

Sofando: La mirada filosófica: un vistazo al rostro del otro

The philosophical view: a look at the face of the *other*

Josua-Óscar Aponte-Serrano (1988, puertorriqueño, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico)

josua.aponte@upr.edu

Resumen

La filosofía tiene aún vigencia. Sin embargo, esa vigencia, su rol particular respecto de las condiciones sociales en las que nos encontramos, dista de ser clara y evidente. Por eso es necesaria una reconceptualización de la filosofía que capture su verdadera esencia transformadora. De la mano de diferentes autores, pertenecientes a diferentes escuelas de pensamiento filosófico, se produce aquí una reflexión en torno a los problemas pertinentes para la filosofía, vista desde su capacidad de incidir decisivamente en transformar el contexto social actual. En primer lugar, se contraponen dos visiones de la práctica, como objetos de reflexión filosófica tal cual fueran formulados por Carlos Marx: la *poiesis* y la *praxis*. Luego de rescatar para la *praxis* el carácter moral, se especifican las condiciones originarias de la *praxis* moral, analizada desde la perspectiva de Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman y Enrique Dussel. Finalmente, se propone una visión de la filosofía que la inserta en el proceso de transformación política y moral de la sociedad: la filosofía debe propiciar un cambio en la mirada hacia el rostro de los otros.

Palabras clave: Bauman, cara-a-cara, Dussel, Levinas, moral, otro

Recibido: 02-06-2012 → **Aceptado:** 26-06-2012

Cítese así: Aponte-Serrano, J.O. (2012). La mirada filosófica: un vistazo al rostro del otro. *Boletín Científico Sapiens Research*, 2(2), 53-57.

Abstract

Philosophy is still relevant. However, this validity, its particular role in the social conditions we found ourselves, is far from clear and evident. For that reason is necessary to rethink philosophy in a way that captures its transforming role. Accompanied by different authors, pertaining different philosophical school of thoughts, it is produced here a reflection on the relevant issues of Philosophy, considering it capable to influence decisively and to change the actual social context. First, two visions of the practice, as formulated by Karl Marx, are opposed: *poiesis* and *praxis*. After reclaiming for the *praxis* the moral dimension, the original conditions of the moral practice as conceived by Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman and Enrique Dussel, are exposed. Finally, a conception of philosophy as capable of partake in the process of transformation of our moral and political context is proposed: the philosophy must propitiate a change in the gaze toward the face of the others.

Key-words: Bauman, Dussel, face-to-face, Levinas, moral, the other

Introducción

Cuenta una historia que el primero de los filósofos griegos, Tales de Mileto, gustaba caminar en las noches y mirar el firmamento a fin de intentar descifrar el movimiento regular de los astros y demás cuerpos celestes. Tras él, su esclava sostenía una lámpara encendida que alumbraba el ca-

mino para que el filósofo no viese interrumpida su ardua tarea astronómica. Una de esas noches, absorto en la contemplación de las luminarias, Tales tropezó en un pozo que atravesaba su camino, sin que este tuviese la oportunidad de percatarse. Sumido en la oscuridad del agujero, rodeado de agua tan oscura como la noche, el filósofo sólo percibía la risa de su esclava en la apertura del pozo.

Tradicionalmente, la filosofía se ha ocupado de resolver el mismo problema que se presenta entre Tales y su sirvienta. La filosofía busca esclarecer la relación primaria del ser humano con el mundo. En cierto sentido, se podría formular el problema filosófico de la siguiente manera: ¿hacia dónde se dirige, en primera instancia, la mirada? Tales representa la mirada contemplativa del mundo y, consiguientemente, a las escuelas de pensamiento filosófico que sostienen que la relación primaria del ser humano con el mundo es una relación de contemplación. Por otro lado, la sirvienta representa la mirada práctica, de modo que puede identificarse con las diferentes corrientes filosóficas que privilegian la práctica sobre la contemplación. En la sirvienta se expresa la práctica como constitutiva del ser del mundo.

La praxis como relación moral

Planteado de este modo, como hace Adolfo Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, la tensión no resuelta en la filosofía es la relación entre la teoría y la práctica. Es en este contexto que surge la famosísima undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. En *Las tesis sobre Feuerbach*, Marx suscribe, junto con los demás materialistas, que la práctica es la relación fundamentalmente humana. Se encuentra así en la *praxis*, entendida como actividad transformadora, la solución al problema de Tales y su sirvienta: “Así entendida, la *praxis* ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación” (Sánchez, 2003:28). Sin embargo, ¿qué es esta *praxis* en la que Marx pretende haber hallado la solución al antiquísimo problema filosófico? En Marx, la *praxis* tiene un sentido más limitado del que tenía en la antigüedad griega. Para los antiguos, la *praxis* se refería más bien a la actividad en general, a la acción. Para Marx, y en esto consiste su novedad, la *praxis* como actividad constitutiva del mundo es ante todo *poiesis*; es decir, trabajo. No obstante, que la actividad productiva sea constitutiva del mundo, no significa que deban ser excluidas otras dimensiones de la *praxis*, esta vez entendida en su sentido general. Hay más *praxis* que sólo el trabajo. Por eso no se equivocaron los idealistas alemanes al reconocer en la *praxis* una dimensión moral. El equívoco idealista residió más bien en considerar la práctica moral como la expresión cimeria de la *praxis*. Del mismo modo que el ser humano se produce a sí mismo a través del trabajo, se produce a sí mismo al relacionarse con otros.

¿Qué quiere decir todo esto? Se requiere aquí una indicación importante, como sostiene Enrique Dussel en *Filosofía de la Liberación*: los demás, los otros, son constitutivos del ser de mi mundo. Si bien es cierto, como sostienen los materialistas desde Epicuro hasta Marx, que la práctica es constitutiva del ser del mundo y esta práctica es, en primer lugar, una práctica productiva, también es cierto que las relaciones sociales de producción no son relaciones moralmente neutrales; es decir, el ser humano no trabaja primero y luego surgen los principios morales como agregados al trabajo. El trabajo está irremediabilmente atravesado por la moral, de forma que ésta última constituye el correlato del primero: **“Acortar distancia es praxis. Es un obrar hacia el otro como otro”** (Dussel, 2003: 46).

Sostiene Sánchez Vázquez en *Ética y Marxismo* que la afirmación de que el trabajo es la relación constitutiva del mundo no debe entenderse como diluyente de la moralidad (2006:298). Trabajamos porque nos encontramos con otros en el mundo, condición que es insuperable por nuestro decidido carácter social. Este estar con otros en el mundo es la condición originaria del trabajo y, conjuntamente, del mundo que es producido por el *homo faber*. De aquí que este estar con otros atraviese decididamente tanto la práctica productiva como la actividad contemplativa. Como reconoce Marx, no hay actividad humana, ni práctica ni teórica, que sea neutral a determinadas relaciones sociales. Sin embargo, las relaciones sociales, incluso las más fundamentales que son las relaciones prácticas productivas, son sólo posibles porque hay otros que hacen posible el emerger mundo que llamamos propio. Por otro lado, la afirmación de que las relaciones productivas no son moralmente neutrales tiene también importantes consecuencias para la moralidad misma. La práctica moral no debe ser ya concebida como una relación abstracta entre sujetos morales abstraídos de sus contextos. No se debe divinizar al ser humano y hacer de la relación moral que establece con otros una relación atemporal. La relación ética es una relación material, una relación siempre situada. El ser humano establece relaciones morales concretas con los otros que lo rodean: con los que trabaja, con los que comparte un hogar, con los que comparte una cama. Así, la undécima tesis, que resalta el carácter transformador de la actividad práctica, reviste una dimensión moral. La crítica que realiza Marx al capital es, de fondo, una crítica moral: el capital es criticable por **“no satisfacer las necesidades vitales de la inmensa mayoría de la humanidad”** (Sánchez, 2006:304). La relación desigual intrínseca al capital no es sólo un problema político, sino también un problema moral. **“Hay, pues, en Marx y el marxismo una crítica moral del capitalismo que presupone los valores morales desde los cuales se hace, valores negados en el sistema social que se critica, y propios de la sociedad alternativa que propone para desplazarlo”** (Sánchez, 2006:304).

La filosofía debe ser, en primer lugar, una crítica moral de lo existente. No porque implique la transmutación de valores de modo que con la transformación del orden social se pretenda únicamente sustituir unos valores morales por otros, igualmente formales aunque con otro contenido, sino porque la crítica del sistema involucra siempre un juicio de valor, un rechazo de lo fáctico, de lo dado que se presenta siempre como inmutable, como el orden natural de las cosas. Basta con decir “no es justo” o, como dice Reyes Mate en las *Conferencias sobre la justicia en la construcción de la historia de Walter Benjamin*, **“no hay derecho”** para que se produzca una ruptura en el orden fáctico, para que surja la moral como modo de cuestionar el sistema. Por ejemplo, que el capitalismo sea incapaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la humanidad no es una crítica exclusivamente económica, es una crítica también moral: no es

justo morir de inanición. Es decir, la filosofía debe ser una crítica que reconozca las injusticias en el mundo, en el orden fáctico, y que exponga las posibilidades de transformar ese mundo de injusticias. También le corresponde a la filosofía reconocer que el problema de la injusticia no es nunca un problema principalmente teórico, sino un problema de la práctica. Este sentido de la injusticia como práctica es lo que Walter Benjamin llamaría **“materialismo histórico”**. En palabras menores, a la filosofía le corresponde mostrar los senderos por los que es posible escapar del poder hegemónico del sistema capitalista actual y de cualquier otro sistema en que sea admisible la explotación, la opresión y el sufrimiento. La filosofía debe ser una filosofía de la praxis transformadora del mundo. Entonces, la filosofía trata de entender el mundo de modo que su transformación sea posible, un entendimiento que no se circunscriba a los fáctico sino que remita a las posibilidades de cambiar la realidad. Si existe algo así como el problema de la filosofía, no se trata ya de la diferencia entre la mirada contemplativa o la mirada práctica productiva, sino más bien se trata de la desigualdad en el trato de uno respecto del otro, en lo divergente de las miradas. La filosofía no versa de modo fundamental sobre la mirada de Tales al cielo o de su sirvienta al camino, sino la tensión no resuelta en la divergencia de sus miradas. Si la filosofía tiene un propósito, un rol, este consiste en propiciar un cambio en la mirada, de modo que nos devuelva al rostro de los otros. La filosofía debe mostrarnos las posibilidades inscritas en la realidad, y estas posibilidades se hayan en el rostro.

El rostro como expresión del otro

Pero, ¿qué es este rostro que sirve de referente transformador para la filosofía? Cuando vemos al rostro, vemos al rostro de otro. Emmanuel Levinas eleva la categoría del rostro, como modo en que aparecen los otros, a una categoría central de la filosofía. El pensamiento filosófico de Levinas tiene como propósito describir la aparición del objeto o el valor moral; es una fenomenología de la moral. El rostro no hace más que describir la relación moral primaria y originaria que está al principio de toda relación humana. ¿Cómo describe Levinas este aparecer del fenómeno moral? La condición de aparición del fenómeno moral es posible únicamente por la intervención del rostro de los otros. Cuando aparecen los otros, cuando su rostro se nos hace evidente, se hace posible el emerger del mundo: **“La moralidad es el comienzo absoluto”** (Bauman, 2005:87). La importancia del rostro radica en que es la forma en que nos es dado el objeto de valor moral, el otro, y por medio de esta aparición surge el mundo, tanto el ámbito moral como el mundo en general: **“Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro”** (Dussel, 2011:47).

Es preciso entonces establecer una distinción entre la moral, como relación primaria y constitutiva del mundo, y la ética como conjunto de valores y normativas propias de determinado conjunto de individuos que pertenecen a un mismo contexto valorativo. Esta es la distinción que establece Zygmunt Bauman en *Ética posmoderna*. Para Bauman, la moral se refiere a la acción intuitiva con respecto de los otros, acción que es pre-reflexiva, preteórica y pretemática, pero también preontológica en un sentido general: **“Soy moral antes de pensarlo”** (Bauman, 2005:72); es decir, la moral es ante todo una práctica, práctica que antecede a la reflexión. No se quiere decir que la ética sea, por definición, irracional e irreflexiva, sino que para que la racionalidad y la reflexión sean posibles es necesario que el individuo, el yo moral de Levinas, se encuentre en una situación moral respecto de los demás. Al respecto menciona el propio

Levinas en *Entre Nous*: “Nuestra relación (con el otro) consiste, ciertamente, en nuestro deseo de comprenderlo, pero la esta relación excede los confines del entendimiento. No solo porque, además de la curiosidad, el conocimiento del otro exige también simpatía o amor, modos de ser que son diferentes de la contemplación pasiva, sino también porque en nuestra relación con el otro, éste no nos afecta por medio del concepto” (Levinas, 1998:5). La relación moral no es principalmente una relación abstracta y teórica sino una relación práctica, concreta y originaria. Es por esto que para Levinas el rostro no se muestra como adecuación ni como desvelamiento sino como expresión. El rostro es la expresión de un absoluto e infranqueable misterio, el otro. A su vez, es este otro el que sirve condición de posibilidad del mundo. En otras palabras, del rostro pasamos al otro como su expresión, paso que hace posible el emerger del mundo. No se equivocaba Kant cuando afirmaba que el otro discurre en el ámbito de lo *nouménico*, en el sentido de condición de posibilidad del emerger del mundo: “No puedo negar al otro; es la gloria nouménica del otro que hace posible el encuentro cara-a-cara” (Levinas, 1998:34). Sin embargo, ¿cómo se ubica el rostro en los límites del mundo? Lo que caracteriza al otro es que posee una autoridad por la que constituye al yo como yo moral (Mate). La autoridad del otro no es, para Levinas, una oposición activa. Al contrario, el otro se opone al yo precisamente por su vulnerabilidad, por el hecho de que puede ser asesinado. De ahí que el mandato primero que surge del encuentro cara-a-cara con el otro es, no matarás. Este mandato constituye al yo moral y, conjuntamente, constituye el mundo humano, su condición propia: “Es una responsabilidad tan grande (...) que me convierte en yo” (Dussel). Es este impulso primario, esta responsabilidad, que constituye la condición propiamente humana, y de la que se deriva la convivencia humana en su totalidad.

La responsabilidad moral es una responsabilidad inequívocamente irreversible. El mandato que proviene del rostro, como expresión de alteridad, aplica unilateralmente al yo moral, sin que el yo moral pueda escapar de esta responsabilidad al exigir reciprocidad. No hay nada que justifique la responsabilidad moral por el otro más que su vulnerabilidad, condición que se opone de forma absoluta a la violencia que pueda ejercer el yo moral: “Este carácter orgánicamente ‘desequilibrado’ y por ende no reversible de la relación ‘yo frente al otro’ es lo que hace de este encuentro un acontecimiento moral” (Bauman, 2005:59). De ahí que Levinas diga que el otro es, en primer lugar, otro al que se puede matar. Se halla así la intuición fundamental del pensamiento de Levinas: la responsabilidad por el otro es una característica ineludible de la experiencia humana, la relación con el otro es inconmensurable.

La indeterminación moral del otro

Ahora, si la relación con el otro es absolutamente inconmensurable, debe ser también por definición indeterminada. El otro es el *apeiron*, lo indeterminado, y su aparición no tiene por qué traducirse en un mandato, como sostiene Levinas. Los otros que nos rodean no nos imponen una responsabilidad unilateral que pueda expresarse en el imperativo, no matarás. Cuando los otros aparecen, lo hacen en su indeterminación, en la imposibilidad de ser dominados o controlados; es decir, como la incapacidad de imponer una regla que valga para todos y cada uno de los casos: “El encuentro con la otra persona consiste en el hecho de que, a pesar de la extensión de mi dominación sobre ella y su sumisión, no la poseo” (Levinas, 1998:9). ¿Qué significa esto? Que la relación moral es tan indescribible, que resulta imposible concebir de antemano sus resultados. Levinas se equivoca al concebir la relación ética como esencialmente servi-

cial, amorosa. Como bien saben los estudiosos de la violencia irracional, hay una línea muy fina entre el amor pasional y el odio visceral. La relación cara-a-cara puede derivar tanto en una caricia, en un beso, en una mordida apasionada, como en un golpe, en un apaleamiento, en un desmembramiento. Ahí radica su libertad: “Ser moral significa estar abandonado a mi propia libertad” (Bauman, 2005:72).

De esta indeterminación del otro se deriva entonces la responsabilidad moral. La moral es el reconocimiento de la indeterminación del otro. No es ya, como pensaba Kant, una ley que se dicta un sujeto a sí mismo. No existe sujeto antes de la relación con los otros. La moral es el cumplimiento de la responsabilidad que dictan los otros en tanto que constitutivos del ser del mundo. Ya se encontraba en Kant cierto germen de dicha concepción de la ética: el imperativo categórico se funda en la inviolabilidad del otro. Sin embargo, se trata aquí de una responsabilidad que es antepredicativa, que no puede ser expresada como una proposición, como un imperativo, y que se fundamenta en el desconcierto de no saber “a ciencia cierta” cómo actuar con los demás. Es la responsabilidad por la vulnerabilidad del otro. La indeterminación moral no implica la inmoralidad, aunque siempre se le haya asociado de ese modo. Por eso se equivoca Levinas cuando pretende instaurar el “no matar” como mandato originario de la responsabilidad moral. En realidad, la moral no puede circunscribirse a ningún mandato; la moral es una práctica indeterminada. De ahí que podamos tener, por un lado, el acto inexplicable de quien ofrece la vida por un desconocido, quien arriesga su seguridad por la seguridad de otro, o por otro lado la violencia más cruda. Los actos más crueles cometidos durante el genocidio de Ruanda fueron llevados a cabo por vecinos, por familiares y perpetrados cara-a-cara, en la relación más fundamental y originaria de todas.

La ambivalencia del yo moral

Esta indeterminación moral del otro, la incapacidad del yo moral de imponer un mandato que redunde en la imposibilidad de referirse a reglas éticas que apliquen a todos sin distinción tiene consecuencias también en la moralidad del yo. La característica esencial de la situación en la que se encuentra el yo moral es la aporía. Puesto que la relación con el otro es indeterminada, las acciones no poseen un único criterio de valoración: pueden ser buenas en un sentido y malas en otro (Bauman, 2005:11). De aquí que el proyecto por conciliar los intereses morales de los individuos con el bien general de la sociedad sea quizás inalcanzable. Los intereses del yo moral no son coherentes sino que se caracterizan por la contradicción y la ambivalencia. De aquí se deriva la incapacidad del yo moral de conocer con certeza la moralidad de su acción. No existe una regla que permita medir los actos morales y evaluarlos unívocamente. La moralidad es intrínsecamente equívoca y el sujeto moral es siempre ambivalente. “El yo moral es un yo siempre perseguido por la sospecha de que no es lo bastante moral” (Bauman, 2005:94). El yo moral se ve siempre en la obligación de actuar, sin más motivo que su obligación, a la vez que se ve incapacitado de cerciorar el valor moral de su propia acción. Esta ambivalencia del yo moral, conjuntamente con la indeterminación moral del otro, constituyen las características esenciales de la relación moral. Por eso la moralidad se encuentra en una aporía: por un lado, aspira a garantizar el bien del otro; pero por otro, resulta imposible *conocer* lo que es bueno para el otro. Esta ambivalencia puede rastrearse a la escena originaria de las relaciones morales, por lo que se puede decir, en un sentido general, que el ser humano es esencialmente un ser moralmente ambivalente. Debido a la estructura primaria de la convivencia humana, una mo-

ralidad no ambivalente es una imposibilidad existencial (Bauman, 2005:17).

El otro situado

Hay otro sentido en que la aparición del otro no puede ser considerada, contrario a lo que sostiene Levinas, como un mandato moral. No todos los otros aparecen del mismo modo. No todos los otros son rostros. Unos otros aparecen como indefensos, como necesitados de ayuda, como incapaces de valerse por sí mismos. Otros aparecen como agresores, como opresores, como valiéndose exclusivamente de sí mismos. Estos otros no poseen rostros, y en tanto que tales no puede proporcionar ningún mandato moral. Es Enrique Dussel quien precisa de mejor manera esta diferenciación de los otros. Un otro indiferenciado es precisamente un otro abstracto, un otro que no existe en la realidad y con el que no se puede establecer una relación originaria. El otro con el que se relaciona el yo moral, y por el que se constituye efectivamente como un yo es el otro concreto, el vecino. Por eso es preciso establecer las diferencias que existen realmente entre diferentes otros. La responsabilidad moral es una responsabilidad preferente hacia el otro desvalido, el oprimido, el excluido, el explotado. El otro se revela cuando irrumpe como lo radicalmente diferente, como el pobre y el oprimido (Dussel, 2011:81). El otro es vulnerable, al otro se le puede ocultar el rostro. Frente a este otro indefenso se sitúa un otro opresor. La diferencia entre unos, aquellos que se encuentran en situaciones privilegiadas y que se superan a acosta de los demás, y otros, que luchan por subsistir, es que solo los otros poseen rostro. En otras palabras, la responsabilidad por la indeterminación moral del otro es un reconocimiento de las distinciones que existen entre unos y otros. El ejecutor, como le llama Levinas, es aquel que representa una amenaza para el vecino, que es efectiva y realmente otro, y en este sentido propicia la violencia, razón por la que no posee rostro (Levinas, 1998:104).

Conclusiones-discusión

Entonces, una vez explicitada la forma en que se conciben los otros cuando se deposita en ellos la mirada, se podría decir que si la filosofía tiene aún un rol social que cumplir es señalar el camino de vuelta a la mirada de los otros para identificar en su rostro la responsabilidad moral que interpela al yo moral respecto de su indeterminación moral: **“El rostro se encuentra si, y sólo si mi relación con el otro es programáticamente no simétrica; esto es, no dependiente de la reciprocidad pasada, presente, anticipada o esperada. Y la moralidad es el encuentro con el otro como un rostro”** (Bauman, 2005:59).

Este camino no es más que el camino de la política, de la política que desvela rostros. La importancia política del rostro radica en que no puede ocultarse el rostro del otro sin un ejercicio de desapego, de desarraigo, en fin, sin un acto puro de violencia. La tarea política perentoria es el desvelamiento de los rostros que nadie mira, en cuanto la negación de la violencia, de la opresión, se encuentra inequívocamente dirigida hacia el rostro del otro. El rostro es el comienzo y el fin de la política: **“El rostro produce una ruptura en el sistema”** (Levinas, 1998:34).

¿Qué queda una vez recuperado el rostro del otro? El diálogo. En realidad, hemos entendido a los filósofos de un modo demasiado literal. Cuando leemos a Platón, lo hacemos intentando descifrar su concepción ontológica o epistemológica del mundo. Incluso cuando intentamos entender su ética o política nos remitimos a la literalidad de sus textos. Por ejemplo, cuando nos acercamos al *Político*, interrogamos sobre el méto-

do de división por especies, o sobre las facultades que atribuye Platón a la ciencia política. Sin embargo, esta lectura demasiado literal olvida la dimensión ética y política que subyace la discusión particular. Existe una preocupación de fondo en la obra de Platón: el diálogo¹. Cómo entablar el diálogo propiamente filosófico es la preocupación que se repite a lo largo de las extensas discusiones que sostiene el filósofo con sus interlocutores. El contenido de la discusión sí es importante, y determina el modo en que procede la argumentación y el intercambio de las ideas. No obstante, en principio es el diálogo. Como dice el evangelio de Juan: en principio era el verbo.

El diálogo es la condición necesaria de la política en tanto que conduce la mirada, como quien se orienta por la voz que interpela para dar en el fondo con la mirada del otro. Por tanto, la filosofía es el ejercicio por el que se aspira a la culminación de la política en la moral. En otras palabras, la filosofía tiene como responsabilidad apuntar hacia la indeterminación moral, hacia la libertad, de modo que la política se oriente en la consecución de la libertad de los otros. Por eso es reveladora la obra de Rafael, *La escuela de Atenas*. En la obra podemos ver a diferentes filósofos clásicos, a la vez que se pretende representar con ellos personajes conceptuales. En el centro resaltan dos figuras solemnes. Platón y Aristóteles que caminan entre la multitud absortos en un diálogo. Mientras Platón señala hacia el cielo, Aristóteles apunta a la tierra. Con estos gestos, Rafael pretendía contrastar los sistemas filosóficos desarrollados tan profundamente por Platón como por Aristóteles, respectivamente. Esta es, sin duda, la interpretación más conocida del acontecimiento filosófico que queda retratado en dicha obra. Sin embargo, otra lectura es posible. Lo importante del intercambio entre Platón y Aristóteles no es tanto la divergencia de sus posturas filosóficas sino la convergencia de sus miradas. Por eso, si la filosofía quiere mantener su vigencia, debe procurar resolver el problema entre Tales y su sirvienta: propiciar la convergencia de sus miradas y, una vez reconocida la indeterminación moral del otro, hacer posible el diálogo propiamente filosófico.

Reflexiones de la editora Anayra O. Santory Jorge: Sí, se miran, pero no de frente. Tiene razón Josua Aponte en su texto cuando señala que en *La escuela de Atenas* un viejo Platón y un Aristóteles en plenitud cruzan miradas... soslayadas. El que un joven filósofo argumente que el rol de la filosofía —o al menos, uno de tantos— sea afinar ese encuentro con el otro, mirarlo de frente sin importar su condición, reconociendo que los próximos pasos tendrán que salir de ese encuentro inicial, es también proponer que los excelentísimos filósofos del presente y del futuro habrán de bajar las escalinatas donde Rafael los colocó primorosamente hace muchos siglos para regresar a aquel mercado, aquella esquina, aquella plaza, donde Sócrates trabó inicialmente la conversación que aún seguimos.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2005). *Ética posmoderna*. Trad. Bertha Ruiz de la Concha. Buenos Aires: Editores Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹ No es casualidad, que todas las obras de Platón se hayan redactado en forma de diálogos. En el *Político*, el Extranjero le plantea al joven Sócrates que la intención de fondo de la discusión es hacerlos más versados en la dialéctica, en el diálogo.



- Dussel, E. y Guillot, D. (1975). La liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Lévinas, E. (1998). *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Trad. Michael B. Smith y Barbara Harshav. New York: Columbia UP.
- Reyes-Mate, M. (2012). El tiempo es el otro. La justicia en la construcción de la historia: Conferencias sobre Walter Benjamin. Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras.
- (2006). Medianoche de la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Madrid: Trotta.
- Sánchez-Vázquez, A. (2006). Ética y Marxismo. La teoría marxista hoy. Comp. Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrona González. Buenos Aires: CLACSO.
- (2003). Filosofía de la praxis. México: Editores Siglo XIX.
- Platón. (1998). Platón: Obras completas. Trad. Santa Cruz, M. I. Vol. 5. Madrid: Gredos.