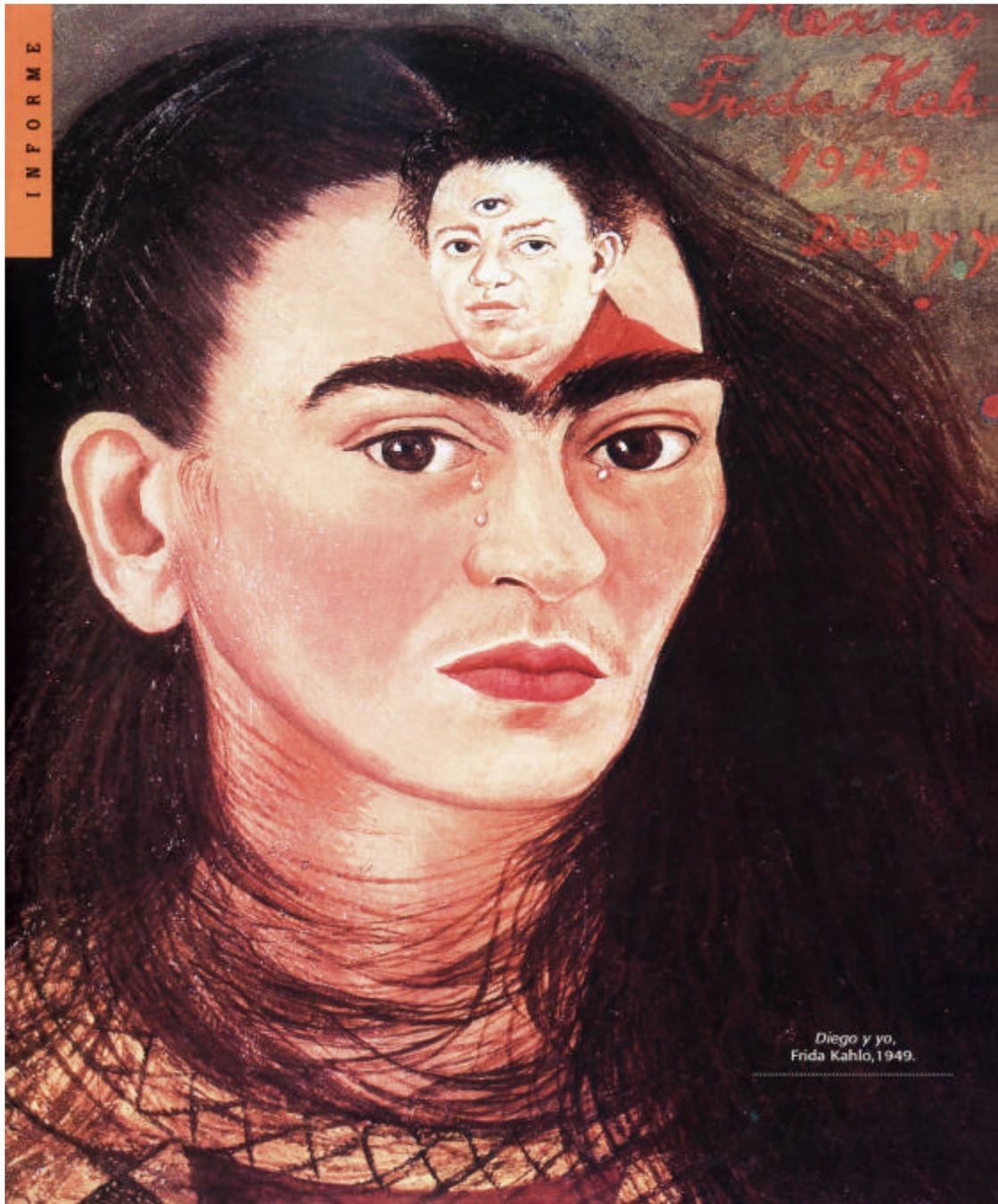
¹⁴² LÉVINAS, Emmanuel. *D.O.M.S.* Ibíd. Pág 156 - 159.

¹⁴³ Ibíd. Pág. 110 - 111.

sufrida, sino el acrecentamiento de la deuda con el hombre; el dar es la proximidad misma, ser para el otro, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno. De ello, que la reflexión ética de Emmanuel Levinas, permita encontrar en el rostro del otro, los asentamientos trágicos o cínicos, que han marcado la función de las ciencias humanas, a fin de dar cuenta de su indiferencia a la vista de lo humano; por ende, se hace necesario *diseminar* (dispersar) el discurso ontológico, para quedar cara a cara con el hombre.

De este modo, es preciso comprender la relación ética cara a cara de Emmanuel Levinas, como situación que se sumerge en la estructura ontológica haciendo posible su estallido ético, en el recibimiento de la humanidad del prójimo, la desestructuración ontológica, en que es posible liberar las ciencias humanas de la subjetividad de la esencia en la coyuntura del hombre, como el desnudamiento del rostro, donde el ser se deshace en decir y la ipseidad se da en la relación con los hombres; que es cara a cara en la acogida del otro hombre, el uno para el otro de la subjetividad, que es la relación de alteridad en la proximidad con el otro.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas, remite en este sentido, a la preocupación ontológica como una filosofía abierta al diálogo con el otro, ocupándose de cuestiones centrales, tales como el papel que están desempeñando las ciencias humanas en el espacio posible de la pluralidad social; en el encuentro de pensamientos, en la problematización de la realidad, como la atención ética a las necesidades humanas, por ende, la aproximación de contextos, donde la ética se convierte en presupuesto necesario de la reflexión filosófica. De ello, que el cara a cara sea la problematización ontológica, en que la ipseidad como mismidad se da en el encuentro ético de la apariencia, como el reconocimiento de la existencia del otro, que es precisamente la manifestación del ser en la intriga de la humanidad.



El rostro de la humanidad en la incertidumbre que causa la teatralidad de la existencia, como relación ética cara a cara. Frida Kahlo, 1949, autorretrato.

3. DE LA APARIENCIA ONTOLÓGICA AL CARA A CARA EN EL ROSTRO DE LA HUMANIDAD

“Me siento más seguro junto a un Pirrón que junto a un San Pablo, por la razón de que una sabiduría de humoradas es más dulce que una santidad desenfrenada”

E. M. Ciorán. “Adiós a la filosofía”.

3.1 LA TEATRALIDAD DE LA EXISTENCIA, COMO EL CARA A CARA EN LA APARIENCIA ONTOLÓGICA DE LA OTREDAD

¿Es posible comprender la apariencia ontológica en el cara a cara de Emmanuel Levinas, como necesidad filosófica que permite reconocer y descubrir las posibilidades de existencia en el mundo? La reflexión filosófica desarrollada en la investigación, se caracteriza por la inquietud que suscita esta problemática en el ser; en la cual se ve la necesidad de abordar el momento de encuentro o ruptura, entre la apariencia ontológica y el cara a cara de Emmanuel Levinas. Pero, además, se despierta el interés por conocer hasta dónde es posible la reflexión, como aquella que cuestione el ser histórico, en la necesidad filosófica de problematizar la existencia en el momento actual.

A través de esta disertación filosófica, se ha intentado responder, o más bien despertar el enigma, la curiosidad, ante un planteamiento que parece contradecirse en el uso de su lenguaje y eso es lo que causa: *De la apariencia ontológica al cara a cara de Emmanuel Levinas*. Una reflexión que se ve muy comprometida con el planteamiento ontológico de occidente, y lo que es el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas. La investigación ha deseado en su análisis crítico-analítico, mostrar la importancia y la

necesidad de volver a leer a los filósofos que se han ocupado del ámbito ontológico, con la certeza de que se ha dicho poco y falta mucho por decir, indagar, en toda la problemática de la historia de la filosofía.

La apariencia ontológica dice mucho más que el intento de Emmanuel Levinas por romper con el tratado ontológico, en el desarrollo de la *esencia* en el pensamiento de occidente. La necesidad filosófica no se agota en transgredir la *apariencia* de su significación ontológica, para hacerla posible en la *apariencia* como la *epifanía del rostro*, en el recibimiento de la otredad. De ello, la urgencia de problematizar el ser histórico con la humanidad actual, porque la ética no es tan sólo el momento de encuentro entre la *apariencia ontológica* y el *cara a cara de Emmanuel Levinas*; la ipseidad en su mismidad debe ser la inquietud ante el encuentro con el otro, volviéndose a reflexionar sobre su ruptura ética frente al carácter de la *esencia* en el pensamiento griego. De hecho, habría que acercarse a *la teatralidad de la existencia, como el cara a cara en la apariencia ontológica de la otredad*, para conocer qué tan humano es el hallarse en la “manifestación del rostro”, como “De otro modo que ser”.

La reflexión respectiva no pretende en este sentido, colocar como “modelo” humano el pensamiento de Emmanuel Levinas, no se trata de una idolatría de la obra filosófica de este autor, en que los cuestionamientos se identifiquen con su postulado, haciendo una egología de filosofía, como si se tratara de formar un culto de pensamiento. No se trata de divinizar o afirmar una “filosofía de moda”, sino que por el contrario, es el de plantear la reflexión filosófica, que como en la obra de Emmanuel Levinas y otros filósofos, se encuentra ciertas expectativas, ciertos alicientes, ciertos enfoques para pensar críticamente la realidad actual, como es la condición humana que cada vez parece ahondar en su momento de crisis.

La existencia humana no es tan sólo el momento de la teoría, sino que también responde a las diversas circunstancias históricas, que señalan la complejidad del hombre y su realidad. La teatralidad de la existencia, como el cara a cara en la apariencia ontológica de la otredad, se vislumbra en la necesidad de someterse a la encrucijada que incita la reflexión ontológica, al ocuparse por el hombre en su realidad social; de ello que la

teatralidad sea la posibilidad de vivenciar el encuentro con el hombre cara a cara con la otredad, para así plasmar la incertidumbre de la existencia que causa la humanidad.

El pensar ontológico, no es tan sólo la problemática por el ser que compete a occidente, sino que también es la actualidad del hombre en general, en todos los rincones del mundo. De hecho, la ontología es el cuestionamiento de los diversos fenómenos que agobian la humanidad, como son: lo político, cultural, social, educativo, etc. que definen la existencia en los diferentes contextos. Cara a cara es la posibilidad de mostrar algo en la reflexión ontológica y es la tentativa de Emmanuel Levinas para trascender el “ser en sí” y dirigirse al reconocimiento de la otredad, como la necesidad de pensar y volver a proponer la condición humana, sin antes, haber deconstruido el concepto de lo humano como la teatralidad de lo desconocido.

Lo que sucede en la cotidianidad del hombre, el encuentro con el otro, con su realidad que son las diversas circunstancias que estructuran su vida y pensamiento, es lo que abarca en su tejido filosófico el ámbito ontológico. La apariencia es el hombre, que en un contexto social se ve absorbido por la realidad y la otredad, son sus necesidades que parecen ser ajenas a la estructura ideológica. De ello, que es indispensable llevar hacia el análisis crítico la problemática del ser, para proponer sus modos de existencia, en el encuentro con la otredad como la dis-seminación (**Jacques Derridá**) que consiste en jugar con la pluralidad de sentidos de un mismo término, para ir más allá de la polisemia, en la circular indefinida de significaciones hasta hacer estallar la noción del mismo sentido, que es lo que se intenta con el ser.

Hallarse de frente y de cara al otro (cara a cara) es lo que se abre al cuestionamiento no sólo por la realidad, sino también por la otredad, la teatralidad de la existencia donde el encuentro con la apariencia del otro, es lo que permite indagar sobre la noción de lo humano, inclusive, poniendo en duda la raíz de existencia frente a la realidad. Tal vez, hasta el momento la investigación se ha limitado a un análisis crítico del pensamiento ontológico, contextualizado en: *De la apariencia ontológica al cara a cara de Emmanuel Levinas*, pero se hace indispensable trascender la problemática, para en una mirada retrospectiva cuestionar a Emmanuel Levinas en la complejidad de la humanidad, la

“epifanía del rostro” frente a la diversidad de lo humano, como la incertidumbre en el encuentro de contextos.

El rostro como “fetiche”, es una de las críticas que empiezan a surgir en torno a la problemática de la otredad, la necesidad de pensar al hombre más allá del rol que cumple en las ciencias humanas e involucrarlo en la reflexión por la existencia en su encuentro con el otro, la realidad que es algo que trasciende la denominación de la “sociedad moderna”. Al respecto, se hace necesario recurrir al análisis de los medios, como se presta la película de *Jhon Woo, cara a cara (face to face) 1997*, protagonizada por Jhon Travolta (policía) y Nicholas Cage (*ultraterrorista*).

En el escenario Jhon Travolta y Nicholas Cage se ven metidos en un juego mortal. Cage se encuentra en coma profundo, la policía se entera de que en algún lugar de los Ángeles, estallará una bomba venenosa de extraordinaria potencia, y puesto que Cage se encuentra en coma, la única manera de conocer los detalles sobre el artefacto, y tratar de impedir la catástrofe, es ganarse la confianza del hermano pequeño de Cage, un tullido. En estas condiciones se le ocurre a la policía la idea de recurrir a la tecnología médica más avanzada, de arrancar la piel de la cara de Cage y de Travolta, conservando la de Travolta en un líquido especial transparente y transplantándole la piel facial de Cage, a la espera de que el primero pueda ganarse por medio de éste, la confianza del hermano pequeño del segundo, e impedir la catástrofe.

Por desgracia, Cage sale inesperadamente del coma, se alza en su lecho del hospital y al mirarse al espejo ve su cara enrojecida en carne viva, así como la piel del rostro de Travolta en el líquido. Sospechando lo ocurrido se pone en contacto con su banda, que ocupa el hospital y obliga a los médicos a ponerle la piel de Travolta en su cabeza, y mata después a todos los participantes, destruyendo la documentación para impedir que nadie conozca el engaño. Cage, el ultraterrorista, queda ahora en libertad para volver a la vida social “normal” como si fuera Travolta, el súper agente; mientras que éste se ve condenado a permanecer en la prisión de máxima seguridad, identificado como el malvado Cage. Sin embargo, mientras Cage (con la cara de Travolta) se queda con el trabajo de éste e, incluso, usurpa su vida familiar (incluyendo las relaciones sexuales con su mujer), Travolta

consigue escapar y convertirse en el jefe de la banda de Cage. Es decir, cada uno de ellos ocupa el papel social del otro.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas en el *cara a cara*, habla de ocupar el lugar del otro, de recibir la *epifanía del rostro*, como su manifestación ética en la trascendencia del ser, del fundamento ontológico, es decir, romper la *apariencia ontológica*, para hallarse en la relación con las extrañezas éticas del otro. “perder la cara” en que la “ipseidad” rompe el “sí mismo” para trascender al “otro”, es el interés de Emmanuel Levinas, pero en la película de Jonh Woo “perder la cara” designa la situación de vergüenza y humillación moral de hallarse en el otro (Travolta en el lugar de Cage). La cara es la máscara posible de cambiar o sustituir por otra; es decir, que la cara es lo artificial que no deja ver la superficie (la horripilante carne viva de sangre y músculos), pero más que la “horrible carne” es la negación de ser el otro, o de asumirlo en la “ipseidad” de cada uno; que es la brecha que se abre en la realidad ética del hombre. ¿Es difícil aceptar y recibir al otro?

Al parecer la realidad humana desenvuelve un abismo en el encuentro *cara a cara*, la aproximación queda en cuestionamiento, es el duelo entre Travolta y Cage que pone en escena la “teatralidad de la existencia”. Algunas escenas muestran a los personajes contemplando su imagen en el espejo sin ser capaz de soportarla y es más el confrontamiento, cuando se encuentran Travolta y Cage en lados diferentes de una delgada pared cubierta en sus dos frentes por un espejo: sacan sus pistolas y se dirigen hacia el espejo, en el que ven la imagen de su propia cara, es decir, ven al enemigo detrás de la pared del espejo. Esto, permite entender la vacilación de Travolta en asestar un golpe a la cara de Cage, puesto que la piel de su cara es la suya, si la destruye arruina su cara, por lo que también Cage moribundo (al final) trata desesperadamente de cortar y dañar su cara, ya que al hacerlo impedirá que Travolta la recupere.

Esta relación “cara a cara” permite descubrir la interacción de lo simbólico, que en la película es el intercambio de caras y el modo de ser. Travolta deberá asumir el papel de malo, mientras que Cage trata de adecuarse al de Travolta, lo simbólico es lo de suprimir su propio personaje, que es la relación entre la máscara y la cara verdadera o la posibilidad, de que el sujeto reciba en su ipseidad al otro como lo había planteado Emmanuel Levinas;

pero la *epifanía del rostro*, despierta el deseo desesperado de volver a recuperar su rostro auténtico (Travolta), que es el intento de volver a su “yo” verdadero como su humanidad. Este volver al “yo” deja en cuestionamiento la relación ética *cara a cara* de Emmanuel Levinas.

La situación antes descrita ¿no es la teatralidad de la existencia como el cara a cara en la apariencia ontológica de la otredad? ¿no es acaso los paradigmas que se mueven en la realidad del hombre actual? Emmanuel Levinas en sus reflexiones se remite bastante al Talmud y en una de ellas recordaba la conversación entre dios y Moisés, en la cual dios le dice a Moisés que debe darle hospitalidad al otro, recibir al otro, no importa quien sea, así sea un asesino porque también es humano. ¿Es posible esta relación o reciprocidad en la historia del cristianismo? ¿Es capaz la iglesia actual de brindarle asilo al asesino? o más aún ¿es posible que el hombre reconozca al otro sin importar su condición?. Volviendo a Emmanuel Levinas, a través del Talmud, rompe con el pensamiento ontológico e, inclusive, con el cristiano, para el filósofo “dios” ya no es el “ser”, para él es lo infinitamente otro, el otro hombre, “la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano” dice en “totalidad e infinito”¹⁴⁴, lo que lleva a comprender a dios no como un “absoluto” sino como la humanidad del hombre. Pero ¿es el hombre como humano en las relaciones de existencia en la actualidad?

El pensamiento hebreo también cae en sus propias redes, ¿acaso hubo reconocimiento del otro, cuando dios abrió las aguas de los mares, para que sólo pasara el pueblo de Moisés y las cerró cuando pasaba el pueblo de su enemigo? ¿Se tuvo hospitalidad por el otro? ¿Cuántas personas no perecieron en ese incidente y, sin embargo, para la iglesia fue un acto de humanidad?, entonces, parece que la humanidad del hombre es la aniquilación del otro, estar por encima del otro, tener el poder sobre el débil ¿no es esta la teatralidad de la existencia, como el cara a cara en la apariencia ontológica de la otredad, en la humanidad actual?

Si se retoma la película de *Jhon Woo*, se puede analizar que el *cara a cara* no siempre es el encuentro con el otro, la “cara verdadera” no es la máscara de la piel sino la

¹⁴⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ibíd. Pág. 101.

carne viva enrojecida, informe, despellejada, aquello que causa *horror*, repugnancia y es la *ipseidad* cuando se ve *afectada* por el *otro*, la mismidad manchada de reconocer al otro. La identidad no es la imagen que se lleva (*cara*) sino la fragilidad de la identidad amenazada por la *epifanía del rostro*, entonces el otro deja de ser trascendencia ética, porque es aquello que “vuelve al yo”, es el regreso al ser como el *acontecimiento ontológico* que se hace presente en el pensamiento de Emmanuel Levinas y es entre otras, lo que muestra la teatralidad de la existencia en el pensamiento filosófico actual.

Por lo tanto, ¿qué es la epifanía del rostro? ¿se podría afirmar que es la cara despellejada del otro? ¿es la manifestación del horror de la presencia del otro? al parecer se abre una grieta en la eticidad planteada por Emmanuel Levinas, se despierta el símbolo de la “autenticidad absoluta” y el rostro es, por ende, aquello que se quiere ocultar en el encuentro con el otro, es la sombra que se obscurece en la negación del otro, como el abismo de la otredad, que gira en su circularidad para volver al pensamiento del ser, que parecía haberse trascendido. ¿El rostro como círculo del ser? quizá son muchas las preguntas que se hacen patentes en la teatralidad de la existencia, sobre todo cuando se trata de denegar al otro, como sucede en la película de *Jhon Woo*; denegación que es la cruda realidad de la “carne despellejada”, en lo que se refiere a la compleja cotidianidad del hombre contemporáneo.

El rostro en este sentido, se empieza a desfigurar en la encrucijada de la existencia “la terrible realidad de hallarse en el lugar del otro”, de cuestionar la eticidad del cara a cara, como es el caso extremo de perder la cara, tanto moral como física en el cara a cara con el otro. El infinitamente “otro” que es “dios” en Emmanuel Levinas, queda en el intento desesperado de borrar su presencia, como la vergüenza que causa su *ipseidad* al estar a la vista de los demás y es el esfuerzo de adoptar “una nueva cara que sea mas aceptable para las personas que le rodean”, que es la máxima expresión de la subjetividad, es decir, que el cara a cara vuelve a la *ipseidad* como mismidad en la manifestación del ser. ¿No es acaso esta la realidad del hombre actual? ¿no se percibe la existencia, como lo exterior a la materia de pensamiento?

La investigación planteada no tendría “sentido”, sino se desprende por un momento de su materia de reflexión, del pensamiento de Emmanuel Levinas, para encontrarse *cara a*

cara con la realidad actual; lo que es entre otras, romper la “ipseidad” de seguir a Emmanuel Levinas, para permitir que el intento de reflexión se manifieste en *la epifanía del rostro*, que es hallarse “afectado” por la humanidad y es, precisamente, encontrarse en la escena de la “teatralidad de la existencia”. Al respecto, **Jacques Derrida** en uno de sus escritos en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas¹⁴⁵, trata de la *ex-cedencia* de la ética, salir del ser, de la neutralidad de lo mismo y de lo otro, que es la subversión de la frontera entre la escritura literaria y la escritura filosófica, como el juego del lenguaje del ser que aún se puede percibir en el pensamiento de Emmanuel Levinas.

El teoricismo es para Jacques Derrida, la fuerza de la ceguera, que se denuncia en la incapacidad para salir de sí a la exterioridad absoluta, la teoría es lo mismo que no permite el complemento hacia lo otro, lo infinitamente otro, que desata su complicidad objetiva que habla de la comunión mística con el prójimo, la unidad premetafísica que es el encierro de lo otro en el mismo¹⁴⁶. De hecho, este filósofo pone en escena la “**Deconstrucción**” del pensamiento metafísico, la violencia del pensar adentro-afuera, como algo que se instaura en la separación de la exterioridad misma, la metafísica se vuelve a encontrar con el logos tradicional en la estructura lineal de lo mismo y de lo otro.

La estructura eleática del ser parece retumbar en el juego metafísico de la “interioridad-exterioridad”, la herencia occidental que a través de la experiencia del Eros y la paternidad muestran en Emmanuel Levinas, la pertenencia al mundo de la luz platónico, según la reflexión de Jacques Derrida¹⁴⁷, por ende, surge la relación con el otro que se despliega aún en el lenguaje ontológico, la multiplicidad que en su trascendencia ética no ha logrado desprenderse de las categorías del ser. Por eso Derrida afirma:

“El yo es lo mismo. La alteridad o la negatividad interna al yo, la diferencia interior no es más que una apariencia: una ilusión, un “juego de lo mismo”, el “modo de identificación” de cuyos momentos esenciales se llaman el cuerpo, la posesión, la casa, la economía, etc., Levinas les consagra bellas descripciones, pero este juego de lo mismo no es monótono, no se repite en el monólogo y la tautología formal. Comporta, en tanto trabajo de identificación

¹⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia* Ibíd. Pág. 107 - 210.

¹⁴⁶ Ibíd. Pág. 119.

¹⁴⁷ Ibíd. Pág. 115 - 121.

y producción concreta del egoísmo, una cierta negatividad. Negatividad finita, modificación interna y relativa por la que el yo se afecta a sí mismo en su movimiento de identificación. Se altera, así, hacia en sí... sigue siendo un momento de lo mismo... Levinas describe así la historia como ceguera a lo otro y laboriosa procesión de lo mismo...”¹⁴⁸.

Preguntarse por el qué de la historia, es una de las necesidades que se hacen patentes, en la teatralidad de la existencia; ¿qué es, lo que puede ser historia? cuando se escucha la negatividad encerrada en el círculo de lo mismo, relación *cara a cara* con el otro, que permite reconocer ciertos espacios de desplazamiento en la historia. El “hegelianismo” como denuncia Jacques Derrida, sigue ocupando las reflexiones que se encargan por el ser, y al que Levinas no parece ser ajeno, aunque su intento haya sido trascender el pensamiento ontológico.

El “yo” y el “otro” en la reflexión filosófica de Jacques Derrida sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas, cuestiona ¿cuál es el encuentro con lo absolutamente otro? y para ser más precisos ¿qué es el absolutamente otro? ¿puede existir un otro absoluto? ¿es la exterioridad absoluta?, para Jacques Derrida, el “yo” y el “otro” no se los puede dominar por un concepto de relación, no se los podría comprender por el lenguaje que se despliega en el otro *“la dimensión dativa o vocativa, en la medida en que abre la dirección originaria del lenguaje, no podría dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto sin violencia. El lenguaje, pues, no puede totalizar su propia posibilidad y comprender en sí su propio origen o su propio fin”*¹⁴⁹.

Al respecto, se podría recordar la película de Jonh Woo, en que se pregunta *¿qué clase de encuentro* es la que se da entre el “yo” y el “otro”?, ¿cuál es la aventura hacia fuera de sí, como lo imprevisiblemente otro *“sin la esperanza de retorno”*?. Emmanuel Levinas trata de la *Epifanía del rostro*, en la manifestación que no es representación, ni limitación, ni relación conceptual con lo mismo y ni siquiera es describir al otro, por ende, se descarta que el encuentro con el otro sea objetivo, inteligible, pero, esa forma original de la existencia humana en el mundo, muestra la posibilidad de su misma resistencia; lo que

¹⁴⁸ Ibíd. Pág. 127.

¹⁴⁹ Ibíd. Pág. 128.

supone la pertenencia del “yo” en esa relación, por ende, no puede ser absoluto y más allá del recibimiento del rostro, del hallarse en el lugar del otro, de reconocer al prójimo en el nivel escatológico como el “pobre”, la “viuda”, el “huérfano”, el “extranjero”, de brindarle hospitalidad, se da la *afección*, no como lo que inspira ternura, sino como la modificación del ánimo, que expresan según se lo puede recordar de Aristóteles y Spinoza, la manifestación confusa del cuerpo, derivada del odio, la ira, la envidia, etc., que es “mancharse” al encontrarse con el otro y de alguna forma resistencia de la mismidad a la realidad del prójimo.

Por ende, no puede existir un absolutamente otro, la infinidad del prójimo, del *rostro de Dios* como lo otro, se ve muy cuestionado en el *cara a cara*; el estar de frente y de cara supone ya una ruptura con el nivel escatológico, es el desespere de “la huella del otro” y la renuncia significativa a la relación esencial, que es para Jacques Derrida, la Odisea del cara a cara, en que no se puede dar un infinito; siendo más posible su retorno a lo mismo. “Levinas habla de una escatología sin esperanza para sí o liberación respecto a mi tiempo”¹⁵⁰, la conceptualidad que se antepone al horizonte de la alteridad, es lo que para Jacques Derrida amortigua lo infinitamente-otro, enlazándose siempre en el concepto de lo mismo; la unidad de surgimientos que como la “escatología” (lo otro) permiten la acogida, en la comprensión que es reconocimiento. A pesar de que la ética en Emmanuel Levinas supone la ruptura de la lógica formal, el encuentro con el mismo es la abertura al más allá del ser, como “De otro modo que ser”, es la presencia de la huella y su experiencia es escatológica para ser “comprendida”.

La violencia del “rostro” de la que trata Jacques Derrida, es la manifestación muda de un rostro sin palabra, la abstracción de la “epifanía”, que parece suponer la neutralidad hegeliana en el pensamiento levinasiano, así pues, la categoría del rostro y el cara a cara, se reducen simultáneamente a la expresión, a la analogía, que deja el cuestionamiento como el posible paso a la idealidad del otro. Jacques Derrida aborda esta problemática como el detrás del signo que está en el mundo, lo seguidamente a la epifanía; ya que el rostro no es para este filósofo una metáfora en lo absolutamente presente del otro, sino que el hacer

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 129.

frente es presencia, “deconstruir” el espacio de la prosopopeya, donde el rostro no es el signo, sino lo que expresa “expresarse es estar detrás del signo”, pero en Emmanuel Levinas, es el signo lo que adquiere vitalidad¹⁵¹. “*El rostro no es ni la cara de Dios ni la figura del hombre: es su semejanza. Una semejanza, sin embargo, que tendremos que pensar antes de, o sin, la ayuda de lo mismo*”¹⁵².

La “teatralidad de la existencia” se ve en este sentido, en la necesidad de indagar el encuentro con el otro, la eticidad del cara a cara como su apariencia en la otredad; de ello, volver a una lectura ontológica, pero con la recurrencia que se despierta de encontrarse en el enigma y en la incertidumbre de la humanidad, es decir, el instalarse en la conceptualidad tradicional, pero ante el *afecto*, el hallarse manchado en el encuentro *cara a cara* con la realidad actual, la brecha ontológica que suscita el estar de frente y de cara, y sentir la angustia de “perder la cara”, de encontrarse ante el rostro desprotegido como “carne viva enrojecida, despellejada”, que es lo que causa la humanidad del hombre. El encuentro del otro como *epifanía*, en el desespero de volver al “yo”, pero sin antes, haber intentado suprimirse entre caras; es lo que pone en cuestionamiento el abismo de volverse hacia el otro, la “terrible” realidad que es estar cara a cara, en cuanto que se piensa en la otredad, pero que hace del rostro un *fetiché (modelo)* que adorna el discurso filosófico, cuando la realidad está denegando al otro.

No es que se pretenda afirmar que sea esta la realidad del pensamiento de Emmanuel Levinas, en el decir que hay un desconocimiento del contexto; sino que es la pregunta que surge ante las relaciones de existencia en el pensamiento actual. La “epifanía del rostro” en el espacio abismal del encuentro con el otro, la necesidad de deconstruir la conceptualidad filosófica occidental, para hacer la valoración ética y consecuente con la incertidumbre de la humanidad, en la complejidad de contextos. La importancia de reflexionar y problematizar el encuentro *cara a cara* con el otro “la angustiosa y terrible realidad que es estar frente al otro”, de “perder la cara” en su recibimiento, el abismar la subjetividad por medio de la desfiguración de sus dimensiones y traer a la escena de “la teatralidad de la existencia”, los estragos que se producen en la experiencia metafísica de

¹⁵¹ *Ibíd.* Pág. 129.

¹⁵² *Ibíd.* Pág. 135 - 137.

poner las caras, la especulación ridícula de la expresión facial y la manifestación escalofriante del rostro despellejado “a carne viva enrojecida”; como la frágil identidad simbólica desbaratada, amenazada en el encuentro con el otro. El volver al yo, que se abre a la pregunta, ¿es el acontecimiento de trascendencia ética de Emmanuel Levinas, o es el acercarse a la mismidad como lo plantearon los griegos?

“La teatralidad de la existencia, como el cara a cara en la apariencia ontológica de la otredad”, es la posibilidad de la pregunta filosófica con preocupación humana, es la necesidad de la reflexión ontológica que parte de un análisis crítico de la existencia histórica, como el encuentro *cara a cara* con la realidad actual. Es el enigma, la angustia, la incertidumbre que causa la *epifanía del rostro*, como la “teatralidad” que se produce en la trama del ser mismo; es la brecha ontológica en la posibilidad de “*afectarse*”, “*mancharse*” de la realidad humana, que a la vez reclama el cuestionamiento frente al propósito en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual. Cara a cara es la teatralidad de lo desconocido, como problemática ontológica en la posibilidad de volver a proponer la condición humana, sin antes haber hecho una deconstrucción de la misma, “el perder la cara” en la inserción de la complejidad de la existencia con el momento actual.

De hecho, se explica el por qué de la inversión de términos, ya que en la *teatralidad de la existencia* se ha partido del *cara a cara*, para llegar a la apariencia ontológica de la otredad; muy contrario a lo que se venía manejando en la investigación filosófica, y es lo que lleva a problematizar el ser histórico para referirlo a la actualidad.

3.2 LA CONDICIÓN HUMANA COMO MISMIIDAD ÉTICA, EN LA APARIENCIA ONTOLÓGICA

Ante el cuestionamiento por la existencia histórica en el cara a cara, se despierta ahora la necesidad de pensar y volver a proponer la condición humana, que es adentrarse en la teatralidad de la existencia, aventurarse en lo desconocido del pensamiento ontológico,

en la exigencia de romper el concepto de lo humano, por ende, demostrar las posibilidades de existencia inherentes en todos los tiempos, que es la existencia cuestionada en la relación ética *cara a cara* frente a la *epifanía del rostro*, como la apariencia ontológica en la incertidumbre de la relación metafísica.



Bush bajo la sombra de Jesús y Saddam Hussein besando el Corán, todo por la guerra. El quiebre onto-teológico de la sombra de Dios.

La mismidad de lo humano, en relación a la esencia del pensamiento griego es aquello que se ubica en la encrucijada del lenguaje del ser, por ende, la reflexión filosófica se ha visto comprometida en la realidad de contextos. Demostrar las posibilidades de existencia, implica “deconstruir” la noción de lo humano, como la forma de acceder al

hombre, en que la ipseidad se ve desprotegida en el encuentro liminal con el otro, la manifestación del rostro en aquello que pone en juego la apariencia ontológica, donde el prójimo se da en la relación crítica de la existencia.

La condición humana como mismidad ética, es la perspectiva que empieza a plantearse en la reflexión filosófica de Emmanuel Levinas, es decir, la ipseidad en la apertura al otro; pero en las relaciones de existencia que es el cara a cara, se despierta la incertidumbre de lo que pueda pasar en la manifestación de la apariencia ontológica. De ello, que parece que la relación metafísica como el encuentro con el otro en el pensamiento de Emmanuel Levinas, lleva hacia el abismo de la condición humana, lo que suscita transgredir el lenguaje ontológico para acercarse a la teatralidad de lo desconocido en la existencia humana.

Al respecto, Jacques Derrida expone que si se desea la trascendencia del ser, habría que eliminar la idea de “infinito” y de lo “otro”, ya que se presentan como lenguajes ontológicos. El filósofo medita sobre la complicidad del lenguaje en cuanto a su tejido histórico y filosófico, que es el pertenecer a los sistemas gramaticales, de ello, que afirma que la filosofía debe asumir su equivocidad, como es el momento de pensar lo infinito en su posibilidad humana. Crítica que se hace extensiva al pensamiento levinasiano, frente a la “imposibilidad de pensar el más allá del ser”, la negatividad de que exista un infinitamente otro, que es como el círculo en que se regresa a la tradición clásica, es decir, se piensa trascender al ser, pero se sigue en su mismo lenguaje¹⁵³.

En el pensamiento latinoamericano, Enrique Dussel cuestiona fuertemente la tradición metafísica, la filosofía ética, en lo que es el “paradigma filosófico” heredado de occidente. Enrique Dussel a través de sus reflexiones empieza a “deestructurar” el hombre latinoamericano en el análisis crítico que él ha denominado: *Arqueológica Latinoamericana*, la necesidad se hace patente en la búsqueda de los orígenes ontológicos y metafísicos, que han determinado la “absurda” existencia y que se puede conocer en la realidad de contextos. De ello que vendría la pregunta ¿qué es el ser latinoamericano? ¿qué

¹⁵³ Ibíd. Pág. 147 - 158.

es el hombre actual?, problemática que suscita frente a la articulación de la filosofía con los procesos reales, que se viven en la diversidad cultural¹⁵⁴.

El filósofo latinoamericano ve la importancia de “desenclaustrar” el pensamiento filosófico del *fetichismo* metafísico de occidente, para involucrar el quehacer filosófico en el proceso de cambio de los fenómenos sociales que acontecen en la existencia, es decir, desplazar la reflexión ontológica a la “teatralidad de la existencia”, como una necesidad urgente en la problematización de lo humano en la investigación actual. La *arqueológica* de Enrique Dussel, conduce de esta forma a estudiar críticamente la procedencia de la totalidad, el origen metafísico, que es el desarrollo de la *mismidad* en un presente sistemático, como es el auge y el poder del capitalismo, a través de una tradición burocrática y sacralizada en la “fetichización” de la realidad como es el pensamiento cristiano.

La investigación arqueológica de Enrique Dussel, accede a la realidad latinoamericana a través de la reflexión de lo simbólico, del pensamiento que se teje en el encuentro cultural, que es la expresión del hombre en sus aborígenes étnicos. La cuestión de la filosofía se sitúa en el *teísmo fetichista* que es la manifestación ontológica de occidente, donde el hombre parece hallarse determinado por la historia, suspendido en el misterio del mito, no de aquel que es propio de las culturas americanas, sino de esa “historia oculta” traída de occidente y que es la manifestación de la realidad con pretensiones diferentes en los núcleos de poder como la iglesia y el Estado. Cabe recordar en este aspecto, el engaño del pensamiento cristiano durante el descubrimiento de América.

La estructura mítico-ontológica de los pueblos americanos, parece violentar sus rasgos tradicionales, *lo mismo* se ve reflejado en la afirmación de una sabiduría divina, en que los “dioses” son el sentido del movimiento de la existencia. Los lugares “sagrados” aborígenes se ven transformados en el culto *racionalizador* de las imágenes cristianas, “*del dios de la guerra*” que en la expresión del sacerdocio empieza a moldear la humanidad, en la totalidad del sistema globalizador, a través de la pedagogía, la política, la erótica, etc.,

¹⁵⁴ DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericana*. V Tomo. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980. Pág. 19 - 21.

que se proponen como lenguajes totalitarios, lo uno, la igualdad cuyo criterio de unidad es el *ser* en el *pensamiento ontológico*.

La identidad que se ha construido en el pensamiento latinoamericano, es la permanencia de lo *mismo*, el culto a la “sacralidad” de occidente reconstituida por la negación de la “*diferencia*”, lo otro, para asumir el fundamento del *ego europeo*, que es el *ser como divino*. Enrique Dussel en su reflexión de la “filosofía ética latinoamericana”, da a conocer cómo la *cristiandad* se empieza a desarrollar en el pueblo amerindio en la *fetichización* de la “cultura”, la dialéctica de un nuevo “dios” con su realidad absoluta, cuya epifanía es el fetichismo del ego europeo (*fetiche viene del latín: facticius, que es hacer, lo artificial, ficticio o ídolo*), es un dios que se adora, aniquila al hombre latinoamericano comiendo plata y oro o, explorando la facultad de pensar como es la realidad actual¹⁵⁵.

La tiranía y la maldad es lo que desde tiempo atrás se ha hecho evidente en la praxis de la proclamación del “dios verdadero”, el juego de lo mismo, *en la epifanía* del sistema capitalista; por ende, se ha visto negado el mundo indígena, tachados de “pecadores”, “maligos” sofocados por los tiros y la esclavitud como la gran misericordia de dios. Hecho que se puede apreciar en la actualidad, ya que en nombre de dios se hace la guerra, se subordina y aniquila al otro hombre, o ¿qué se podría decir de la coalición de Estados Unidos y Gran Bretaña frente a las represalias tomadas frente Irak? ¿cómo se podría interpretar la imagen de Saddam Hussein besando el Korán y George Bush apoyado en la sombra de Jesucristo antes de la guerra?

¿Qué significado o interpretación se le podría dar a los hechos ocurridos el 11 de septiembre, con la derrivación de las torres gemelas y el pentágono en Estados Unidos? ¿fue Osama Ben Laden, quien envió sus hombres desde Afganistán? o ¿fue un juego político de los Estados Unidos para rectificar su poder? ¿qué relación existe entre dios y la guerra como la aniquilación del otro? ¿es el cara a cara en la epifanía del rostro despellejado? Sí, dios es lo infinitamente otro, la divinidad con rostro humano, como afirma Emmanuel Levinas, entonces ¿cuál es el dios verdadero: el dios de Bush?, ¿el de

¹⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 23 - 26.

Hussein? o acercándose más a Colombia ¿son los actos de la guerrilla el rostro de dios? ¿es el poder del Estado?

El tema de dios y la guerra no sólo ha marcado la edad media, sino que además gran parte del siglo XIX, como son los acontecimientos y consecuencias de las dos guerras mundiales, en la justificación de la crisis de los fenómenos sociales, tales como: lo político, cultural, económico, pedagógico, etc., que es la repercusión directa en la crisis de la humanidad en el momento actual. Durante la Primera Guerra Mundial, los “imperios centrales”: Austria - Hungría y Alemania (luego se adhirieron otros países) se opusieron a las potencias “aliadas” o de la “entente”: Gran Bretaña, Francia y Rusia (también recibieron apoyo de otras naciones), además de Estados Unidos, marcando la humanidad con una cifra indeterminada de muertos y lo que es peor aún, se desencadenó la gran crisis social en todos los rincones del mundo, pero, señalando un hecho curioso y es que el horror de la guerra se lo plasmó en la poesía de la imagen divina, como se puede recordar la apelación al patriotismo, inspirando los soldados en la imagen de dios, hechos que también se hacen evidentes en la II guerra mundial, como es la identificación de Mussolini y Hitler, desafiando la humanidad en el símbolo religioso.

La existencia del hombre contemporáneo como lo señala Enrique Dussel¹⁵⁶, se ve subordinada a la imagen “divina” del Estado y de la iglesia, la opresión de dios en la cultura latinoamericana. Al respecto menciona un periodista de la *Revista Diners, del mes de abril de 2003*, quien es **Alfonso Llano Escobar**, que el tema de “dios” y la “guerra” se lo puede evitar si se vive en serio la aceptación de la fe católica, si se intuye en dios la organización del Estado colombiano. Para él, dios es el otro y lo confirma afirmando la escritura de la biblia, “existe un sólo dios verdadero”, no pueden haber dioses porque serían falsos, entonces, se tiene que el dios es absoluto como el pensamiento de Hegel, pero ¿no habría contradicción al afirmar a dios como lo “absolutamente otro” y luego decir que no existen dioses, negando de esta forma las diferencias?

Para este periodista existe un hecho histórico consolador, y es que las tres grandes religiones: el islamismo, el judaísmo y el cristianismo, creen en el “mismo” y único dios de

¹⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 21 – 49

Abraham, y sus seguidores andan por los dos mil quinientos millones de fieles. Además, de que este fenómeno es favorable si se incluye en el movimiento de la “globalización”, produciendo un acercamiento entre las religiones, para que se reconozca y adore a un “único dios” que es Jesucristo. Para él, ante dios, no hay dilema y hay que aceptarlo como lo hizo Jesús, es decir, obedecerle y reconocerlo ciegamente, porque es el acto de entendimiento de la humanidad. ¿obedecerle a quién? ¿al Estado, la iglesia como núcleos de poder? ¿no es acaso la religión la vuelta al absoluto del Estado hegeliano? ¿no se pone en cuestionamiento la relación ética cara a cara, en reconocer al otro que es dios, en un lenguaje que anida en el ser como lo había criticado Jacques Derrida a Emmanuel Levinas?

Es muy crudo reconocer la contradicción realidad que se vive en el mundo; se intenta reconocer al otro, pero hay el peligro de que ese otro devore la existencia humana como sucede en la película de Jhon Woo (cara a cara); el “rostro despellejado”, quien cuestiona fuertemente la teatralidad de la existencia. El absolutamente otro en la presencia de dios en Emmanuel Levinas, se ve muy enigmático en la realidad actual y, por ende, el “cara a cara” se sitúa en la encrucijada abismal de la existencia humana, donde el encuentro con el otro es su posible aniquilación. De ello, como menciona Jacques Derrida en otro de sus textos en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas¹⁵⁷, que en lugar de recibir al otro, brindarle hospitalidad en la casa, así sea un asesino, como la revelación de dios a Moisés, se está “exiliando” al otro, se lo está desplazando de su territorialidad, siendo la iglesia y el Estado los principales promotores de este exilio, o ¿qué se podría decir al respecto de la extradición en Colombia? ¿se le está brindando asilo al otro como reflexiona Emmanuel Levinas en el Talmud? ¿está la iglesia reconociendo al otro hombre como lo predica en su enseñanza cristiana? ¿se está reconociendo al hombre, en el respeto de sus derechos, dignidad, como lo promulga Alvaro Uribe?. No es que se esté justificando el acto de delincuencia y terrorismo en Colombia, sino que se está cuestionando los principios y valores de la iglesia y el Estado, cuando son ellas mismas quienes se

¹⁵⁷ DERRIDA, Jacques. . *Adiós a Emmanuel Lévinas, palabra de acogida*. Madrid, Ed. Trotta, 1998. Pág. 77 - 101.

contradicen en sus estamentos, o como diría Jacques Derrida, reconocer que la realidad de este contexto, es la manifestación histórica del *ser*.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas, en el cara a cara, es la alusión transparente de lo que está pasando en los diferentes contextos del mundo, como es la realidad de Israel, Francia, Africa, Asia, América y otros territorios del continente, que viven en la que llama Jacques Derrida *El declive del Estado nación*, en cualquier lugar del mundo se encuentran refugiados, inmigrados, exiliados o desplazados, desde el corazón de la Europa nazi a la ex-Yugoslavia, desde el medio oriente a Ruanda, desde el Zaire hasta California y así, muchos lugares más; palestinos israelitas, americanos y otros, esperando su reconocimiento, de que se les brinde el espacio socio-político en que puedan tener su permanencia ética. Si se piensa el desplazamiento, Pasto no es ajeno a esta realidad, o habría que salir a las calles para darse cuenta de lo que está pasando en la humanidad.

Cabe resaltar en este aspecto, algunas de las producciones literarias y filosóficas en Colombia, que muestran su gran preocupación por lo que está sucediendo en los diferentes contextos; como es la escritura desgarrada de **Andrés Caicedo**, en un pequeño texto autobiográfico que se llama el *Atravesado*, un lenguaje que se disuelve en la problemática social de Cali y que es el espejo de lo que pasa en las diferentes ciudades de Colombia (A. Caicedo vivió de 1951 a 1976), este joven caleño fue uno de los pocos genios que hizo lo que predicó en sus escritos, él hizo cine, teatro, novelas en que reflexionó y rompió con la misma escritura, hasta el punto que él mismo dejaba de existir como persona; afirmó alguna vez que vivir más allá de los 25 años era una vergüenza y lo cumplió, se suicidó a la edad de 25 años. Para él estaba primero la acción y luego la reflexión, sus críticos afirmaron que no se debía considerar sus obras como literatura; pues es de recordar que Colombia, en este aspecto, se es una copia de los estilos españoles y franceses, en que todo lo que es “desadaptación social” es trágico para la escritura.

La producción inédita de Andrés Caicedo abarca decenas de cuentos, novelas, obras de teatro, adaptaciones para el cine, largometrajes, reflexiones, etc., donde la literatura no es un texto aislado de la realidad, sino que es el lenguaje de la angustia, las locuras juveniles, la pérdida de una ciudad concebida como suburbio, que cada día cuenta historias, desde las formas de vida de cada persona. Como se podría decir también de

Fernando Gonzáles Ochoa (1895 - 1964) “*Viaje a pie*”, de Medellín o Cali, para contar las historias del quehacer colombiano, reflexión filosófica y literaria de la humanidad fuera de la complejidad de los textos, donde el andar por la naturaleza, el encuentro de mundos posibles, sueños y desesperanzas es la temática de un libro. Sin desconocer otros escritores como poetas, en el caso de Raúl Gómez Jatin, quienes a través de su escritura ponen en escena la teatralidad de la existencia, que marca la cotidianidad del hombre en los diferentes contextos.

Además, también es importante la producción filosófica y literaria a nivel mundial, en lo que se refleja el caos social, cultural, político, etc., en que se puede apreciar la complejidad de la existencia, lo que es el encuentro del hombre con la realidad, el cruce de ideologías, pensamientos, modos de vida, etc., que marcan la complejidad e incertidumbre de la humanidad en muchos de los acontecimientos históricos que han tenido relevancia. Al respecto, cabe recordar una novela de **Arthur Koestler**, que es *El cero y el infinito*, en la que se evoca de manera escalofriante las purgas stalinistas de Moscú. El autor plantea el problema de la confusión intelectual y moral en la guerra ideológica. Evoca su azarosa vida como miembro del partido comunista, siendo su escritura autobiográfica, en el sentido de dar a conocer lo que estaba pasando en el contexto y que es materia de trabajo en el desarrollo de la obra. Las purgas de Stalin fueron un acontecimiento del poder brutal, a causa de la degradación del Bolchevismo (*partido social demócrata ruso*, surgida a partir del II Congreso de 1903 - capitaneada por Lenin hasta y antes de su muerte), en que se defendía la necesidad de un partido centralizado y la etapa de dictadura del proletariado; en ello, Stalin acabó con millones de seres humanos, inclusive con algunos miembros del partido, violando los principios que se habían instituido en dicho movimiento.

Volviendo a la reflexión filosófica de contextos en el cara a cara de Emmanuel Levinas, frente a la incertidumbre de la existencia en el recibimiento de la otredad, se puede apreciar la importancia de algunas producciones filosófico-literarias, quienes de una u otra manera ponen en cuestionamiento la problemática humana en el encuentro de culturas, que es “el estar de frente y de cara con la realidad”, donde se refleja la incertidumbre de la existencia humana, que no se da siempre como el recibimiento de la otredad, sino que esa

experiencia metafísica ha traído conflictos humanos, determinadas en algunos casos por la estructura de la sociedad (*recordando a Jhon Woo - cara a cara*).

En el cuestionamiento filosófico de Enrique Dussel, se da a conocer cómo el fetichismo del cristianismo en el pensamiento latinoamericano, determina de alguna forma lo que se llama cultura, progreso, ciencia, humanidad, etc., en lo que es la estructura del Estado; por ende, aparece el dios “*We trust in god*” que es el dólar y es el que totaliza las formas de vida del hombre latinoamericano. La cristiandad es de hecho el reino de dios en América, es el origen del conflicto social que tiene sumido a este territorio, en el dominio y la opresión de los Estados imperialistas como Estados Unidos, siendo factible conocer los paradigmas que han determinado la humanidad, en la forma de lo *mismo*, que es el poder, el “*sentido*”, la “*totalidad*” cuya manifestación es el *ser*, en el pensamiento ontológico y de hecho es la sumatoria de los “*dioses sociales*” que han determinado la continuidad de la historia. Es la *condición humana como mismidad en la apariencia ontológica*, pero, sin su apertura ética.

En este sentido, se puede apreciar cómo Latinoamérica se ha resignado a su estructura ontológica, a la *mismidad* que ha definido desde el absoluto la *condición humana*, siendo tan sólo un momento de la *esencia* como *apariencia ontológica*. Al respecto hay que cuestionar la pasiva realidad, que se vive en la cultura; como es el pesimismo, el soportar un destino que se cree determinado y que se hace patente en la denominación del hombre al decir que “*es voluntad de dios*”, ¿voluntad de quién? ¿el destino a manos de qué? ¿acaso es la teología el camino del hombre? ¿es dios a lo que se sigue ciegamente?

La teología, como lo da a conocer Enrique Dussel¹⁵⁸, es la civilización occidental y cristiana, es el fetiche como dios de la guerra, la religión en el encubrimiento de la injusticia humana, en la negación de la experiencia de los pueblos. Es el Cristo sangrante y humillado, venerado en América que es la imagen desfigurada de los destinos de cada cultura, es el juego de lo *mismo*, en aceptar de los españoles un Cristo con llagas, que es aproximar al hombre a su sufrimiento, al suplicio, en decir, que quien peca “*sufre*” ¿se

¹⁵⁸ DUSSEL, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana V*. Ibíd. Pág. 34 - 49.

podría decir que la sangre es el mensaje histórico y la realidad latinoamericana? ¿por qué se tiene que venerar al Cristo sangrante? ¿ante quién se ha resignado el hombre latinoamericano?

La reflexión ontológica que se hace evidente en el pensamiento de Emmanuel Levinas, lleva a cuestionar los distintos fenómenos sociales que agobian a la humanidad, la estructura ontológica que se ha fijado en *ser* como verdad, y de ello la posibilidad del quiebre ontológico, del *inter-esse* que es la resistencia al devenir, lo *alter*, el otro, como la salida, el afuera, la exterioridad que lleva a proponer el *de otro modo que ser*, que es el salir de la cadena del ser. El pensamiento cristiano latinoamericano es aún la continuidad del ser, es el paradigma de la búsqueda de sentido, en que el hombre se ve resignado en su aceptación como unidad; es el “*logos*”, que define los criterios de existencia, es la igualdad de conocimientos en el poder de lo “mismo”, “*lo que se dice se hace*” y no hay otra opción. ¿Es el pensamiento cristiano la única posibilidad de existencia? ¿No habría la posibilidad de que el hombre pueda transgredir la totalidad de su existencia, en la “deconstrucción” de la forma del “ser”?

La iglesia y el Estado colombiano es la sospecha de partida de la continuidad de la historia del ser “*La religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí (...) considerar la conexión entre el Estado y la religión es el tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal*”, es lo que dice Hegel en el horizonte del espíritu absoluto, la divinización del Estado imperial en la mistificación de la totalidad política¹⁵⁹. Es lo que Enrique Dussel analiza en la *Arqueológica Latinoamericana*, donde las diferentes culturas han fetichizado o sacralizado las formas de existencia, la religión como identidad del Estado opresor o el acceso a la realidad absoluta del sistema, que tiene forma política, pedagógica, erótica, etc., determinando la humanidad en sus diferentes contextos, que es el sometimiento a lo uno, la totalidad y el paradigma del ser, que es el Estado.

La filosofía Latinoamericana como reflexiona Enrique Dussel, es aún la imagen del pensamiento europeo, es la estructura del absoluto hegeliano, por ende, el acceso a la

¹⁵⁹ Ibíd. Pág. 34.

modernidad es llegar a lo *mismo*, la subjetividad en el apoyo del infinito en su fundamento ontológico, de hecho la comprensión del “ser divino” es hallarse en la voluntad del poder imperial. Lo religioso es lo óntico, el deísmo, la onto-teología de Heidegger que es dios como el ser del ente e, igualmente lo que para Hegel, dios es el ser como totalidad y eso es la estructura capitalista, en que se hallan determinadas las culturas latinoamericanas. Hegel ubica la religión dentro de la ontología, para él, el pensar es el ser, como también en Heidegger el ente (hombre) es la manifestación del ser; de aquí que Enrique Dussel plantea la necesidad de la “metafísica” como el más allá del ser, en este sentido se vislumbra la importancia del aporte levinasiano.

La “mismidad” de la que se ha tratado a lo largo de esta investigación, es la referencia a las estructuras de poder o los criterios de unidad que tienen sumida a la humanidad en la forma del “ser”. El ente es aquel que se ve sujeto en el proceso ontológico, es la finitud que tiende hacia la infinitud del ser, horizonte, que en los griegos se planteó como *arché*, en la edad media es *Dios* y en los filósofos modernos es el *cogito*; lo divino es algo que viene desde Parménides y que a través de la historia de la filosofía se ha conocido como el nous que es la razón; por ende, es la finitud que ha determinado las formas de existencia. De hecho, se ha formado el panteísmo de la subjetividad absoluta, que es el juego de lo *mismo*.

En lo que respecta al contexto latinoamericano se ve muy marcada la filosofía de la religión hegeliana, lo que es la exposición de la fenomenología en la ascensión de la conciencia hacia la autoconciencia como su fundamento; de ello la religión es *ascesis* (griego *askésis*: *ejercicio intelectual para lograr la perfección espiritual*) y es la exposición de la filosofía de la religión, el movimiento dialéctico del espíritu absoluto (tesis, antítesis, síntesis), asumiendo la subjetividad ascensional de la conciencia, que es la formación histórico cultural en la concreción de la ontología. El hombre como ente finito, se eleva al ser o espíritu absoluto (el fundamento ontológico) reconociendo en el infinito su determinación; el acto religioso es la representación del contenido del espíritu, por ende, la autoconciencia es el acto de fe, el culto a lo perfecto. dios, en este sentido, es la idea absoluta, que recibe la liturgia del acto intelectual, lo que para Hegel es la religión como el

momento en que el hombre, como ente finito, “pensante”, se orienta hacia lo eterno, hacia su determinación en la esencia, que es el ser del ente en el pensamiento Heidegger¹⁶⁰.

La existencia latinoamericana es el acto de religión en la “perfección humana”, es el acto unitivo de la ontología, es el culto, la unidad, el retorno de la conciencia a la esencia que es dios; el hombre se reconoce en el fundamento de la totalidad, que es estar en el absoluto, el culto a las formas del Estado, como lo señala en su reflexión de la “filosofía ética latinoamericana” Enrique Dussel¹⁶¹. El espíritu absoluto es donde el hombre se rinde en el acto de fe, que es entregarse a la certeza de creer en una sola verdad, “la identidad del sistema capitalista” en la época actual; la religión es el espacio en que las estructuras sociales se reúnen con la política, Estado y religión es la conexión del pensamiento de Hegel, que es la formación del fetiche, la teodicea (griego theos: dios y dikee: justicia - estudio de la teología natural) del pensamiento occidental fundada en los principios de la razón. De hecho, es la obra de lo *mismo*, que en la realidad latinoamericana es la historia de la religión.

Europa es la portadora de un dios que se conoce en las formas de poder, en la *mismidad* con referencia griega, que es el desarrollo del logos en el transcurso de la historia, adoptando formas absolutas de acuerdo a las circunstancias. De ello, como lo analiza Enrique Dussel hay en el pensamiento ontológico el desconocimiento de la “metafísica” en su eticidad, que es la similitud con el planteamiento filosófico de Emmanuel Levinas. Existe en América el desconocimiento de la exterioridad, de las minorías étnicas, de las diferencias humanas, de la simbología de pensamientos, de otros modos de vida, que es el desconocimiento del prójimo, del otro, al que Emmanuel Levinas lo describe metafóricamente como “el huérfano, el pobre, la viuda y el extranjero”, hay un desplazamiento del otro y América en este sentido, es un territorio de inmigrado, exiliados y hasta de extraditados. *Cara a cara* “estar de frente y de cara”, es el encuentro con esta realidad, de vivenciar lo que hay en la “teatralidad de la existencia”, que puede ser a través de la filosofía misma o también con la literatura, en las expresiones de las voces culturales, que podría ser el cuento, la poesía, el teatro, el ensayo, el interactuar con la comunidad a

¹⁶⁰ Ibíd. Pág. 39.

¹⁶¹ Ibíd. Pág. 19 - 91.

través de diferentes actividades, para forjar en estos contextos la investigación en sus diferentes sentidos, con pertinencia social y humana. Que es el *cara a cara*, el hallarse en la epifanía del rostro despellejado, encontrarse con la problemática actual, aunque al inicio se dé la repugnancia del otro (**Jhon Woo**, *cara a cara*); pero lo importante es el *inter-esse*, el cuestionamiento del ser, como la posibilidad del quiebre ontológico, el “*De otro modo que ser*”, que es salir de la cadena del ser, muy contrario al “*De otro modo de ser*”, que es buscar un ser, pero distinto, volviendo a la estructura de la esencia.

Se trata de que en América, la filosofía se cuestione por el “alter”, “el otro”, “el afuera”, la “exterioridad”, para plantear en la problemática social y humana, en la “teatralidad de la existencia”, lo que es el “*De otro modo que ser*”, que como bien se dijo anteriormente, no es un ser diferente, sino que es el quiebre ontológico, romper la cadena del ser, pero no para caer en el nihilismo de desechar el pensamiento ontológico, por ende, se trata, como lo plantea **Jacques Derrida** de “Deconstruir” y ¿qué es eso de deconstruir? ¿no se trata de destruir el modelo del ser? No, no es esta la intención ni de Emmanuel Levinas ni de Jacques Derrida, por lo tanto, no se trata de caer en la anarquía latinoamericana, y entonces ¿qué es lo que se pretende?

La “deconstrucción” término de la *grammatologie*, una de las obras de Jacques Derrida, implica retomar en cierto modo, las nociones heideggerianas de la historia de la onto-teología, la cual no hay que entender como una mera destrucción, sino como *desestructu-ración* para destacar algunas etapas estructurales dentro del sistema que es la operación de “deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida”. La “deconstrucción” se dirige a la atención de las *estructuras* (lo que implica las ideas de totalidad e interdependencia, que funcionan en el organismo de las sociedades), para hacer el desmontaje en la pregunta por la “esencia”, conocer el esquema del fenómeno de la apariencia, en la posibilidad de acceder a su significado en la construcción de la historia.

“Deconstruir” consiste, en efecto, en deshacer, no en vista de “destruir”, sino en comprobar el funcionamiento de cada una de las partes, la articulación de esos estratos ocultos, que permitan algo más que el análisis y es el tomar parte activa en la significación particular. Hacer “temblar” la totalidad de la esencia, que es la arquitectura de la tradición cultural de occidente (la herencia del hombre latinoamericano), de ello, que la

“deconstrucción” antes que una crítica nihilista, lleva un juicio valorativo como son los indecibles, términos de los que no se puede decir que son falsos o verdaderos, pero que son los enclaves del discurso, sin que éste pueda juzgar, entre lo positivo y negativo.

El filósofo Jacques Derrida, al plantear la “Deconstrucción”, se interesa por el *interesse* al igual que Emmanuel Levinas, es decir, el intento de romper con el paradigma del “ser”, que es el “más allá del ser”. La *différance* es el más allá del ser en la perspectiva de Jacques Derrida, muy contrario a la *difference* (*diferencia*) que es el caos o el lenguaje de lo mismo; la *différance* enfatiza la dispersión, la fuerza que no puede ser totalizada o reunida en sí misma. La diseminación es algo que ha dejado de pertenecer al régimen del significado, ella excede no sólo la multiplicidad del significados, sino también al significado mismo, (*multiplicidad es lo disperso que pertenece a lo mismo*) de ello, la diseminación es el deslizamiento en el texto y la escritura. Jacques Derrida enfatiza la *différance* en relación a lo otro, pero la *difference* corresponde a la gramática griega de la *mismidad*, es la economía basada en la idea de igualdad, *oikos*, que es el hogar de lo mismo.

La “deconstrucción” como lo trabaja Jacques Derrida, no es singular, sino que es plural, pero no es “multiplicidad”, porque sería hablar de elementos que pertenecen a un mismo núcleo, es decir, que tienen un sentido o significado en la gramática de la palabra, que determina su agrupamiento, y tampoco es “polisemia”, porque tiene la misma unidad; por ende, la “diseminación” excede el significado oculto de la “esencia” y la *différance* no es psicológica, antropológica, fenomenológica u ontológica. La “diseminación” es el juego de “desestructuración”, en la necesidad de conocer la forma del sistema; la “diseminación” es la andadura de la “deconstrucción”, cuya característica es “reinterpretar la interpretación”, para hacer una nueva escritura de la escritura, es la búsqueda del querer decir del autor, conocer las huellas que constituyen la trama del texto y de la historia. Por ende, la *différance* es la historia entendida como no lineal, es abrir el texto y la escritura, interrogando sobre su funcionalidad, organización, poniendo en marcha todos sus efectos, en la posibilidad de hacerlos estallar (*al respecto de Jacques Derrida, en lo que concierne a la deconstrucción, se ha tomado del estudio de Cristina de Peretti, en la entrada del diccionario de hermenéutica, dirigido por A. Ortíz-Osés y P. Lanceros. Universidad de Deusto, Bilbao, 1998*).

La importancia de la “deconstrucción”, es que permite conocer las raíces del pensamiento occidental, que de cierta forma está ligado a la escritura fonética, en tanto que significado-significante, y es lo que representa a su vez el pensamiento en la determinación ontológica de occidente, es decir, conocer el curso de los sistemas de pensamiento y a la vez indagar que hay detrás de los conjuntos del pensar y de la filosofía, la cual para Jacques Derrida está marcada por el signo. El pensamiento filosófico tiene una estructura *logocéntrica o fonocéntrica*, y es, en lo que Jacques Derrida muestra que hay una labor machista de la filosofía *¿se conocen mujeres filósofas?*. Para el filósofo, **el logocentrismo o fonocentrismo** es lo propio del pensamiento occidental, que también es *falocentrismo o el falogocentrismo*, para referirse a la estructura única de pensamiento, que le da prioridad al *logos* y es la disposición masculina de la filosofía. De ello, que el hombre tenga una disposición jerárquica sobre la mujer, sea política, sociológica, filosófica, ontológica, etc., como se puede conocer en la estructura social de Latinoamérica.

El “logocentrismo” es entre otras, el sentido del ser del *logos*, que se constituye como razón y es lo que Jacques Derrida analiza en la escritura filosófica, en cuanto a las formas que se han adoptado de la filosofía griega. El “fonocentrismo” se expresa en el “logocentrismo” al dejar sujeto todo a la autoridad del *logos* o de la palabra, de ello, la necesidad de Jacques Derrida de cuestionar la jerarquía del pensamiento europeo. La crítica del “logocentrismo” es también una crítica del signo, entre significado y significante que fue establecida en la tradición occidental en los escritos de Saussure, sobre todo a lo que es la unidad de la palabra en el *logos*. Lo importante que cabe señalar en la “deconstrucción” de Jacques Derrida, es la oportunidad que tiene el pensamiento humano, para mirar en los “conjuntos” un mundo de posibilidades, de hecho, es el llamado a la filosofía para involucrarse en el momento de la existencia, “la teatralidad de la existencia”, que es el hallarse en el evento de la realidad.

La filosofía se ve en la necesidad de involucrarse en el acontecimiento de la existencia, para proponer nuevamente la condición humana, de “deconstruir” la mismidad en la apariencia ontológica, que es el análisis crítico de su ser histórico, en la necesidad de promover *la investigación filosófica* en el encuentro *cara a cara* con la complejidad de la existencia humana; de ello, permitir que las reflexiones filosóficas como: “*De la*

apariencia ontológica al cara a cara de Emmanuel Levinas” se involucren en la praxis de la sociedad, que es asumir la complejidad humana, en la posibilidad de encontrar otros “significados”, en el encuentro con la otredad.

3.3 LA POSIBILIDAD DEL CARA A CARA EN LAS RELACIONES DE EXISTENCIA, EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ACTUAL

“La filosofía no es simplemente voluntad práctica de realizar ese mundo, es también la cuestión que el hombre se plantea a sí mismo...”. Jean Paul Sartre¹⁶².

Se hace indispensable “pensar” y “problematizar” la reflexión del “ser” desde “*La apariencia ontológica al cara a cara en el rostro de la humanidad*”, la epifanía del rostro como “la teatralidad de la existencia” en la incertidumbre de la humanidad, lo que lleva a reflexionar desde el “sentido ontológico” como el reconocimiento de la exterioridad, propuesto por Emmanuel Levinas, en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual, que es, entre otras, analizar críticamente el “rostro”, en la complejidad de la existencia en los fenómenos de la realidad.

¹⁶² SARTRE, Jean Paul. *Sartre en el Brasil*, Ibíd. Pág. 15.



Dos soldados de la coalición de Estados Unidos y Gran Bretaña frente a dos iraquíes en una trinchera, muertos y con la bandera blanca de rendición también derrotada, es la escena que simboliza el horror de la guerra. La continua des humanización que se vive en la realidad actual.

“La apariencia ontológica en el cara a cara de Emmanuel Levinas”, se vislumbra en la necesidad filosófica de reconocer y descubrir las posibilidades de existencia en el mundo, que parte de la “reflexión ontológica” en el cuestionamiento de los distintos fenómenos que han definido la realidad, como son: lo político, cultural, social, religioso, económico, educativo, etc., en los que se haya determinada la existencia de la humanidad, por ende, “la apariencia ontológica” es el planteamiento filosófico frente a la complejidad de lo humano, que lleva a problematizar el ser histórico con el momento actual. El “cara a cara” es la tentativa de Emmanuel Levinas, como el enigma que persigue el análisis filosófico, partiendo del estudio del hombre en su “ipseidad” y “mismidad” en el carácter de la “esencia” de los griegos, el “ser en sí”, para dirigirse al reconocimiento de la “otredad” en el mundo, que es la incertidumbre de la humanidad en la complejidad de su existencia, lo que lleva a revisar y proponer nuevamente la “investigación filosófica”.

La reflexión por la existencia humana en el ámbito ontológico, es el testimonio de que aún queda mucho por pensar y problematizar en el espacio filosófico, de dialogar y discutir la preocupación por el mundo, como una insinuación que va más allá de la interpretación contemporánea. La comprensión de la complejidad humana se hace factible en el encuentro del hombre con su cultura, problemática social, urbana, étnica, etc., en la necesidad de cuestionar la existencia histórica, para proponer nuevas condiciones de vida, como es el compromiso de la filosofía con los saberes ancestrales, los rasgos culturales en la sensibilidad ética que tienen con la humanidad, en la preservación de otras formas de hacer filosofía. Además, el de reflexionar críticamente la sociedad, al encontrarse con los distintas formas de vida que son una nueva historia para contar e indagar a la humanidad, es decir, la expresión de la filosofía que, a través de su escritura es la experiencia “metafísica” del encuentro con el hombre, en la posibilidad de explorar otras realidades.

“La apariencia ontológica” es la realidad que cada filósofo se cuestiona en su cultura, es el que hacer filosófico en la preocupación y análisis de las estructuras de existencia que han enmarcado la problemática de cada sociedad. La “apariencia” es la posibilidad de instaurar la “investigación”, la “creación” de desprenderse del ingenioso escolasticismo de repetir los planteamientos filosóficos como un contenido desarticulado de

pensamiento con la realidad que le compete; porque la filosofía antes que ser la “abstracción” de conocimientos en la articulación de conceptos, es la respuesta o el interrogante a problemas humanos que aún nadie se ha planteado.

Al respecto, uno de los pensadores colombianos, como es la obra literaria de Fernando Gonzalez, pone en cuestionamiento “la repetición de textos filosóficos y literarios”, que aquejan la pobreza de la producción intelectual en este contexto; al parecer no se ha logrado transgredir el espacio academicista de las aulas, para que las propuestas de filosofía y literatura se encuentren con la realidad del pensamiento¹⁶³. Fernando Gonzales, en su obra “*Viaje a pie*” invita a la aventura de ser originales y creadores de este mundo, de asumir la autoexpresión de encontrarse con el contexto, para plantearle un problema serio a la filosofía y es la necesidad de investigar sus diferentes tendencias, en el “encuentro humano con el hombre” que es la realidad social¹⁶⁴ (*el cara a cara en la epifanía del rostro*).

La filosofía no es el inocente juego de la repetición de conceptos, el hallarse determinado por la “apariencia ontológica” como “mismidad” griega, sino que es la posibilidad de engendrar las preguntas, de enfrentar los problemas que se hallan como “verdades” en las letanías del modelo colonial y que son la decadencia de pensamientos en los retoques del “modernismo” de la llamada “globalización”, que pretende acaparar todos los discursos en el criterio de la unidad de “desarrollo”. Fernando Gonzales recuerda con humor, cómo fueron las enseñanzas del padre Quiróz, en el colegio “San Ignacio de Medellín”, en el que el maestro trataba de dominar “las mentes” de sus alumnos, dosificarlos a sus verdades en la repetición de conocimientos abstractos y misticistas, en los que no se les podía encontrar la “razón” de vida, o lo que es peor aún, parecían estar distantes de las necesidades reales del hombre.

Cómo es de difícil reconocer la “absurda” enseñanza de la filosofía en el contexto colombiano, del juego de lo *mismo* que parecen no salir los claustros académicos, de la simplicidad de argumentos en el carácter de “repetir el pensamiento pensado” como diría

¹⁶³ ARGOTE MARQUINEZ, Germán. *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?* Ed. El Buho, Bogotá, 1984. Pág. 137 - 148.

¹⁶⁴ GONZALES OCHOA, Fernando. *Viaje a pie*. Universidad de Antioquia, Medellín, 1996. Pág. 2 - 15.

Gilles Deleuze y Félix Guattari (*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1994) ó, la incapacidad de las ciencias humanas de trascender a la hora de reflexionar sobre los problemas nacionales, el intelectual del brazo de lo político, la racionalidad que sólo mira desde un sólo ángulo que es el catolicismo español, el problema de imponer una sola verdad (modernidad) en lugar de dialogar, como “diálogos imperfectos” abiertos al otro¹⁶⁵.

En uno de sus ensayos, Fernando Gonzales Ochoa afirma que no existe “filosofía Colombia”¹⁶⁶, ya que no hay un pensamiento que se sumerja en las características de los pueblos, en la actividad de las gentes, en la marginalidad de las condiciones de vida que se vive en muchos de los rincones de este territorio, hay un desconocimiento del “otro” y de “sí mismo”. La filosofía que ha marcado la cultura es aún misticista (entendiéndose el misticismo como la copia de los distintos modelos filosóficos), en algunos casos suele ser griega, en otras francesa, inglesa, alemana, hindú, etc., para este escritor los “filósofos colombianos” están desarrollando una actividad sin patria, sin pueblo y se ha hecho de la filosofía un “culto religioso” o la “moda” de la época, en algunos casos se es francés, otras alemán, anglosajón, ruso, etc. ¿pero, es la manifestación de un pueblo, de la gente?, de ello, se plantea que antes de hacer filosofía se debe “vivir bien”, sumergirse en la problemática humana, que es, como diría Emmanuel Levinas, estar *cara a cara* con el otro; lo que Gonzáles Ochoa plantea que se puede hacer a través de la danza, la escultura, el teatro e, inclusive, la misma filosofía, en que se refleje la “expresión humana” (*que es el rostro de la humanidad*).

No se trata, en este sentido, de “desechar” el “pensamiento filosófico occidental”, sino de “deconstruirlo”, como lo plantea Jacques Derrida, que es hacer la valoración ética sobre el mismo, analizarlo críticamente en la “*epifanía del rostro*”, en el encuentro “*cara a cara*” con la realidad presente; que es mirar la filosofía en la atención de los problemas de esta América, en la indagación de la historia para pensar concretamente la realidad. Al respecto, Leopoldo Zea, considera que se ha menospreciado el pensamiento occidental, porque los latinoamericanos han hecho una “mala copia” sobre éste y, por ende, se ha desperdiciado el “instrumental” que lleve a pensar sobre las cuestiones centrales del

¹⁶⁵ SÁNCHEZ FAJARDO, Silvio. *Diálogos imperfectos*. Ibíd.. Pág. 8 - 10.

¹⁶⁶ ARGOTE MARQUINEZ, Germán. (Compilador). *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?* Ibíd

hombre. “No se trata de imitar un Descartes, Kant, Hegel, Marx, Sartre y otros, sino de valorar la originalidad de sus pensamientos, la trascendencia de su filosofía en el planteamiento de la realidad, de la cual somos herederos” (**Leopoldo Zea**)¹⁶⁷.

El “filosofar” latinoamericano se propone reflexionar sobre los problemas de su realidad, pero ello no descarta que se tengan que tomar elementos de la filosofía europea, que es entre otras, reflexionar sobre los orígenes que acontecen en la existencia humana, por ejemplo: las condiciones de subdesarrollo y dependencia en América, o ¿qué es la condición humana? de las cuales se han ocupado varias de las reflexiones en occidente y así, otras problemáticas de las cuales la realidad latinoamericana tiene que ver con los acontecimientos y también con las consecuencias, de lo que está pasando en el continente europeo, como se podrán conocer las políticas del gobierno colombiano, adoptadas de la estrategia militar de Estados Unidos, con su llamada lucha “antiterrorista y democrática” en Irak, con la caída del régimen de Saddam Hussein.

Siguiendo un poco a Leopoldo Zea, plantea de que el “filosofar” latinoamericano no tendría fundamento ético, si no se empieza por conocer la formación del ser histórico, la historia de las ideas y del pensamiento, que es también la preocupación por la realidad de un contexto y en cierto modo es la respuesta a las circunstancias de la época, que viene desde los griegos hasta la época actual, y que se pueden vislumbrar en los diferentes planteamientos filosóficos, sean éstos: ontológicos, epistemológicos, antropológicos, éticos, estéticos, etc., donde se ha plasmado la complejidad de la existencia humana¹⁶⁸. De hecho, de lo que se trata de cuestionar en Latinoamérica, en la problemática social, es el intento de “copiar” otros modelos filosóficos y de adaptarlos a esta realidad, cuando las circunstancias humanas son diferentes, siendo precisamente lo que cuestiona Fernando Gonzáles Ochoa, y es que no se ha gestado una conciencia propia del quehacer cultural, por ende, en Colombia hay la entrega política al manejo de otras naciones, tal como está sucediendo en las negociaciones actuales del *TLC (Tratado de Libre Comercio)*, donde se cambiará la cultura por el consumo de productos extranjeros.

Pág. 75 - 76.

¹⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 116 - 123.

¹⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 118 - 121.

¿Qué es el hombre? la pregunta de los griegos hace miles de años no ha perdido importancia con la problemática actual e, inclusive, hoy en día se necesita volver a plantear la “condición humana”, porque lo “humano” está cada vez más definido por criterios políticos. Latinoamérica se ve en la urgencia de responder a la problemática del hombre, así como lo hicieron los griegos en su tiempo; la historia de las ideas como lo plantea Leopoldo Zea, tiene la tarea de plantearse la experiencia vital de la realidad. De ello, es como la problemática ontológica cobra importancia en la medida que se investigue y reflexiones sobre los paradigmas que hoy acechan a la humanidad, tales como el fenómeno de la globalización, el TLC, la reelección, las políticas de gobierno en la llamada “seguridad democrática” y otras, que se proponen como “lenguajes totalitarios”, lo “uno”, la búsqueda de sentido de la “verdad” y eso es la continuidad histórica del “*ser*”, que se refleja en la “sumatoria de los dioses sociales”, el fetiche, como lo llama Enrique Dussel.

Las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual, sería difícil pensarlas sino se permite la ruptura “ontológica” en el encuentro metafísico con la otredad, que es la relación *cara a cara* con el prójimo, el otro, el afuera, la exterioridad, en el recibimiento de la “*epifanía del rostro*”, en el que el otro se manifiesta y pone en cuestionamiento “la teatralidad de la existencia”; colocar en el enigma, en la pregunta la forma totalitaria del “*ser*”, la historia de lo *mismo*, es llegar a la incertidumbre de la humanidad. La “teatralidad” en las relaciones de existencia, en la posibilidad del planteamiento filosófico como “De otro modo que ser” , que es el quiebre ontológico de los paradigmas, en los que se haya sumido el hombre actual.

Entre los pensadores latinoamericanos cabe resaltar el influjo de Francisco Romero, una de las personalidades que contribuyó a superar el “aislamiento” del pensar filosófico en el “encuentro” de la diversidad de pensamientos, que es “reconocer” la importancia de otras posturas de investigación, en el interés de problematizar y acercarse a las necesidades humanas (que es el cara a cara como el reconocimiento del otro). Este escritor argentino (1891 - 1960) se preocupó de la proyección de la filosofía, la función que se le está brindando desde la cátedra, en la exigencia de los planes de estudio que en momentos parece seguir un interés solipsista, apartándose de la efectividad de su trabajo; es decir, que los maestros de escuelas han creado pequeños núcleos del saber, donde la filosofía se limita

al encierro de las aulas. De ello, la necesidad de despertar en la labor filosófica el encauce con la cultura, “sospechar de la existencia humana” que lleve a interactuar la teoría con la práctica, el intercambio de saberes, en la producción e incentivación de las vocaciones humanas¹⁶⁹.

Para Francisco Romero, al igual que otros pensadores latinoamericanos, la filosofía no es simplemente el acto de meditación, sino que es el “hacer” de la cultura, el insertar el pensamiento en la complejidad de lo cotidiano, como es el encuentro de propuestas de investigación a través de los foros y otras actividades que se pueden promover en los espacios académicos, de ello, que la filosofía nazca en la escuela, pero para prolongar su escolaridad, que es el “espíritu reflexivo” en la búsqueda de la expresión social. En el planteamiento de Francisco Romero, todo estudio retrospectivo no es la reiteración de una “verdad”, sino la “sorpresa” de encontrar algún detalle novedoso y es lo que permite la profundización de la conciencia histórica, en la preocupación de la problemática actual, con miras a promover la praxis cultural, que es donde el escritor se familiariza con el mundo.

Estas reflexiones filosóficas, permiten problematizar la relación ética *cara a cara* de Emmanuel Levinas, en la posibilidad de “acercarse” y “afectarse” en el encuentro con el otro, en el escenario de la “teatralidad de la existencia”, que es la *epifanía del rostro* (como la carne despellejada - Jonh Woo - cara a cara) en la manifestación de la incertidumbre de la humanidad en el momento actual, lo que lleva a plantear nuevamente las relaciones de existencia; la cual se permite en la reflexión filosófica de la *apariencia ontológica*, que es la problematización del ser en miras de permitir la “deconstrucción” ontológica, en la necesidad de la sospecha de los “dioses sociales”; para transgredir el paradigma del “*ser*” en el que se ocultan los lenguajes de poder de la sociedad actual.

La “apariencia ontológica” es el reconocimiento de la formación del “ser histórico”, asumiendo la unidad de criterios como *mismidad* griega, pero en el enigma que se pregunta por el sentido, la posibilidad de lo “otro” que es enfrentar la “igualdad” de discursos, en la trascendencia “metafísica” como el “cara a cara”; donde la *mismidad* es el encuentro con la otredad, que no siempre se da como “recibimiento”, sino también en la “afección” por el prójimo, que es la problemática de la existencia que afronta la humanidad actual.

¹⁶⁹ Ibíd. Pág. 66 - 74.

Las reflexiones latinoamericanas, a pesar de las divergencias de planteamientos, parecen “encontrarse” en la necesidad y la importancia del pensamiento filosófico “vivo” en América, de aquel que emerge de las circunstancias sociales, del encuentro cultural, en la capacidad de pensar y repensar sobre el hombre, que es también la posibilidad creadora de la filosofía, a través de la fuerza del mito y la simbología que se teje en cada cultura. Enrique Dussel, en la “Filosofía Ética Latinoamericana” le brinda el estatuto ético al “cosmos”, como la fuerza metafísica que se abre responsablemente por el otro que es la praxis humana; un discurso arqueológico que se engendra en el encuentro con el mundo y en el sentido ético es ofrecido al “pobre” para responder por él, de hecho, es la metafísica que nace de su realidad como exigencia de comprometerse en la praxis de liberación, en la modificación de los sistemas culturales, que comienza por descubrir las expresiones reales de cada contexto¹⁷⁰.

La importancia que le brinda Enrique Dussel al “cosmos”, radica en el reconocimiento del absolutamente otro, desplegando del horizonte oscuro del ser, que es la *realidad* de la alteridad en cuanto que se integra a la praxis humana; la meta-física ética, en el más allá de la *identidad del ser (absoluto hegeliano)*, que parte de la realidad entrañada en el otro. Al respecto, cabe hacer la diferenciación entre el discurso “ontológico” que parte del “ser” y el discurso “ético” que parte del más allá del “ser”, en la realidad del otro. De hecho, es la superación del “absoluto del fetiche”, el cual tiene un sistema práctico de dominación como es lo económico en el capitalismo, lo erótico que es el falo y lo pedagógico en la cultura aristocrática, resumidas en la *ideología* o el sistema de totalidad, identificado en el absoluto hegeliano, bajo la funcionalidad que tiene el Estado, para regular la praxis humana¹⁷¹.

El planteamiento de Enrique Dussel, dice que declararse ateo es renunciar al dios del fetiche o al sistema, pero sin confundirse en el ateísmo vulgar que es la voz del oprimido en un discurso nihilista, por ende, implica la relación *cara a cara* con el otro, en la dimensión metafísica que es la Epifanía del rostro, exponerse al otro, al “pobre, la viuda, el huérfano” que metafóricamente es la expresión de la realidad; es el más allá del sistema

¹⁷⁰ DUSSEL, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana V*. Ibíd. Pág. 60 - 63.

¹⁷¹ Ibíd. Pág. 44 - 47.

sumergido en las circunstancias humanas. El otro del que continuamente trata Emmanuel Levinas, es también el “sí mismo” (*el yo*), que igualmente se halla absorbido por el *ser* (recordando en este aspecto a Fernando Gonzales, cuando afirma que “en este contexto colombiano no sólo se desconoce la cultura, sino también al “otro” y “uno mismo”). En este sentido, Enrique Dussel concuerda con Emmanuel Levinas al ubicar al “pobre”, como la inquietud, la pregunta por la realidad humana que se le hace al sistema histórico y en eso consiste, la “arqueológica latinoamericana”, en que el infinito se revela por sus huellas, en la “Epifanía” como el desnudamiento de lo real en el escenario de la “teatralidad de la existencia”. Lo que para Enrique Dussel es la metafísica como la vía para acceder al otro¹⁷².

La propuesta de un “ateísmo crítico” se ha hecho patente en los pensadores latinoamericanos, que es el acceso de liberación del sistema reflejado a través de la iglesia y el Estado; la relación con el otro en la metafísica del cara a cara para llegar a lo real, en la “arqueológica” de un discurso ético que va más allá de la totalidad, que es pensar la praxis humana en el encuentro cultural, como lo plantea Enrique Dussel¹⁷³, y es precisamente donde el “ente” deja de ser un objeto teórico para adquirir realidad humana. La importancia del “cosmos” es descubrir las estructuras culturales, el más allá del ser, que son las condiciones metafísicas, en la “deconstrucción” de la historicidad del ser, para plantearse la praxis de liberación en la génesis del discurso político, que es atender a las cuestiones crítico-metafísicas de la realidad latinoamericana.

La sabiduría en la simbología cultural es parte de la praxis humana, la manifestación de la vida y actividad del hombre en su contexto; es el “*ser como hayá en hebreo*”, diferente al “*ser como esse en latín*” y es la relación con las circunstancias sociales que vive la humanidad; es el acto creador como fecundidad metafísica, que es brindarle expresión al hombre en el más allá del sistema, en el origen (*hebreo = rishit*) que es buscar otras formas de vida. De ello, la posibilidad del *cara a cara* en mostrar que el hombre es metafísicamente distinto, la realidad de la existencia que no puede ser unívoca y es la manifestación del cosmos, desplegado en la teatralidad de la existencia.

¹⁷² *Ibíd.* Pág. 56 - 59.

¹⁷³ *Ibíd.* Pág. 60 - 61.

La “Epifanía del rostro”, como lo plantea Enrique Dussel, es la posibilidad del “materialismo crítico” en América, que es tratar las relaciones de existencia en el “cara a cara” con el otro, es decir, plantear la “mismidad” del sistema en el encuentro con la realidad humana. Hay un culto al imperio, pero ahora se cuestiona la proximidad con la cultura, que es el acto de abrirse a la exterioridad; hoy se vive en una sociedad de consumo, por ejemplo, los juegos de fútbol, que se han convertido en una mercancía, en la “exportación de jugadores”, de ello, que la “arqueológica latinoamericana” consista en mostrar la ceguera al sistema, la cual se tiene por cultura. En este aspecto, cabe analizar lo que acontece con el TLC (Tratado de Libre Comercio), donde se pretende consumir productos extranjeros, desde los programas de televisión, el vestido, los alimentos, los enseres domésticos, etc., en la llamada “cultura civilizada”.

También habría que reflexionar sobre el carácter político de la *ONU (Organización de la Naciones Unidas)*, que a partir de las negociaciones de paz iniciadas en París, en el “Tratado de Versalles” (28 de junio de 1919) tras los sucesos de la I Guerra Mundial, se planteó en la cuestión de resolver los conflictos de guerra, bajo el sentido de organizar la vida internacional. En ese tiempo se la creó como “*Sociedad de Naciones*”, en la iniciativa del presidente de los Estados Unidos **Woodrow Wilson**, y, enseguida la organización (*SDN*) con sede en Ginebra (Suiza) se ocupó de los problemas económicos y la tragedia de los “refugiados”, de millones de personas desplazadas por la guerra, que presentaban enormes demandas a los recursos limitados de Europa Central, Éste y cercano Oriente. El “Tratado de Versalles”, firmado en junio de ese año, impuso estrictas condiciones para el pueblo alemán, como es lógico, los franceses querían garantías para que los alemanes no volvieran a atacarlos y eso planteó los “pagos de compensación”, en multas muy altas para Alemania, por haber causado los daños de la guerra, condiciones que dejaron en grave crisis económica y social, hasta el punto que los alemanes se vieron en la necesidad de vender sus enseres en la calle, hecho que hizo odiar el “Tratado de Versalles”, como se podrán conocer las consecuencias posteriores del nazismo, una de las causas de la II Guerra Mundial.

Este aspecto permite vislumbrar que el planteamiento de la “sociedad de Naciones” tuvo más intereses políticos, desconociéndose en gran parte las condiciones humanas; la

“organización” con su rigurosidad democrática, empeoró la situación social, política, económica de Europa, y de ello, tienen voz propia los acontecimientos que hoy se conocen en las distintas partes del mundo. Europa, en el año 1930, entró en crisis económica general, sin embargo, Estados Unidos se mostró ajeno a la situación, esto facilitó la guerra civil en muchos territorios donde el tratado de la “sociedad de Naciones” era ajena a la realidad. Consecuencias que llevan a la II Guerra Mundial, en la que nuevamente interviene Estados Unidos, “todo se dice, porque una navegación norteamericana fue alcanzada, por ataque sorpresa japonés en el que murieron cientos de personas”, hecho que produjo el lanzamiento de la primera “bomba atómica” sobre Hiroshima y Nagasaki, ciudades japonesas, en agosto de 1945. ¿Se puede decir que hubo reconocimiento de las diferencias humanas en estas acciones?, ¿puede desconocer al otro, en estos acontecimientos que marcan la humanidad?, ¿estaba equivocado Emmanuel Levinas, al plantear la relación ética cara a cara?

La “Sociedad de Naciones” que en 1946, al término de la II Guerra Mundial (con el lanzamiento de la bomba atómica), se conoce como la ONU (Organización de Naciones Unidas), ha buscado en la vida internacional, ganar un poder político, como se muestra la Alemania de postguerras, repartida por las potencias occidentales y entre ellas, Estados Unidos. Se han adoptado estrictas medidas políticas en el desconocimiento de lo humano, desatando desde entonces “la guerra ideológica” en la “cooperación” de trabajo con las potencias mundiales, generando la división de territorios en las llamadas “guerras civiles”, de las que Colombia no es ajena. Hay, por lo tanto, las diferencias humanas y el desconocimiento del otro, como se ve representado en el muro de Berlín, construido en 1961 (cae en 1989) en plena ciudad alemana. Este es el rostro de la humanidad, marcado por la guerra en el desconocimiento del otro, el cara a cara que se ha dado como enfrentamiento (**Jhon Woo - cara a cara**) y negación del otro, hasta el punto de su posible aniquilamiento. ¿Cómo interpretar el papel de la ONU, frente a las represalias tomadas con Irak y Afganistán? ¿puede justificarse la pérdida de vidas humanas en la persecución de George W. Bush a Osama Ben Laden y Saddam Hussein, por el supuesto de que tienen armas de destrucción masiva? ¿qué se esconde detrás de la estrategia democrática de

Estados Unidos, promulgada posteriormente por el gobierno colombiano? ¿qué hay de fondo en el proceso de paz que se adelanta en muchos territorios del mundo?

En las reflexiones latinoamericanas, Enrique Dussel plantea, que se debe proponer la transformación del paradigma, “la política de lo real” en la “arqueológica” que se preocupe por los problemas humanos y es, entre otras, la “deconstrucción” del sistema para conocer la raíz y hacer posible la transformación humana. El “Rostro” que es una constante en las reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas, es retomado por Enrique Dussel, para dirigirse al prójimo (*hebreo = pué = persona*), en la epifanía del dios alterativo o creador, que nace de las circunstancias reales en el rostro humano como “el pobre, la viuda, el huérfano” que son exteriores al sistema, lo otro, y, por ende, su acogida es encontrarse *cara a cara* con la incertidumbre de la existencia¹⁷⁴. Es el “dios ateo” que renuncia al sistema para darle expresión al hombre en su cultura.

“La posibilidad del cara a cara en las relaciones de existencia, en el pensamiento filosófico actual” se hace mucho más evidente en la reflexión de Jacques Derrida, sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas, en el que trata de una manera filosófica el problema del desplazamiento en el mundo, del exiliado, inmigrado y se podría decir, del “extraditado”, en el “declive del Estado nación”¹⁷⁵. Jacques Derrida plantea que el pensar filosófico debe ser capaz de transgredir la anterioridad absoluta, a partir del cara a cara, como el interrogante que se hace a la estructura de la existencia. De hecho, la propuesta derridiana trata sobre la “*esancia*” muy diferente a la “*esencia*”, como lo habían planteado los griegos, y es para el filósofo la perforación de la palabra misma, en la posibilidad de darle un lenguaje nuevo, en relación con su significado antiguo; es la acogida del rostro, la hospitalidad como apertura ética, en la separación de lo absoluto para abrirse en la relación con el otro.

Respecto al paradigma político, Jacques Derrida plantea la “deconstrucción” del mismo, como el más allá del absoluto hegeliano, que es permitirle a la “ipseidad” la acogida del otro, encontrarse *cara a cara* con la realidad que le compete, que es la manifestación de la *epifanía del rostro* en la teatralidad de la existencia. La metafísica es el

¹⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 130 - 133.

¹⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas, palabra de acogida*. *Ibíd.* Pág. 97 - 98.

planteamiento ético que se le hace a la estructura política, en la confrontación de las singularidades en el *cara a cara* (**Jhon Woo** - *cara a cara*), en la necesidad de la acogida del otro. De ahí, el problema de la actualidad política y es el “sentirse extranjero en su propio país”¹⁷⁶, el desplazamiento en una sociedad que se vive sin lenguaje; donde no se reconocen las diferencias humanas y, de hecho, la hospitalidad de Emmanuel Levinas cuestiona los lugares sin rostro de la política, la separación de lo otro, el desconocimiento de la alteridad que es la realidad humana.

Por lo tanto, los “procesos de paz” que se han tratado en muchos lugares del mundo, no han dado resultado, porque se ha convertido en un simple juego político, y esa es una realidad, que se hace difícil entenderla en el contexto colombiano; la “paz” es el juego entre las fuerzas armadas y el Estado, pero en la propuesta levinasiana, es algo que desborda el carácter político; es lo “escatológico” de la realidad humana, y es aquello que se cuestiona fuertemente en el “cara a cara”, ¿se es capaz de brindarle hospitalidad al otro, así sea un asesino? ¿se puede reconocer las diferencias humanas en un proceso de paz? ¿es posible acoger la epifanía del rostro, como la cara despellejada en el que el otro se manifiesta? Al parecer los procesos de paz son la xenofobia, el miedo por el otro, en el que continuamente se trata de absorber al prójimo en la unidad o ipseidad griega (*sí mismo = yo*) que es la del Estado.

La huella del rostro es la “visitación” (la visita imprevista, inesperada, temida) que es la presencia del otro, es el cara a cara que perturba la unidad del ser, y de hecho, es el enfrentamiento entre singularidades; como es la historia de la humanidad que parece estar marcada por “fronteras” (cabe mirar los hechos entre Israel y Palestina, marcadas por la guerra, la aniquilación del otro, el desplazamiento, el exilio, etc.) en el desenlace de la crueldad y miseria humana. El “Talmud”, como lo plantea Emmanuel Levinas, es “la mirada de lo humano e inhumano”, “el declive del Estado nación”, la teatralidad de la existencia, la incertidumbre del hombre que se vive en los diferentes lugares del mundo.

El desconocimiento del otro, como se puede apreciar, es algo que ha trascendido en la humanidad; hoy en día, no se brinda asilo sino exilio (hasta extradición), de ello, la necesidad como lo plantean Jacques Derrida y Emmanuel Levinas, en el cuestionar la

¹⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 62.

apertura política, para el reconocimiento de las diferencias en la “epifanía del rostro” (la “paz”, para Emmanuel Levinas, es la epifanía del rostro; mientras no se acoja al “otro” en su epifanía o visitación, no podrá haber paz). Lo político es algo que trasciende su concepto, es el infinito (*lo otro*) que se desplaza al género humano como su posible acogida. De hecho, la propuesta levinasiana es la necesidad de responder a la crisis humana que se vive alrededor del mundo; el dios que evoca el filósofo es la expresión del prójimo, del hombre en la incertidumbre de su existencia (*dios con rostro humano, la torá en la preocupación por el prójimo*)¹⁷⁷.

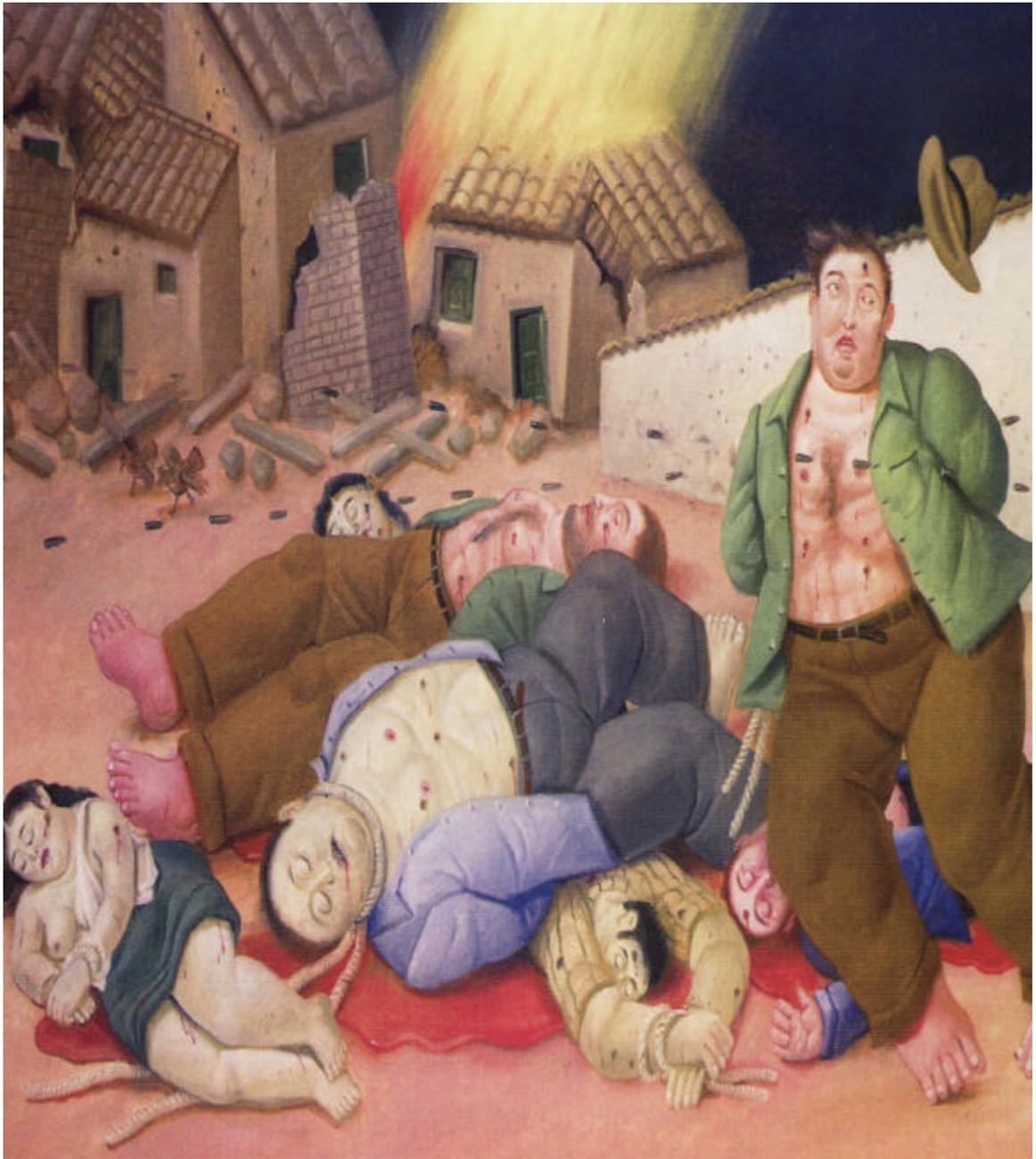
“La posibilidad del cara a cara en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual” es la reflexión filosófica en el encuentro de pensamientos, el análisis crítico frente a los problemas filosóficos, históricos, en el ámbito ontológico, para plantearlos en las condiciones culturales y humanas de la actualidad; es el intento de comprender la complejidad humana, aproximándose desde algunas de las problemáticas que han golpeado la existencia histórica, siendo posible, de esta manera que los planteamientos filosóficos se encuentren con la realidad de contextos, la teatralidad de la existencia en la problematización de las condiciones de vida. La reflexión ontológica en el cuestionamiento de los fenómenos que han definido la existencia, que es el análisis crítico de la historia del “ser” como la herencia de pensamiento en la actualidad; el cara a cara que parte de la tentativa de Emmanuel Levinas, para reflexionar la existencia humana en el reconocimiento de la otredad, en la incertidumbre de la existencia que ha enmarcado los diferentes contextos.

“Siempre he sido feliz en esos lugares antisociales, donde el peligro tiene un aroma seductor, y el hombre es sólo hombre con toda su miseria y su grandeza... lo poco que sé de la vida, lo aprendido en esos arrabales donde la oscuridad atrae la aventura y la violencia se acuesta con el amor y la inocencia con el crimen; una vez más descubrí que lo único hermoso y auténtico que tiene una ciudad, es su pueblo, el pueblo como tumulto humano vital, generoso, mágico, instintivo”.

Eduardo Galeano (Las venas abiertas de América Latina).

¹⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 151 - 155.

“Pensar es despertar al mundo, vivir la filosofía”. El texto del “filósofo” es un texto compulsivo en su literatura, es la mirada del artista que conjuga la acción y la reflexión, como el acto de escritura, es la posibilidad del develamiento del autor en la lectura de la humanidad; la filosofía como el drama que causa la realidad, la “angustia”, la “náusea” de vivir en sociedad, es el “*cara a cara*” que se entreteje en la problemática de la existencia, cuestionando los diferentes paradigmas en la sombra de sus “lenguajes totalitarios”; por ende, es el planteamiento de la “praxis cultural”, a través del encuentro de pensamientos en las necesidades humanas, que implica el conocimiento del desarrollo del ser histórico, en la posibilidad de “deconstruir” el “discurso” para plantearse la realidad actual.



Masacre en Colombia, 2000. Óleo sobre lienzo, 129 x 192 cm. (Botero). La posibilidad del “*Cara-a-Cara*” en la epifanía del rostro que causa la humanidad, en el encuentro con la realidad actual.

CONCLUSIONES

La investigación crítico-analítica en su estrategia metodológica bibliográfica, ha asumido la necesidad de comprender la apariencia ontológica, desde las relaciones de existencia en el pensamiento occidental, que es el plano filosófico-histórico en que se desenvuelve la problemática del “ser”, de ello se plantea la importancia de la reflexión filosófica de Emmanuel Levinas en la apertura ética cara a cara, que es la posibilidad de la apariencia como aquello que muestra la realidad del hombre.

El análisis de investigación se remite en este sentido, a cuestionar y a estudiar las partes indispensables, que le permiten determinar el carácter problemático del fundamento ontológico, que es entre otras, la apariencia asumida desde la concepción griega como aquello que no corresponde a la “verdadera realidad” y es lo que se entiende por “apariencia ontológica”; pero en el pensamiento levinasiano se propone la tentativa o el intento de experimentar la ruptura ontológica, como la posibilidad del encuentro metafísico con el “otro” que es la manifestación de la apariencia en su espacio ético, siendo la enigmática de la realidad en la existencia humana, como una reflexión actual.

De este modo, la investigación filosófica parte de las relaciones de existencia en el pensamiento ontológico occidental, para desestructurar la problemática del ser en el planteamiento ético de Emmanuel Levinas, que es la relación metafísica cara a cara en la preocupación de la existencia del “otro”; como la inquietud que se le plantea a la “teoría del ser”, reclamándole la urgencia de la acogida ética en el cara a cara, que es donde se manifiesta la humanidad entrañada en la sombra de la existencia histórica, determinada por el ser como apariencia ontológica y la cual se hace indispensable problematizar en la trama del ser mismo, como necesidad filosófica de reconocer la existencia en la otredad.

Por lo tanto, para el enriquecimiento filosófico de la investigación, se ha desarrollado la reflexión ontológica en el análisis crítico de tres momentos importantes, con el fin de problematizar y determinar la propuesta en cuestión. Señalando de esta manera, la

importancia que tiene para la humanidad la reflexión filosófica por el ser, en la medida que se ve inscrita en las circunstancias históricas que han problematizado la humanidad entera.

En el primer momento se ha analizado la problemática en torno a la apariencia ontológica, haciendo un estudio en el plano filosófico-histórico, tomando en referencia a Emmanuel Levinas como el cuestionamiento por la existencia humana, para así situar la estructura o la problemática que suscita la investigación al referirse a la “apariencia”, en la que es la pregunta por la existencia, es decir, se ha determinado o se ha hecho explícita la primera parte de la propuesta de estudio que es “*De la apariencia ontológica...*”.

Se ha tomado de inicio la problematización de la “*apariencia*” en la necesidad filosófica de reconocer la existencia humana implícita en la reflexión ontológica, de la cual se han ocupado los diversos filósofos a lo largo de la historia de la humanidad. La “*apariencia*” como tal, se ubica en la encrucijada de la realidad del hombre, por un lado en la tendencia clásica en aquello que no corresponde a la verdadera realidad, es el no-ser para Parménides, de la cual se desprende el hilo conductor del problema ontológico; pero en los filósofos contemporáneos, cabe nombrar a Sartre a diferencia de Levinas, se señala en la apariencia una nueva dimensión y es la necesidad para la existencia humana, en la medida que es lo actuante, lo viviente, lo que se revela en la reflexión por la existencia y es la otredad con “rostro humano”.

La “*apariencia ontológica*” se asume de este modo como aquello que está determinado por el “ser”, la “huella”, del otro, absorbida por la dialéctica ontológica, por ende, la realidad humana parece estar inscrita en la pregunta por el “ser”, en la búsqueda de “sentido” o el paradigma en que se asume la unidad de criterios, donde lo “otro” se halla expresado por el “mismo” (*ipse = yo*) que es el ser parmenidiano. De hecho, el pensamiento griego se identifica con la razón, el camino del logos que conduce a la explicación del ser, que es la “determinación de la racionalidad de la realidad” y “la apariencia” como tal, se ve desplazada como el engaño del “otro” mundo.

En el pensamiento clásico con Sócrates, Platón y Aristóteles se asume la concepción del “ser” parmenidiano en la posibilidad de dos mundos; por un lado, el “mundo suprasensible” como lo llama Platón, en que se coloca el mundo de las ideas o del “ser verdadero”, que es la razón en su “realidad perfecta”; mientras que en el “mundo sensible”

se ubica la realidad terrenal, el “mundo de las apariencias”, lo otro, que según Platón debe ser superado para alcanzar el “mundo verdadero”. Sócrates desde la mayéutica a través de las preguntas a su interlocutor, se preocupó de encontrar la base del conocimiento, la búsqueda de la “verdad” como guía divina. Mientras que en Aristóteles centra el interés de estudiar la existencia, como el principio de la cual parten todas las ciencias y de la cual ninguna se ha ocupado de la cuestión en común; el filósofo parte del “ser”, lo que existe y se manifiesta de múltiples maneras que son los entes. Es la “filosofía primera” que se centra en la existencia o el “ser” en su mundo físico, entendido como “substancia” (la causa del ser) en la base, la forma, la unidad, etc., que es lo que define al hombre (ente). Aristóteles reflexiona ampliamente sobre el “ente en cuanto ente” y dirige su análisis óntico para explicar la realidad superior que éste tiene y es el “ser” como existencia, o la realidad del ente que tiende a su perfección, y es la “metafísica” catalogada posteriormente por Andrónico de Rodas.

El interés de la investigación hasta este punto es el de mostrar como la “huella” de la apariencia, la expresión del “otro” se halla determinada en la significación ontológica o en lo que se ha denominado “en las sombras intempestivas heredadas del ser”, que es el interés de los filósofos griegos en reflexionar sobre el ser en la unidad de la “razón”. La “apariencia” de este modo, se ubica en la encrucijada de la reflexión ontológica, es la inquietud, la incógnita que persigue el estudio de la historia del pensamiento occidental.

En la filosofía medieval se planteó lo que es la reflexión ontológica en el contenido de la fe, partiendo de la necesidad de invertir los papeles, en que sea el hombre el que determina a dios y no al contrario, por ello se propuso el estudio de: “Dios oculto ante la mirada del hombre”. San Agustín y Santo Tomás son los pensadores medievales, en los que se hace factible aproximarse a la reflexión ontológica orientada en la fe, que es la perspectiva del cristianismo en señalar a “Dios” como la realidad del “ser”. Este “paradigma” es lo que permite a los pensadores de la época, determinar la existencia humana en la doctrina preestablecida del cristianismo y es el “dios creador de todo” al cual “debe” rendirle “culto” el pensamiento humano.

La característica de invertir los términos en el estudio del pensamiento medieval, responde a la necesidad de asumir la “apariencia” con “rostro humano”, como lo plantea

Emmanuel Levinas y, de hecho, “dios” ya no es el altísimo a quien hay que rendirle culto, sino que es la “expresión humana del otro”, la realidad del prójimo o la alteridad que se manifiesta en la apariencia. San Agustín expone la “teoría del iluminismo” que es la conversión del pensamiento de Platón a la doctrina cristiana; para él, la mente humana no es más que un reflejo de lo que viene de “dios” y de hecho, la realidad del “ser” es el “mundo de la verdad” (*Dios*), y la existencia del hombre viene a ser una copia de “dios”. Aquí, se puede vislumbrar una vez más, lo que es la “huella” de la apariencia con significación ontológica.

En Santo Tomás no es más que una réplica del planteamiento teológico de San Agustín, afirmando la ortodoxia católica desde las reflexiones filosóficas de Aristóteles; para él, prevalece la “autoridad de la fe” sustentada en un análisis riguroso de la razón con fundamento teológico, donde la metafísica se dirige a comprender la realidad humana en la expresión de la imagen de “dios”. Por ende, la reflexión ontológica medieval está encaminada a encontrar en “dios” la esencia que es el ser y el hombre es un simple reflejo de la “realidad divina”; pero en la propuesta levinasiana cabe la posibilidad de pensar a “dios”, como algo que manifiesta las entrañas ocultas del hombre y es la “Epifanía del rostro” en que se revela la apariencia como otredad.

El cuestionamiento por la existencia encuentra una gran problemática humana, en el desarrollo desenfrenado del racionalismo en la época, la cual se ha asumido en la investigación desde: “la esencia perdida de los pasos de la apariencia”. La otredad se ve negada por la “autenticidad de la razón” y es René Descartes, uno de los filósofos que niega la realidad de la “apariencia”, considerándola engañosa para el pensar humano, para él, sólo “el pensar es firme” y lo consigna en el *cogito*: “*pienso, luego existo*”. La arquitectónica de la razón absorbe de este modo la posibilidad de existencia en la “apariencia”, Immanuel Kant en el criticismo reafirma una vez más la “razón”, para él la metafísica es un saber puro y racional del ente en general, es la ciencia de los “juicios sintéticos a priori”, como es el propósito de la “crítica de la razón pura” y es el conocimiento científico de la filosofía, que conduce a la humanidad a resolver el fundamento de la síntesis a priori.

Pero la “esencia” sigue siendo esquiva a la “realidad de la apariencia” (*otredad*), en el desenvolvimiento que adquiere para la humanidad el idealismo alemán; G. W. Hegel es uno de los filósofos influyentes en este aspecto, desde la reflexión filosófica que propone en el “espíritu absoluto”, como la necesidad de llegar a la figura del sistema científico, al saber totalitario, en la dialéctica del ser (tesis, antítesis, síntesis) que es la lógica de un logos como ente, la marcha antagónica que tiene el propósito en la “fenomenología del espíritu”, para llegar al “ser como absoluto”, que es la pura indeterminación y vaciedad y eso es la “esencia”, del “panteísmo”, (creencia de que Dios es el universo) como del modo de entender la realidad humana. El ser en el pensamiento hegeliano excluye la otredad, es la “unidad” que en su devenir expresa la finitud de los entes, como momentos parciales del “absoluto”; es decir que la lógica en su dialéctica es la “verdadera ontología”, que entre otras es el “sistema de la razón”, como el reino del puro pensamiento, lo “otro”, asumido en el “sí mismo” en el carácter determinado del “absoluto”, por ende, el “espíritu” hegeliano es “mismidad”, “el ser para sí” en la conciencia que llega al “absoluto”; la “idea” como “unidad” en el momento determinante de la realidad.

El idealismo, de este modo reduce la realidad del mundo exterior a las representaciones que de él se forma el sujeto, subordinando la existencia a la idea. “El pensar y el ser son una y la misma cosa”, lo afirma Hegel, recordando a Parménides, para designar que la familia, la sociedad y el Estado son momentos de la “idea”, o del “absoluto”, pero el Estado como realidad orgánica de las anteriores. En Hegel, la realidad objetiva y ontológica, es el “Estado” en su forma plena del “espíritu absoluto” o es el “sistema” que determina la existencia de la humanidad; *“todo lo real es racional y todo lo racional es real”*, es el plan “divino” y dialéctico, en el que Hegel asume la historia humana en la “razón” como la realización del “absoluto”. El énfasis que se hace en el idealismo hegeliano corresponde a la necesidad de sustentar el “paradigma” que tiene determinadas las relaciones de existencia en la actualidad, como lo es el “sistema capitalista”, en el desconocimiento de la otredad.

El pensamiento de Karl Marx orienta la concepción ontológica al materialismo, “la materia es lo existente y constituye la realidad fundamental”, perspectiva que cuestiona a la humanidad desde diferentes ámbitos importantes como son: lo económico, histórico,

político, sociológico, ético, filosófico, etc., que son la problemática que afronta la realidad humana. El filósofo se preocupa desde esta perspectiva, por lo concreto de la historia y del hombre, abandonando el idealismo para ir a la realidad en el análisis de los fenómenos sociales, con el fin de promover la transformación de la praxis humana, que es llegar a las condiciones de vida para descubrir al hombre como humano; que, entre otras, es una de las aportaciones indispensables en el análisis crítico de la problemática en la apariencia ontológica.

En las corrientes contemporáneas como son la fenomenológica y el existencialismo, se asume críticamente el problema ontológico de la humanidad, se profundiza en la concepción de lo humano en lo que es la crisis de eticidad de las ciencias modernas. Edmund Husserl desde la fenomenología cuestiona fuertemente los paradigmas del “positivismo” y las tendencias del “sicologismo” que pretende acaparar la realidad humana, la *epojé* es la “puesta entre paréntesis” de las actitudes naturales frente al mundo objetivo, de las creencias en la realidad del mundo, los juicios existenciales, etc., para volver a las cosas mismas, a las vivencias inmanentes de la conciencia, que es comprender al hombre en su existencia, en la necesidad de llegar a la realidad histórica con sentido crítico.

La concepción ontológica de Martín Heidegger desata una de las polémicas más grandes en el pensamiento contemporáneo, y es el horizonte que se persigue en la “comprensión del ser del ente”. Heidegger desarrolla su investigación en lo que es la realidad del ser como el “condicionante” de la existencia del ente y es el carácter de la esencia en la pregunta que se hace la humanidad, a través del desenvolvimiento de la metafísica, según como lo percibe el filósofo. El hombre como ser racional y ente finito, se halla en la comprensión del ser y como tal se encuentra en el mundo, encaminado a la interpretación de la existencia humana, que es el ser-ahí, en situación (Dasein), caracterizado por estar inscrito en la revelación del ser. Planteamiento filosófico que reafirma una vez más el carácter “absoluto de la esencia” en la determinación de la apariencia (otredad).

La problematización de la “significación ontológica” vuelve a cobrar importancia, en el planteamiento filosófico de Jean Paul Sartre; la “apariencia” se vislumbra en una

nueva dimensión que es ser la afirmación de la existencia humana; es lo actuante, lo viviente y es lo que se revela o manifiesta, muy similar a lo que ocurre con la esencia. El filósofo existencialista francés rechaza los planteamientos idealistas y fenomenológicos de la conciencia, para plantear la existencia del hombre “arrojado en el mundo”, un “yo” no como habitante del pensamiento, sino como el hacerse de la realidad humana, la angustia, la náusea de vivir este mundo en que la esencia se tiñe del obrar humano, por ende, para Jean Paul Sartre, la filosofía debe realizarse en el mundo, en las circunstancias para recorrer los terrenos incultos del hombre, y eso es lo que causa la metafísica, un mundo de posibilidades en el que el hombre es dueño de su ser.

De ello, el análisis crítico de la apariencia ontológica se asume en la reflexión filosófica de Emmanuel Levinas en el cara a cara, como el cuestionamiento por el fundamento ético ante la estructura histórica en el referente ontológico, para indagar por las relaciones de existencia en el reconocimiento de la otredad que es la manifestación de la apariencia, en la revelación de las extrañezas éticas de la realidad humana, el prójimo, que conduce a un replanteamiento o la superación del pensar ontológico; en la “deconstrucción” de los lenguajes totalitarios para plantearse el “De otro modo que ser” en el encuentro con el “otro”.

En el segundo momento que atraviesa la investigación, se ha planteado la relación ética cara a cara de Emmanuel Levinas, como el punto de encuentro de la apariencia ontológica, en la que se hace posible la manifestación del ser con rostro humano o la existencia de la otredad, por ende, es la referencia de estudio ante el cuestionamiento ético cara a cara, como la posibilidad de investigar la realidad humana, para situarse en las circunstancias históricas que han determinado la humanidad, y que se hace necesario “deconstruirlas” para plantearse el momento actual, siendo la respuesta implícita a la segunda parte de la propuesta de estudio que es “... *Al cara a cara de Emmanuel Levinas*”.

El encuentro ético con el “otro” en la manifestación de la apariencia se hace factible, en la ruptura ontológica de la “ipseidad” en su “mismidad”, para abrirse éticamente en la acogida del prójimo en su manifestación de la “Epifanía del rostro”, que es la apariencia en el cuestionamiento del referente ontológico. La reflexión talmúdica de Emmanuel Levinas permite encontrar en la “ipseidad” el reconocimiento de las huellas

éticas que conducen a la otredad; este hecho, permite el desmontaje de la tradición filosófica de occidente para plantearse el “De otro modo que ser”, en el que se puede reconocer la profunda crisis humana a causa de las “herejías”, que se han hecho patentes en el pensamiento filosófico.

El planteamiento de Emmanuel Levinas en el cara a cara, permite “deshacer” el concepto del “ser” que ha dominado con absoluta referencia el pensamiento humano, como es la “ontoteología”, que consiste en entender al “ser”, en el fundamento del “ente”; de ello se trata, de transgredir la ontología por la ética en que se pueda problematizar la realidad del hombre. Mirar la “otra cara” en que la “ipseidad” es el develamiento del drama de la esencia, es la apertura ética de la subjetividad en el recibimiento del rostro del “otro” que es la apariencia, por ende, es trascender al infinito de Emmanuel Levinas como el estallido de la significación ontológica, en el que el “rostro de dios” es la manifestación de las extrañezas del hombre.

La “Epifanía del rostro” es aquello que pone en tela de juicio la totalidad de la existencia, siendo la aproximación ética en el develamiento de las circunstancias históricas que han marcado la humanidad, como son los acontecimientos de las guerras mundiales. El planteamiento de Emmanuel Levinas apunta a la acogida del “otro”, que es arrancar la “ipseidad” de la “esencia”, en la apertura del sistema que exige responder por el prójimo, es la “desnudez”, la “piel desprotegida” con expresión humana; el más allá de la esencia, en la “des-articulación” ontológica, en la apertura del “otro” como el estallido de la modernidad intelectual.

El “cara a cara” en la relación ética de Emmanuel Levinas, está referido al reconocimiento del “otro hombre” como ruptura ontológica; es aquello que devela el tejido literario del que está marcada la humanidad, abriendo la brecha en el “ego” como posibilidad de alteridad, que es la relación de vecindad “de frente y de cara” con el prójimo, en el acercamiento a la existencia, para “diseminar” (dispersar) el discurso ontológico, en el cuestionamiento ético “cara a cara” con el hombre que, entre otras, es la posibilidad de la filosofía para entrar en diálogo con el “otro”, en el encuentro de pensamientos que es problematizar la “condición humana”.

El tercer momento planteado en la investigación, es la reflexión desde el sentido ontológico como el reconocimiento de la exterioridad propuesto por Emmanuel Levinas en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual. Es decir, el análisis crítico-analítico que parte del estudio ontológico para pensar por un momento en la problemática actual, relacionando directamente la propuesta de estudio en su conjunto, en la perspectiva de problematizar el fundamento de la filosofía con la complejidad de la existencia humana.

La “teatralidad de la existencia” se asume críticamente en la relación ética cara a cara de Emmanuel Levinas, que es plantear la incertidumbre de la existencia humana como el “rostro despellejado a carne viva enrojecida”, que abre una grieta en la eticidad de reconocer al “otro” en su realidad. La problemática de la existencia muestra que no es tan sencillo acoger al prójimo, y de hecho, ocupar el lugar del otro es la incertidumbre, la angustia existencial para volver a la “ipseidad” (*yo*) en la identidad humana; es decir, que las relaciones de existencia en el encuentro cara a cara, pone en cuestionamiento no sólo el fundamento ontológico, sino, además la experiencia metafísica de hallarse en la otredad.

La incertidumbre de la existencia brinda la posibilidad de “deconstruir” la noción de lo humano, como la forma de acceder al hombre en el encuentro liminal con el “otro”, la manifestación del rostro pone en juego las relaciones de existencia, en la necesidad urgente de problematizar el referente ontológico como la investigación actual. En este sentido, Enrique Dussel en la “Arqueológica Latinoamericana”, reflexiona sobre la procedencia de la “totalidad” en el “misticismo” del pensar cultural, para plantear la metafísica de la “praxis humana” en el acercamiento ético con la realidad de contextos, que es aproximar la reflexión filosófica en la articulación con los procesos reales.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas en el cara a cara, plantea la relación de contextos, en la problematización que es estar “de frente y de cara” con la realidad, donde se refleja la incertidumbre de la existencia humana, que no se da siempre como recibimiento sino también en la “afección” por el otro, pero, que es el cuestionamiento filosófico que permite “deconstruir” la tradición ontológica de occidente, en la perspectiva de plantear concretamente las relaciones de existencia en la actualidad, haciendo la valoración consecuente de la misma, que permita impulsar los procesos investigativos e

interculturales de las formas de pensamiento, donde se equilibre la teoría con la praxis filosófica.

De hecho, se vislumbra la importancia de investigar los planteamientos filosóficos en el encuentro de la diversidad de pensamientos, en el acontecer o que hacer cotidiano, que es despertar las vocaciones humanas en el encauce cultural, como la posibilidad del cara a cara en las relaciones de existencia en el pensamiento filosófico actual. Que es el pensar en el acto compulsivo de escritura no sólo de textos, sino también de contextos, en el que hacer filosófico comprendido en la incertidumbre de la realidad humana.

Como se puede apreciar, los alcances bibliográficos de la investigación permiten plantear la necesidad y la importancia que tiene para la humanidad el acercar las propuestas filosóficas a la realidad de contextos, a la “teatralidad de la existencia” que es donde se produce el que hacer filosófico, “la filosofía con espíritu y expresión humana”. La investigación filosófica reclama importancia de los espacios educativos, en la medida que se pueda involucrar el ejercicio filosófico en cualquiera de sus ámbitos, sean éticos, cosmológicos, metafísicos, antropológicos, epistemológicos, estéticos, etc., en el análisis crítico de la problemática humana, que es la lectura de contextos a partir del manejo flexible de las teorías.

El carácter problemático del fundamento ontológico trabajado en la investigación, permite proponer el estudio filosófico en el mundo social y humano, que es empaparse de la problemática cultural, fortaleciendo las vocaciones humanas que permitan la transformación de la misma. El marco de pensamientos filosóficos no podrían entenderse como textos “abstractos” y aislados de la realidad, sino que se ve la necesidad de profundizar las propuestas teóricas, en el conocimiento de su surgimiento; que a la vez, permita la aproximación de pensamientos a la problemática actual.

La reflexión filosófica de Emmanuel Levinas en el “cara a cara” permite vislumbrar la importancia que tiene la filosofía en el análisis crítico de la humanidad, la flexibilidad para traer el marco epistemológico histórico de pensamientos, en la atención de problemáticas puntuales del que hacer cultural. Que es la dinámica de pensamientos en la praxis humana, a través de la expresión intelectual y social de la filosofía, como es la incentivación literaria a través del cuento, el teatro, la pintura, la música, la danza y otras

actividades lúdicas en los encuentros de pensamientos, que permiten un mayor acercamiento no sólo con las propuestas filosóficas, sino también con la realidad de contextos; dinámica que se considera oportuna en los espacios educativos.

La filosofía también es literatura y más aún es el que hacer humano en la realidad social, es el compromiso ético entre el pensar y el vivir, “es el texto abierto al diálogo con el otro”, es la escritura desgarrada que se teje y desteje en la expresión cultural, por ende, la filosofía es aquello que se inserta en el pensar latinoamericano, no sólo a través de lo indígena, sino también desde el caos de lo urbano y más aún, es la expresión humana donde se cuentan historias en la diversidad de realidades, sin importar las condiciones y diferencias humanas.

El encuentro metafísico con el “otro” en la “teatralidad de la existencia” como apariencia, lleva a desestructurar el carácter absoluto del ser, que implica en el ejercicio docente, desprenderse del marco “abstracto” y “aislado” de la filosofía, en que han decaído algunos programas educativos; para fomentar el espíritu investigativo de la misma, en la lecto-escritura de los diferentes filósofos, tanto en el proceso histórico y actual como posibilidad humana. Que es permitirle al estudiante pensar y expresar la realidad, donde interactúa la teoría con la práctica en el acercamiento de los problemas humanos, con miras a promover la investigación en el desarrollo de aptitudes y vocaciones que se involucren en la praxis social.

La “Epifanía del rostro” es aquello que devela la realidad de contextos, los lugares de encuentro entre el pensamiento y el hombre, que es la apertura filosófica en el fortalecimiento del imaginario social, la formación humana del estudiante, en la capacidad de analizar los surgimientos de “sentidos de vida”, la función del que hacer cotidiano, donde los contenidos de filosofía sean asequibles a la realidad, que es darle el espacio a la creatividad y producción intelectual, la capacidad de pensar más allá de la linealidad, para proponer mundos más humanos.

Por ende, la investigación filosófica es aquella que nace de la reflexión teórica en la flexibilidad interpretativa de la realidad concreta, que va más allá del análisis-reflexión, para promover la praxis humana, en el encuentro ético de la apariencia “cara a cara” con la otredad.

INDICE DE FOTOGRAFIAS

- La significación ontológica en la absorción de la huella del otro hombre, la mirada del ser y enigmática sombra del sombrero. Tomada de la revista “Diners”, marzo del 2003. Pág. 72.

- El frontal de Santa Margarita siglo XII, procedente de una Ermita de Torelló del museo episcopal de Vich, constituye una muestra de la finalidad docente y religiosa de la pintura y de la escultura en aquella época. Tomada de la Enciclopedia Temática Planeta, Pág 30.

- Ruptura Ontológica de la ipseidad en el encuentro ético de la otredad, Dios con rostro humano. Obra de Juan Antonio Roda, revista “Credencial”, julio de 2003.

- Un excombatiente mutilado mendiga en la calle, Cuadro de 1920 del artista Alemán Otto Dix. El expresionismo ahondaba en la tensión emocional de los individuos y transmitía el perturbado estado de ánimo de Europa después de la primera guerra mundial. Tomada de la “Historia Universal Ilustrada”, pág 44.

- El rostro de la humanidad en la incertidumbre que causa la teatralidad de la existencia, como relación ética cara a cara. Frida Kahlo, 1949, autorretrato. Tomada de la revista “Diners”, marzo de 2003. Pág 52

- Bush bajo la sombra de Jesús y Saddam Hussein besando el Corán, todo por la guerra. El quiebre onto-teológico de la sombra de Dios. Tomada de la revista “Diners”, abril de 2003. Pág 29

- Dos soldados de la coalición de Estados Unidos y Gran Bretaña frente a dos iraquíes en una trinchera, muertos y con la bandera blanca de rendición también derrotada, es la escena que simboliza el horror de la guerra. La continua des humanización que se vive en la realidad actual. Tomada de la revista “Diners”, abril de 2003. Pág 26.

- Masacre en Colombia, 2000. Óleo sobre lienzo, 129 x 192 cm. (Botero). La posibilidad del “*Cara-a-Cara*” en la epifanía del rostro que causa la humanidad, en el encuentro con la realidad actual. Tomada de la revista “Diners”, febrero del 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTIN, San. Confesiones. Madrid, Alianza, 1998. 426 p.
- _____ . La ciudad de Dios. Barcelona,. Alma Mater, 1958. 192 p.
- ANTHROPOS, revista. Emmanuel Levinas. Un compromiso con la otredad. No. 176. Enero-Febrero 1998. 95 p.
- ARGOTE MARQUINEZ, Germán. (Compilador). ¿Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana? Bogotá. El Buho, 1984. 149 p.
- ARISTÓTELES. Metafísica. Bogotá, Universales, 1992. 363 p.
- DERRIDÁ, Jacques. La Escritura y la Diferencia. Barcelona, Anthropos, 1989. 413 p.
- _____ . Adiós a Emmanuel Levinas. Madrid, Trotta, 1998. 155 p.
- DESCARTES, René. El Discurso del Método. Madrid Alianza, 1983. 173 p.
- _____ . Meditaciones Metafísica. Madrid, Ed. Aguilar, 1961. 129 p.
- DOMINGUEZ REY, Antonio. La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poiesis. Madrid. Trotta, 1997. 421 p.
- DUSSEL , Enrique. Filosofía Ética Latinoamericana V. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980. 175 p.
- ENGELS, Federico. Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico. Moscú, Progreso, 1978. 80 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia de la Lógica. Buenos Aires, Solar, 1982. LV 498 p.
- _____ . Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. México. Porrúa, 1980. 314 p.
- _____ . Fenomenología del Espíritu. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. 483 p.
- HEIDEGGER, Martin. Carta sobre el Humanismo. Madrid. Alianza, 2000. 91 p.
- _____ . El ser y el tiempo. México, Fondo de Cultura Económica, 1971. 478 p.
- HUSSERL, Edmund. Investigaciones Lógicas. Madrid. Alianza, 1982. 382 p. (I.V.).
- KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Madrid. Alfaguara, 1983. 694 p.

- LENIN, V. I. V.; MARX, Carlos. Breve esbozo bibliográfico, con una exposición del marxismo. Moscú, 1918. 47 p.
- LEVINAS, Emmanuel. De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca. Sígueme, 1999. 267 p.
- _____ . Dios, la muerte y el tiempo. Madrid. Cátedra, 1994. 283 p.
- _____ . El Tiempo y el Otro. Barcelona. Paidós, 1993. 139 p.
- _____ . Ética e Infinito. Madrid. Visor, 2000. 104 p.
- _____ . Sobre Maurice Blanchot. Madrid. Trotta, 2000. 94 p.
- _____ . Totalidad e Infinito. Salamanca. Sígueme, 1997. 314 p.
- _____ . Humanismo del otro hombre. México. Siglo XXI, 1977. 136 p.
- MARX, Karl,. Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844. México. Grijalbo, 1968. 150 p.
- MARX, Karl y ENGELS, Federico. La Ideología Alemana. Cali. Andreus, 1979. 192 p.
- _____ . Manifiesto del Partido Comunista. Bogotá. Panamericana, 1997. 69 p.
- PARMÉNIDES, Heráclito. Fragmentos. Argentina. Orbis, 1983. 90 p.
- PLATÓN. Diálogos V. Parménides, Teeteto. Madrid. Gredos, 1992. 617 p.
- _____ . Diálogos VI. Timeo. Madrid. Gredos, 1992. 296 p. (Timeo 125 p. a 263 p.).
- RICOEUR, Paul. De otro modo. Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia, de Emmanuel Levinas. Barcelona, Anthropos Editorial, 1999. 33 p.
- SANCHEZ FAJARDO, Silvio. Diálogos Imperfectos. Pasto, U. Nariño, 2004. 104 p.
- SARTRE, Jean Paul. El Ser y la Nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica. Buenos Aires. Losada, 1984. 648 p.
- _____ . Sartre en el Brasil: La Conferencia de Araquara. Bogotá. Oveja Negra, 1987. 30 p.
- TOMÁS, Santo. Summa Teológica. Madrid: Espasa Calpe, 1981. 156 p.
- WALDENFELS, Bernhard. De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología. Barcelona: Paidós, 1997. 191 p.