

# EL ROSTRO COMO EXPRESIVIDAD. LA PERSONA HUMANA ENTRE LA ESTÉTICA Y LA POLÍTICA<sup>1</sup>

*Magdalena Bosch*

## RESUMEN

EL ROSTRO HUMANO ES FUENTE DE EXPRESIVIDAD, QUIZÁS LA MÁS HONDA y la más fecunda. Su capacidad comunicativa desvela la hondura del alma que anima sus gestos. Por ella se hace capaz de transmitir actitudes y sentimientos, más allá de su fisiología. Sus músculos se hacen instrumento de un lenguaje, como la voz y las palabras lo son para el discurso oral.

## ABSTRACT

The human face is a source of expressiveness, maybe the deepest and the most fertile. Its communicative ability uncovers the depth of the soul that encourages its gestures. Thanks to it we are able to transmit attitudes and feelings, beyond its physiology. Its muscles become a language tool, as the voice and the words are for the oral speech.

## EXPRESIVIDAD Y COMUNICACIÓN

Levinas definió lo poético como una presencia *extrañamente real*. La magia de la poesía, y parte importante de su riqueza, consiste en su capacidad de evocar y hacer presente lo lejano o lo implícito. La poesía hace posible la presencia de cosas ocultas o escondidas, con frecuencia más profundas que las explícitas o evidentes. En este sentido, el rostro humano tiene un valor poético; no como recurso retórico, sino como propuesta metafísica, porque la *extraña presencia* es, en este caso, el alma humana. La presencia del alma no es física,

es una presencia inmaterial, el rostro es su reflejo. Es algo que realmente conocemos por intuición; donde la intuición es intelectual y emocional a la vez. En este sentido podemos considerar el rostro como una manifestación de quiénes somos y esto se cumple en la medida en que nuestro semblante deja entrever aquellas emociones o determinaciones más íntimas —las que brotan del yo auténtico— cuando «Los signos en el rostro indican la más alta actividad de las facultades, esto es, su acción voluntaria»<sup>3</sup>. De manera que la voluntad, y con ella la libertad, obtienen del cuerpo un lenguaje para expresarse.

Por la unidad de cuerpo y alma, el cuerpo puede ser reflejo del espíritu humano. Sin embargo, el cuerpo no es por igual ni siempre plenamente expresivo, ni sus movimientos surgen en toda ocasión del yo más auténtico. Por esta razón, distinguimos entre *gesto* y *postura*<sup>4</sup> y reconocemos, sólo al gesto, la virtud de ser comunicativo y expresivo. El cuerpo humano puede manifestar al alma en sus movimientos, cuando éstos responden coherentemente a una emoción, sentimiento o deliberación. En cambio, la mera disposición de los miembros del cuerpo en el espacio es denominada postura.

El arte, en sus variadas manifestaciones, ha buscado siempre atrapar y reproducir los gestos. Tanto más bellas y de mayor genialidad se reconocen aquellas creaciones en que se consigue representar algo vivo. Innumerables obras intentan ser testigo y prueba de la expresividad del cuerpo humano. La escultura siempre ha buscado moldear emociones y afectos<sup>5</sup>. Pero la parte más expresiva del cuerpo es, obvia e incuestionablemente, el rostro. La literatura, por ejemplo, habla a menudo y de diversos modos, acerca de la mirada; como esos conocidos versos de Roxana en *Cyrano*: «Nuestros ojos se han hablado», o como en éstos de Wadsworth: «Yet I know by their merry eyes/ They are plotting and planning together/ To take me by surprise». Un retrato es bueno si representa su modelo con grandeza «y lo único grande es la expresión del alma misma, manifestándose a sí mediante acciones, gestos o actitudes»<sup>6</sup>. La Psicología afirma que

cada facultad de la mente tiene un signo preciso en el rostro<sup>7</sup>. Incluso algunos estudios de la fisonomía humana nos dicen que la expresividad del rostro es lo bello en él y que «cada rostro humano puede llegar a ser espiritualmente bello por la delicada representación de sus emociones<sup>8</sup>.

La belleza introduce en este discurso el factor del deseo. Y éste es un punto capital, porque no es sólo conocimiento lo que podemos hallar a través del rostro, sino también amor o voluntad, siempre trascendente a sí mismo<sup>9</sup>. «Mi deseo de trascendencia, deseo de algo que no puedo encontrar en mí, caracteriza mi respuesta al rostro como a cierta superioridad, o autoridad trascendente»<sup>10</sup>.

En este contexto, el rostro llega a ser declaración y prueba de una de las más cruciales cuestiones filosóficas: el problema mente-cuerpo, o cómo el cuerpo y el alma están relacionados entre ellos. Las formas del cuerpo están llenas de significado, como expresión del alma que siente<sup>11</sup>. Lo significado por el rostro es el alma. De Heidegger a Derrida, hay momentos en que el pensamiento contemporáneo adopta una valoración negativa del espíritu. La opacidad del *Geist* ha sido interpretada como oscuridad del espíritu mismo<sup>12</sup>. Pero el único obstáculo es su presencia inmaterial. Aquí, el rostro puede facilitar nuestra comprensión del problema porque es la imagen de algo invisible. Aunque no es su propia imagen en sentido estricto —no como su reflejo directo—, precisamente porque su naturaleza espiritual es irrepresentable.

A pesar de que la naturaleza del alma es espiritual, está unida al cuerpo y lo informa. Es decir, le otorga su propia vida y movimiento. De este modo, podemos conocer la forma por el cuerpo en que habita. Conocemos al alma desde el alma, lo intelectual gracias a las facultades intelectuales, pero también gracias a la mediación de imágenes sensibles. Sabemos de lo espiritual en el hombre a través de sus gestos, de su expresividad corpórea. La imaginación permite al intelecto conseguir nociones generales y le ayuda con imágenes que la razón puede purificar de particularidades sensibles<sup>13</sup>. Pero sólo se

puede entender esta propuesta pensando en la unidad de cuerpo y alma. Las mayores dificultades sobre este concepto de unidad aparecen cuando creemos que el cuerpo y el alma son irremediabilmente opuestos entre sí.

Por el contrario, también cabe ver que el cuerpo y el alma están armoniosamente unidos. No se trata de ignorar el problema, sino más bien de abordarlo con mayor profundidad. Los conflictos en la relación cuerpo-alma o en el *mind-body problem* surgen de enfoques dualistas que cruzan toda la historia del pensamiento. Si bien es cierto que las cualidades y funciones de la corporeidad y del espíritu son diversas entre sí, también es verdad que actúan conjuntamente y en unión. La realidad de esta unión es más manifiesta en la actividad y en el desarrollo del yo<sup>14</sup>. Los actos del cuerpo por el alma, y los actos del alma a través del cuerpo, manifiestan esta unidad en la actuación<sup>15</sup>. Desde esta unión, el rostro humano se presenta a sí mismo como desvelamiento del alma.

## EL ROSTRO COMO DESVELAMIENTO

Espíritu y naturaleza corpórea pueden reconciliarse y el cuerpo ser testigo de esa reconciliación. Según Hegel: «En la experiencia de la belleza hallamos la verdad en forma sensible»<sup>16</sup>. Cuando el rostro muestra la verdad de alguien, se embellece. El rostro es, en cierto modo, el desvelamiento de quienes somos, por él se entrevé en alguna medida nuestro ser y, por tanto, nuestra verdad. En el semblante toma forma sensible la expresividad, la manifestación de nuestra persona, y ésa es la razón y el origen de su belleza. Por ello, un rostro es más interesante, incluso más atractivo, que por sus rasgos físicos. El desvelamiento del alma se nos muestra como un tipo peculiar de experiencia estética, donde lo estético no es sólo histórico, social, como algo fuera de la persona; más bien es algo interno que «construye una Cultura y hace una Historia»<sup>17</sup>. En la experiencia estética humana es posible, como en este caso, participar en las vivencias internas de otro sujeto.

Esta afirmación podría cumplirse respecto de cualquier obra de arte, pero el rostro humano tiene ciertas ventajas sobre las obras de arte hechas por los hombres. En realidad, éste es el único caso sobre el que podemos decir con propiedad «ser una obra significa fundar un mundo»<sup>18</sup>. Porque cada sujeto humano es, en cierto modo, un mundo. Lo es su espíritu, su alma, al albergar una hondura y riqueza que ningún otro objeto estético podría cobijar. En este sentido, el rostro y los fenómenos elaborados por los hombres, tienen que ser clara y conceptualmente distinguidos, por exigencias metodológicas, y para respetar el orden jerárquico de los conceptos<sup>19</sup>. Es difícil llegar a un acuerdo universal en juicios de valor estético<sup>20</sup>, pero este eterno problema puede ser obviado por el poder de la expresividad humana. Es decir, en este caso, el valor estético es la capacidad expresiva en sí, en lugar de un canon concreto preestablecido o en el que deba llegarse a un acuerdo; porque no se está tomando por objeto ningún modelo físico, sino más bien la posibilidad de que algunas condiciones físicas sean capaces de plasmar actitudes que no lo son. Y, en fin, por encima de estas cuestiones, observamos que el ser humano ofrece la ocasión de desarrollar una experiencia estética a nivel espiritual.

Este último punto se sostiene por diversas razones. Una de ellas es que la experiencia estética, comprende dos ámbitos: intelectual y sensible. Ésta es propiamente una cualidad específica de la intencionalidad estética que nos proporciona percepción real. La percepción real «no es seducida por la imaginación, que anda errante a través del objeto presente; ni por el intelecto, que invita a reducirlo a sus determinaciones conceptuales»<sup>21</sup>. La experiencia estética que tiene por objeto el espíritu humano, no es sólo una percepción conceptual, ni únicamente sensible, sino ambas al mismo tiempo. No es exclusivamente sensible, porque participan en ella facultades intelectuales. La sensibilidad no puede realizar la percepción estética ella sola, no pueden las emociones, ni la voluntad o el amor, sin el concurso de las facultades cognitivas. Tampoco puede la razón apre-

hender ella sola las formas de la belleza<sup>22</sup>. Esta incapacidad está relacionada con los factores emocionales que acompañan la cognición estética, porque algunas emociones están basadas en estados cognitivos no proposicionales<sup>23</sup>, mientras la razón discurre normalmente mediante proposiciones.

Por otro lado, la naturaleza humana presenta diferentes peculiaridades. Y una que repercute directamente en el fenómeno que se describe es la interacción alma-cuerpo. En la comprensión propuesta, podemos observar el cuerpo reconciliado con el alma; por ejemplo, al reconocer con Maimónides que la salud somática es un noble empeño, porque es requisito para la salud mental-espiritual<sup>24</sup>. Bajo esta perspectiva, la belleza del cuerpo puede ir unida a la del alma y repercutir en ella.

La presencia del alma refuerza la singularidad y a ella se debe la belleza humana. Por ello, a pesar de la ausencia que, en ocasiones, pueda existir de atractivo físico, el ser humano mantiene esta otra dimensión susceptible de valoración estética; constituiría un buen ejemplo la belleza moral posible en quienes físicamente no resultan muy atractivos por sufrir alguna deficiencia. Se trata de la distinción entre la belleza externa y la interna, o la física y la moral. Puede considerarse un tópico, pero Weiss lo ha expuesto de modo interesante: «Aunque la belleza de algunos cuerpos creados tienen una incomparable naturaleza y puede que más atractivo y capacidad de satisfacer que esos humanos que están radicalmente incapacitados, aquéllos existen sin distintivos profundos y, a pesar de su singularidad cuantitativa, carecen de individualidad cualitativa»<sup>25</sup>.

Otra razón por la que el ser humano puede ser objeto de experiencia estética, es la afirmación de la percepción desinteresada que define a la intencionalidad estética en general, pero que es más fuerte en la contemplación humana en particular. Al menos en el sentido en que lo propone Shaftesbury, el desinterés estético es parte de un argumento en la ética dirigido contra la idea de que «el interés rige el mundo», defendida originariamente por Hobbes<sup>26</sup>. En este

sentido, el desinterés más alto se halla en la contemplación de otro —alguien que es también humano, que posee un alma y a quien puede conocerse un poco por su rostro—, sin ningún deseo de posesión o dominación, sino sólo de contemplación. Entonces, la belleza de su rostro llega a ser cierto fin en sí mismo.

El poder estético, por tanto, es conciliador: capaz de armonizar difíciles articulaciones, como la del conocimiento-deseo. Según la definición de Tomás de Aquino, belleza es «lo que, al conocerlo, agrada». Luego en la belleza coinciden, temporal y causalmente, las vertientes cognoscitivas y apetitivas del ser humano. Algo parecido observamos si atendemos a la visión interior que proporciona la experiencia estética, a partir de un estímulo exterior. En este caso asistimos a la conciliación de lo físico y lo espiritual.

Existe incluso una tercera cualidad, atribuida a la fuerza de lo bello: el posible equilibrio entre condiciones pasajeras y permanentes. Baudelaire pensó que la belleza está compuesta de dos elementos insolubles: lo efímero y lo eterno<sup>27</sup>. Ambos se hallan presentes en el rostro humano: su fisicalidad y el espíritu que se muestra a través de ella. El cuerpo es lo efímero, el alma lo eterno.

## CALLADA ELOCUENCIA

«La personalidad en el rostro es a la vez lo más irremplazable, lo más singular, y lo que constituye su misma inteligibilidad<sup>28</sup>. El rostro adquiere significado, es significado, es un lenguaje original. Es, en realidad, el primer modo de comunicación entre los seres humanos.

La elocuencia del rostro puede ser incluso mayor que un discurso oral verbalizado o la lectura de un texto escrito, porque establece una relación inmediata con los demás. Nos invita a abrirnos a la infinitud presente en los otros<sup>29</sup>. Esta inmediatez de algo infinito, es necesariamente apertura a la trascendencia, y permite el descubrimiento de alguien fuera de mí. La infinitud de otro está dentro de ella o él, y la elocuencia del rostro constituye un modo de acceder a ello. Su valor más importante es el alivio de la soledad; se realiza el

valor trascendente de las relaciones humanas según el cual cada persona sale de sí en busca de otro yo. Así, se funda un nuevo orden político. Es la generosidad originada por verdaderas relaciones humanas en contra de la teoría política de Hobbes y su afirmación de que los seres humanos tienen, por encima de todo, el imperioso deseo de preservar sus propias vidas<sup>30</sup>.

Si la política no se funda sobre relaciones personales, sin verdaderos contactos entre los ciudadanos, entonces es sólo burocracia, es sólo un aparato externo, como la tecnocracia que aparece como una fuerza opresiva más que como un medio de la humana expresión de sí<sup>31</sup>. El gran problema es la disolución de singularidades, la desaparición de individualidades, porque sólo a través de ellas es posible la comunicación humana. El objetivo de la comunicación es comprendido, para ser útil a la sociedad y a una comunidad verdaderamente compuesta por singulares.

Las relaciones humanas se pervierten por el deseo de poder, cuando la distribución de bienes es tomada crucial y definitivamente como una distribución de poder. Una forma de perversión de los bienes es reducirlos a un tipo de información de la que la gente posee más o menos, y que es usada para mostrarse unos a otros su *standing* social. Y a través de los diferentes rangos sociales el poder es, una vez más, el espinazo del cuerpo político<sup>32</sup>. Entonces, el bien que es cada persona individual —ese bien que constituye un tipo de fin—, se disuelve. Todo reduccionismo hace la sociedad perversa, porque todo reduccionismo olvida la dimensión personal de la sociedad. El bien sólo puede entenderse con un origen personal, como en el pensamiento aristotélico, particularmente, o la filosofía antigua en general, en la que el bien común es el bien de cada ciudadano, de todos.

Estas consideraciones presuponen una particular concepción de los individuos, la sociedad y el bien. El bien humano es, en expresión aristotélica, la *eudaimonia*. Y esta definición incluye telos, bien y virtud. La eudaimonia es una realización teleológica del bien humano que se convierte en virtud<sup>33</sup>. La virtud es la excelencia de la



mente por el excelente desarrollo del alma. El específico bien humano no es vegetativo, ni sensitivo, sino intelectual<sup>34</sup>, donde intelectual significa inmaterial, independiente de lo físico; intelectual significa un nivel en el alma humana, no conocimiento o abstracción únicamente, sino percepción y voluntad espirituales.

La comunicación humana también es intelectual, no sólo porque usa expresiones teóricas o porque necesita lenguaje, sino porque tiene su origen en el alma. Ésta es una condición para entender a los individuos y a la sociedad. Esos conceptos están interrelacionados y son interdependientes. Los seres humanos son animales políticos, la naturaleza humana es sociable y la razón es —siguiendo a Habermas— fundamentalmente comunicativa<sup>35</sup>. La expresividad del alma, una vez más, funda la política.

Estos argumentos conectan directamente la política con el alma, porque evidencian su presencia, la necesidad de su intervención en las relaciones humanas, su papel social ineludible. Pero no son éstos los únicos enfoques en que se advierte su importancia y su relación con el rostro, sino que éste constituye también un vehículo importante para la amistad, y la amistad ha sido reconocida en diversos momentos de la historia de la filosofía como una base del orden político. La amistad es un tipo de amor, y el amor juega un papel importante, de distintas maneras, en la política<sup>36</sup>. Eso depende precisamente del tipo de relaciones establecidas entre uno y otros. La aportación de Aristóteles es definir la amistad como benevolencia. La benevolencia, la capacidad de generosidad y de relaciones desinteresadas es la virtud excelente de la política<sup>37</sup>, porque prepara la armonía de la sociedad, de acuerdo con la concordia que induce y sostiene a los individuos unidos en la ciudad<sup>38</sup>.

## ENTRE LA ESTÉTICA Y LA POLÍTICA

Por ahora, mi afirmación es que la Estética y la Política tienen su origen en el alma. El rostro es un lenguaje para los seres humanos, un vehículo de comunicación. He tratado de redescubrir su valor

como el peculiar reflejo externo de un mundo interior y, en consecuencia, un especial idioma para establecer lazos. Ocurre de esta manera porque «sólo los humanos tienen privacidad de poseer, expresar a través de ellos mismos, y controlar parcialmente sus cuerpos, como realizar lo que puede no tener valor corporal alguno»<sup>39</sup>. En el fondo de toda la propuesta, está la cuestión acerca de la articulación de alma y cuerpo. También está presente la cuestión acerca de la sociabilidad humana —la dimensión dialógica—, continuando la estructura arquitectónica del «principio dialógico», concebido por Heidegger, Gadamer, Scheler, Jaspers, Buber, Merleau-Ponty y Ricoeur, quienes han entendido que «ser humano es ser interhumano»<sup>40</sup>, pero al mismo tiempo creyendo en la singularidad metafísica de cada humano individual.

Obviamente no es éste el único modo de ver que poseen en común Estética y Política; más bien es el comienzo de una larga discusión o una parte de ella. Los argumentos son distintos, enfocados en diversas direcciones y cada una ocupa un distinto nivel de interioridad. La diversa argumentación sobre la relación entre Estética y Política puede ser más o menos «interior», según a qué aspecto del sujeto se dirija. Entiendo por «argumentos internos» los que se fundan en los aspectos más hondos de la persona, que le resultan más intrínsecos o más cercanos a su esencia.

Analicemos algunos ejemplos. Un buen paradigma es ése en que el Estado es considerado «una obra de arte». En este caso, se hace especial alusión a las estrategias de gobierno. El Estado es una obra del arte de la Política. El elemento estético residiría en la habilidad del gobierno. Esta alternativa tiene una larga tradición a través de la Historia y está presente en las obras de Petrarca, Moro o Cesar.<sup>41</sup> Aquí, la dimensión estética de la Política se introduce por nociones como «fama» y «gloria», siendo ambas parte del elemento eterno que constituye la experiencia de la belleza.

La fama y la gloria del gobernante tienen su complemento en una ciudad radiante, en el esplendor externo de la ciudad. Su belleza

resulta, además, beneficiosa para sus habitantes y constituye, por tanto, una buena inversión. Petrarca pensó que «el cuidado de las carreteras y las vistas cautivadoras de la ciudad contribuirían a la tranquilidad de los ciudadanos, mientras uno podría no lamentar demasiado los gastos envuelto por la belleza y el bienestar del estado»<sup>42</sup>.

Tanto las estrategias políticas, como la urbanización y ornamentación, son aspectos estéticos externos, argumentos de unidad entre Estética y Política basados en facetas exteriores a la persona, aunque vinculadas directamente a ella. Existen otros planteamientos o modos de unir Estética y Política en que tal unión alcanza a grados mayores de interioridad de la persona.

Existe otro enfoque en el que se proyectan, a la vez, aspectos internos y externos: las utopías. Es externo si la tomamos como objeto de las medidas políticas y buscamos sus consecuencias en el gobierno. Entonces, algunos tratados políticos presentan un tipo de reflexión utópica (al menos en el sentido de que propone un modelo que es considerado el mejor). Pero es interno en esas ocasiones en que alguien busca personalmente la utopía. En esos casos, se trata de un ideal personal y singular, más moral que sociológico. En el Estado de Schiller, encontramos un cumplimiento de este principio en su amado mundo griego antiguo. Y también podemos hallarlo en «Hiperión», descrito por Hölderlin. Ambos son modelos de una introducción estética personal en la reflexión política. El elemento estético es precisamente el objeto de deseo, su perfección y su atractivo. Aun la sugerencia más utilitarista puede relacionarse de acuerdo con estos ejes.

La dimensión estética de la Política ha sido incorporada incluso en algunos enfoques utilitaristas. Pero el programa utilitario deja de lado la apreciación de la belleza como un ideal, o como un deseo superior o contemplación desinteresada; y la dimensión estética de la Política pasa a ser placer, entendido en su aspecto sensible<sup>43</sup>. En este caso, un aspecto interno a la persona como es el placer, queda exteriorizado por el modo en que se considera y trata: como algo más bien material, cosificable.

Otro punto de vista es el de Edmund Burke. Él visualiza la distinción entre lo bello y lo sublime como naturalmente alineado con otras dos distinciones: público y privado, y masculino y femenino<sup>44</sup>. Estas consideraciones, además, permiten a la belleza ocupar un lugar en las relaciones entre los hombres<sup>45</sup>. La dimensión social de la belleza es una propuesta para resolver la articulación Estética-Política. Aunque está probablemente dentro de distintas categorías de las que he tratado, es una propuesta similar, en el sentido de que está relacionando la belleza y el orden político desde las personas mismas. Y, en este sentido, éste es un argumento interno, porque considera un factor interno de la persona.

Una propiedad interna de la actuación humana es el juicio, y nos ofrece la ocasión de reconsiderar los grados de interioridad de las relaciones entre Estética y Política. Al pensar acerca del juicio, aparece fácilmente un problema en la comprensión de los términos, porque «la relación entre el juicio estético y la teoría política ha desaparecido virtualmente desde el discurso crítico. La Estética es malinterpretada como meramente una apreciación de “obras artísticas”; la Política es malinterpretada como simplemente el gobierno de la estructura organizadora del Estado»<sup>46</sup>. El pensamiento político a menudo ha sido negligente en el estudio del juicio, prefiriendo los campos más manifiestamente políticos de la Ética, la economía política y la teoría social. Depende de cómo se conciben los juicios, puede verse cierto paralelismo en el pensamiento estético y político. Ambos pueden encontrarse en una comprensión más honda de la facultad humana de juzgar. Sus actos son similares cuando su objeto es propiamente estético o político, y es capaz de reconocerlos como intrínsecamente relacionados.

Más clásicas, pero también válidas, son algunas sugerencias desde la tradición aristotélica. La noción de *autarquía*, como un modo de ver propuestas paralelas en las dimensiones social y personal<sup>47</sup>; la noción de *hexis* que conecta estética y política<sup>48</sup>; o su *eudaimonia* que establece las bases para entender a la persona. Todos ellos son

ejemplos en que la virtud redescubre la belleza en el alma humana, en el gobierno y en la felicidad.

Algunas de mis reflexiones están inspiradas en la tradición aristotélica y mi principal propuesta guarda una estrecha afinidad con ella, por el concepto de lo humano en que se sostiene. He procurado relacionar Estética y Política uniendo Metafísica y Antropología, para llegar a ese punto en que todo se une: alma, verdad, bien y belleza. Espero que mi conclusión sea clara: entiendo el rostro como una manifestación del alma humana. Ésta es la premisa para considerar su expresividad y belleza en su sentido más hondo. Para este discurso no me he interesado en otras interferencias políticas, ni en confusiones históricas sobre ello, sino sólo en el valor antropológico de las experiencias estéticas y sociales, en las que el rostro es un instrumento importante.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

<sup>1</sup> Mi estudio fue posible gracias al profesor Lawrence E. Cahoon que me aceptó como *visiting scholar* en el Departamento de Filosofía en Boston University en el verano de 1999. Quiero expresar mi reconocimiento por las observaciones que hizo sobre mi *paper*, pues todas fueron de gran utilidad.

<sup>2</sup> Levinas propone esta definición de experiencia poética. Cfr. HAMACHER, W. and WELLYERY, D.E. (eds.), *Proper names.*, Standford University Press., Standford., 1996.

<sup>3</sup> REDFIELD, J.W., *The twelve qualities of mind.*, C.C. Savege., New York., 1850., p.4.

<sup>4</sup> Cfr. BERTELLIE, S. and CENTANNI, M., *Il Gesto.*, Ponte alle Grazie., Fierence., 1995., p.5.

<sup>5</sup> Cfr. WOOLF, F. and CASSIN, M., *Bodylines. The human figure in art.*, National Gallery Education Department., London., 1987., p.31.

<sup>6</sup> SCHILLER, F., *Aesthetical and philosophical essays.*, Cambridge edition., Boston., 1884., vol.VIII., p.254.

<sup>7</sup> Cfr. REDFIELD, J.W., *The twelve qualities of the mind.*, Op.cit., p. 4., In a more modern study it is said: «Considerable research has demostrated that at least seven basic emotions can be accurately communicated by facial expressions: happiness, fear, surprise, anger, sadness, disgust, and contempt» in ZEBROWITZ., *Reading faces, Window to the soul?.*, Westview Press., Boulder., 1997., p.26.

<sup>8</sup> DUCHENNE, G.B., *Physionomie humaine.*, J. RENOARD., Paris., 1862., Reprinted by Cambridge University Press., R. A. CUTHBERTSON (ed.), New York., 1990., p.101.

<sup>9</sup> Sobre la trascendencia de la voluntad véase: BOSCH, M., «Inmanencia y trascendencia de la intencionalidad», *Acta Philosophica.*, vol. VII., n. 1., 1997., p.101-116.

<sup>10</sup> HUGES, CH.L., «The primacy of ethics: Hobbes and Levinas», *Continental Philosophy Review.*, vol. 31., n. 1., 1998., p.86.

<sup>11</sup> KOSTMAN L. (ed), *Emmpathy, form, and space. Problems in german aesthetics, 1873-1893.*, Getty Center., Santa Monica., 1994., p.152.

<sup>12</sup> ROSS FRYER, D., «Of Spirit: Heidegger and Derrida on Metaphysics, Ethics,

and National Socialism», *Inquiry.*, vol. 39., n. 1., p.27.

<sup>13</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima.*, III., 4., 429a-430a., Véase también: BOURIAU, C., «Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.*, vol. 123., n. 4., 1998., p. 463-482.

<sup>14</sup> Cfr. SAKAKIBARA, T., «The relationship between nature and spirit in Husserl's phenomenology revisited», *Continental Philosophy Review.*, vol. 31., n. 1., 1998., p.262.

<sup>15</sup> Cfr. BOSCH, M., «La unión de la intencionalidad en la libertad», *Metafísica de la intencionalidad.*, PPU., Barcelona., 1997., p.185-199.

<sup>16</sup> CROWTHER, P., «Art, architecture and self-consciousness. An exploration of Hegel's Aesthetic», BENJAMIN, A. (ed.), *Philosophy and Architecture. Journal of Philosophy and the Visual Arts.*, Academy Group Ltd., London., 1990., p.66.

<sup>17</sup> DUFRENNE, M., *Esthétique et Philosophie.*, Klincksieck., Paris., 1967., p.9.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., *The origin of the work of art.*, Harper and Row., New York., 1917., p.44.

<sup>19</sup> Cfr. BINSWANGER, H., «Life-based teleology and the foundations of ethics», *The Monist.*, vol. 75., n. 1., 1992., p.92.

<sup>20</sup> Cfr. CARRIER, D., «Art and its canons», *The Monist.*, vol. 76., n. 4., 1993., p.526.

<sup>21</sup> DUFRENNE, M., *Esthétique et Philosophie.*, Op.cit., p.54.

<sup>22</sup> FERRY, L., *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique.*, Bernard Grasset., Paris., 1990., p.36.

<sup>23</sup> MULLIGAN, K., «From appropriate emotions to values», *The Monist.*, vol. 81., n. 1., 1998., p.163.

<sup>24</sup> Cfr. BLAND, K.P., «Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body, and Scripture in Profiat Duran», *Journal of the History of Ideas.*, vol. 54., n. 4., 1993., p.538-540.

<sup>25</sup> WEISS, P., «Creativity and Beauty», *Philosophy and Art.*, D. O. DAHLSTRROM (ed.), Catholic University of America Press., Washington D.C., 1991., p.162.

<sup>26</sup> Cfr. MORTENSEN, P., «Shaftesbury and the morality of art appreciation», *Journal of the History of Ideas.*, vol. 55., n. 4., 1994., p.632.

- <sup>27</sup> LOMBARDO, P., «The ephemeral and the eternal: reflections on history», *Rediscovering History, Culture, Politics and the Psyche*, M. S. ROTH (ed.), Stanford University Press., Stanford., 1994., p.389.
- <sup>28</sup> LEVINAS, M., *Proper names*, Op.cit., p.95.
- <sup>29</sup> Cfr. GREISCH, J., «The face and reading. Immediacy and mediation», *Re-Reading Levinas*, R. BERNASCONI y S. CRITCHLEY (eds.), Indiana University Press., Indiana., 1991., p.68.
- <sup>30</sup> Cfr. HUGHES, C.L., «The primacy of ethics: Hobbes and Levinas», *Continental Philosophy review*, vol. 31., n. 1., 1998., p.79-97.
- <sup>31</sup> FEENBERG, A., «The Technocracy Thesis revised: On The Critique of Power», *Inquiry.*, vol. 37., n. 1., 1994., p.85.
- <sup>32</sup> BORGMANN, A., «The moral significance of the material culture», *Inquiry.*, vol. 35., ns. 3-4., 1992., p.293.
- <sup>33</sup> Es fácil advertir un completo acuerdo entre la *Política* y la *Ética a Nicómaco*.
- <sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I., 7., 1097b30-1098a20.
- <sup>35</sup> Cfr. LARMORE, CH., «Romanticism and modernity», *Inquiry.*, vol. 34., n. 1., 1991., p.78.
- <sup>36</sup> Cfr. DEN UYL, D.J., and GRISWOLD, CH. L. Jr., «Adam Smith on friendship and love», *Review of methaphysics*, vol.49., n. 3., 1996., p.609-637.
- <sup>37</sup> Cfr. SCHALL, J.V., «Friendship and Political Philosophy», *The review of Methaphysics*, vol. 50., n. 1., 1996., p.121-141. Ver también MANSINI, G., «Aristotle on needing friends», *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 72., n. 3., 1998., p.405-417.
- <sup>38</sup> KLONOSKI, R.J., «*Homonoia* in Aristotle's Ethics and Politics», *History of Political Thought*, vol. 17., n. 3., 1996., p.315.
- <sup>39</sup> WEISS, P., «Creativity and Beauty», Op.cit., p.162.
- <sup>40</sup> Cfr. YOL JUNG, HWA., «Mikhail Bakhtin's Body Politic: A phenomenological dialogics», *Man and World*, vol. 23., n. 1., 1990., p.85-86.
- <sup>41</sup> BEJCZY, I.P., «The state as a work of art: Petrarch and his *speculum principis*», *History of Political Thought*, vol. 15., n. 3., 1994., p.313-321.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p.317.
- <sup>43</sup> GRISWOLD, CH. L. Jr., «Nature and Philosophy. Adam Smith on stoicism, aesthetic reconciliation, and imagination», *Man and World*, vol. 29., n. 2.,



1996., p.187-213.

<sup>44</sup> WHITE, S.K., *Edmund Burke: Modernity, Politics and Aesthetics*, SAGE, California., 1994., p.32.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>46</sup> FERGUSON, K., *The politics of judgment*, Lexington Books., Boston., 1999., p.2.

<sup>47</sup> Cfr. SWAZO, N.K., «The authentic *tele* of politics: a reading of Aristotle», *History of political thought*, vol. 12., n. 3., 1991., p.405-420.

<sup>48</sup> Cfr. NEDEERMAN, C.J., «Character and community in the defensor pacis: Marsiglio of padua's adaptation of aristotelian moral psychology», *History of political thought*, vol. 13.