

El evangelio y la mirada¹

Iván Illich no quería escribir, hablar y menos actuar como un teólogo católico. Los teólogos, decía, cumplen con una función definida institucional y jurídicamente dentro de la Iglesia romana. Por circunstancias felices, añadía, nadie puede decir que era un teólogo. “No soy teólogo y no quiero actuar como teólogo”².

No querer actuar como teólogo no significa no tener fe. Sin embargo, durante más de treinta años, el hombre público Iván Illich tuvo hacia Dios una actitud que la tradición calificó de *apofática*: no sólo no hablaba del nombre de cuatro letras, sino que evitaba toda alusión a él que hubiera podido, como decía, arruinar semánticamente sus frases. En la última serie de entrevistas acordadas a David Cayley de la que el texto presentado aquí es un capítulo, Iván vuelve a mencionar el nombre del Muy Alto en un sentido explícitamente no teológico.

¹ Ivan Illich y David Cayley, “The Gospel and the Gaze”, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto: House of Anansi Press, 2005, pp. 104-120, traducción española inédita.

² *The Rivers North of the Future*, op. cit., p. 121.

De 1990 a 1994, en mis lecturas y en mis conferencias, me concentré en la historia de los sentidos. Para ello, aproveché la especie de “libertad del loco” que me da mi renuncia a toda posición permanente de profesor. Cuando se me invita a dar un curso, puedo realmente enseñar lo que quiero enseñar, sin tener que restringirme a un tema o un método impuestos. Es a partir de esas condiciones que trato contestar las dos preguntas siguientes: ¿Por qué consideré importante dedicar una parte importante del tiempo de los últimos años de mi vida a la historia de los sentidos? Más precisamente: ¿por qué intento entender los actos de oír, ver, oler, tocar, caminar, sentir considerandolos desde el pasado?³

Para Illich, se trataba de entender como “los sentidos podían ser satisfechos” en culturas prácticamente desprovistas de dinero y con pocas mercancías en circulación. Por ejemplo, quería comprender como los médicos de la tradición galénica podían ayudar a sus pacientes a sentirse bien sin “curar sus enfermedades”.

Me di cuenta de que, si quería entender el pasado en su realidad, tenía que estudiar la historia del cuerpo. Eso se había vuelto un proyecto mayor para algunos de mis amigos, particularmente Barbara Duden⁴, quien había estudiado la percepción del cuerpo femenino en siglos pasados. Me parece evidente que, en el pasado, cuando la gente hablaba de recobrar su equilibrio, hablaba de algo que percibía en forma muy distinta de lo que siente un paciente moderno que se somete a un examen médico.. Así que, para tratar de captar este “algo” del que la gente tenía la experiencia como de un rasgo sensual de la vida cotidiana, tuve que concentrarme en la historia de la mirada⁵.

³ Op. cit., p. 104.

⁴ Ver Barbara Duden, *The Woman beneath the Skin*, and ---, *Disembodying Women*.

⁵ Ivan Illich y David Cayley, op. cit., p. 104,105.

La actividad de los ojos ha sido entendida de maneras muy diversas en el curso de los tiempos. En la antigüedad, contrariamente a lo que pasa en la época moderna, los que se ocupaban de “óptica” se dedicaban a estudiar la actividad de mirar. La palabra griega *opsis* designa la mirada y la locución *ta optica* (neutro plural) significa “las cosas de la mirada”. Los rayos que estudiaban eran rayos oculares, es decir rayos que se originaban en el ojo. Era la proyección activa de quien miraba, la manifestación de su modo de captar o asir las cosas del mundo. El estudio de “las cosas de la mirada” (*ta optica*) se ocupaba de lo que hacemos con nuestros rayos visuales (u oculares). Es decir que la “óptica” antigua era inherentemente moral: todo lo que pretendía atraer nuestra atención no merecía capturar nuestros rayos oculares.

El rayo ocular se originaba en la pupila y era considerado como un miembro eréctil del ojo que se proyectaba sobre las cosas del mundo. Es este carácter eréctil de la mirada que recuerda aun la expresión “echar una mirada”.

Cuando te miro, te acaricio con mis ojos. Miro tu rostro: mi rayo ocular se proyecta sobre tu piel a la que el sol da color. Mi rayo y tu color se mezclan y regresan al ojo en cuyo interior vidrioso tu imagen será comprendida⁶.

Pero, ¿por qué esta digresión sobre la “optica” antigua?

La idea que Illich defiende en éste texto es que algunas maneras novedosas de percibir se hicieron posible con el Nuevo Testamento. Insistimos: no sólo nuevas formas de concebir el mundo, sino de percibirlo. Estas nuevas maneras de percibir tuvieron una influencia decisiva sobre la forma occidental de vivir, de relacionarse con los otros, de pensar lo bueno y lo deseable. Han sido mediatizadas por la Iglesia, que deriva su autoridad de que habla en nombre del Nuevo Testamento. Según Illich, la Iglesia trató de preservar la novedad del Evangelio institucionalizandolo y, con ello, corrompió su novedad. Pero, ¿qué tiene que ver con ello el rayo visual?

El corazón del mensaje del Nuevo Testamento es que lo infinito, lo bueno, lo sabio, lo poderoso – aquel Uno cuyo nombre los judíos no pronunciaban, el Allá y, finalmente, permíteme decirlo, Dios, no sólo se hizo palabra (verbo) en boca de los profetas, sino que también se hizo carne en las

⁶ Op. cit., p. 106.

entrañas de una muchacha. La carne de la que Juan el evangelista recuerda con lágrimas en los ojos que la tocó cuando apoyó su cabeza en el hombro de Jesús durante la Última Cena, es la carne del Dios Hombre. Por ello, la carne humana adquiere una nueva dignidad. Los seres humanos se hacen dignos de un nuevo respeto, no en tanto entidades sociales, sino como personas encarnadas en una forma única⁷.

La gente moderna tiende a vivir en lo que Illich llama un *cuerpo iatrogénico*, es decir producido por diagnóstico médico. Este cuerpo no tiene nada que ver con el cuerpo propio de otras épocas.

En mi búsqueda de lo que alguna vez fue el “cuerpo”, la historia de la mirada reveló ser muy significativa por la manera en que “ver” ha sido concebido como una relación carnal con el objeto de mi mirada. Al mismo tiempo, me proporcionaba una perspectiva sobre el proceso de des-encarnación que me parece ser una característica de los tiempos modernos. Ahora bien: si hablo de esta des-encarnación como de una progresión histórica que se extiende sobre un período de 2000 años, entiendo que un historiador que trabaja en tal escala de tiempo debe ser también un poco poeta o novelista. Y como un novelista que convierte su intuición psicológica en los capítulos de un libro, tengo que definir épocas dentro de esta progresión. Es así como el primer capítulo de mi investigación trata de la edad de *opsis*, la edad de la *pupila* eréctil. La época siguiente ha sido bien descrita por Johannes Kepler. [1571-1630] que habla de la luz como si fuera un mensajero imperial que lleva a mis ojos las noticias del mundo. Y ahora, estamos en una tercera época que me es difícil nombrar. En éste mundo nuevo, estoy constantemente confrontado a imágenes: imágenes de la televisión, imágenes en las pantallas de las computadoras, imágenes de la publicidad, representaciones gráficas de cantidades. Durante los últimos cincuenta años, ver se ha vuelto algo diferente de la recepción de imágenes

⁷ Op. cit., p. 106, 107.

llevadas al ojo por los mensajeros que, según Kepler, iluminaban mi interior. En nuestra época, “ver” se parece más bien a una participación en mundos virtuales, en los que uno se deja impresionar por imágenes y la virtualidad se transforma en la forma “real” de la objetividad. Pienso haber esbozado así los pasos hacia la des-encarnación de la mirada.

Mientras la mirada fue considerada como una acción intencional, fue sujeta a decisiones morales, tan capaz de entrenamiento que hablar u oír. Según Euclides, el estudio de *opsis* no es una simple actividad intelectual, sino una disciplina que fundamenta una conducta moral apropiada⁸.

La creencia en la encarnación de Dios llevó a los cristianos a una nueva percepción del cuerpo, que adquirió una nueva gloria, un espesor, una densidad fenomenológica. Por un lado, el que toca a la puerta pidiendo hospitalidad será tratado como Cristo – no como *si fuera* Cristo. Pero

...la secularización de esta fe produce la extraordinaria des-encarnación que es uno de los signos de la época contemporánea, la experiencia escalofriante de cualquiera que haya vivido los últimos veinte años con los ojos abiertos⁹.

En su carta a los Colosenses, Pablo dice que Cristo es la imagen del Dios invisible. ¿Que significa esto? ¿Cómo un ser humano puede ser la *imagen* del Invisible? Pablo, un judío helenizado, no ignoraba, cuando hablaba de “imagen”, un rasgo de la cultura griega de su tiempo, la *ikono-skepsis*, un

⁸ Op. cit., p. 107, 108.

⁹ Op. cit., p. 110.

titubeo o una vacilación filosófica frente a las imágenes. Con la difusión del alfabeto en tiempos pre-socráticos, ocurrió una transición progresiva del interés por las imágenes a un nuevo interés por los conceptos.

Es del amor que el filósofo quiere hablar, no de Afrodita; del agua, no de Neptunio; de la guerra [...] y no de Marte. Es del centro, de la luz, es de la vida, no del sol.

Un desplazamiento de las imágenes a las palabras y a los conceptos tuvo lugar. A consecuencia, Dios - el Dios último, el dios invisible - se volvió pensable, aun que no sea imaginable¹⁰.

La cristiandad entró así a un mundo en el que la imagen había sido criticada y trascendida por los filósofos. A esa *ikono-spesis* helénica, hay que añadir la prohibición judía, y luego islámica de las imágenes, consideradas como desviaciones hacia simulacros de la atención a lo real.

En el siglo XVIII, en una Constantinopla (o Bizancio) rodeada por las tropas de un Islam destructor de imágenes, la tensión entre la veneración cristiana de las imágenes, la vacilación filosófica griega frente a ellas y la prohibición judía y musulmana estalló en una guerra que duró varias

¹⁰ Op. cit., p. 111.

generaciones. En 726, León III, el emperador de Bizancio, quitó la imagen de Cristo que se encontraba en la puerta de entrada del palacio y la sustituyó por una simple cruz. Con ello, desató una verdadera guerra civil entre los *iconoclastas*, los destructores de imágenes, y los *iconódulos*, que las veneraban.

Teológicamente – sino políticamente – la controversia entre las dos actitudes fue clarificada por Juan Mansur el Damasceno, hijo de un visir de Damasco. La imagen, echa por una mano humana, es un *typos* del *prototypos* que no es de este mundo.

El icono es una ventana hacia la eternidad donde Cristo resucitado y su madre [...] ya se encuentran en la gloria de los ángeles. El feligrés que se inclina frente a la pared de los iconos que separa el pueblo del altar misterioso usa la belleza creada por el artista para pasar con devoción del *typos* al *prototypos*. Así, si bien se inclina frente a una imagen, es una imagen que refleja la carne real de los que ya han sido incorporados al cuerpo de Cristo. Al expresar su devoción en un acto de piadoso respeto, explica Juan el Damasceno, el feligrés no sólo toca con sus ojos lo que está más allá del umbral que es el icono, sino que también acoge en su ojo la mezcla de su mirada con la carne del resucitado y con ello, participa en la construcción de la Iglesia como un verdadero cuerpo de carne, aquí en la tierra¹¹.

¹¹ Op. cit., p. 114, 115.

Según esta interpretación, el icono no es tanto una pintura como un umbral ligando el mundo visible con el invisible.

Pero también abrió la posibilidad del mundo que ahora nos rodea, el mundo de la iconomanía. Es lo que llamo la *perversio optimi*, la perversión de lo mejor por la cual un primer paso perfectamente inocente pudo conducir a las pantallas digitalizadas interactivas y a cada vez nuevos desarrollos en un largo martirio de la imagen. La doctrina del Segundo Concilio de Nicea sirvió para socavar la prohibición judía y musulmana de las imágenes, fundada en la idea de que las imágenes pueden distraernos de lo real, que un retrato puede servir de excusa para no hacer frente a la persona retratada, hasta que, finalmente, la persona parece ser un reflejo del retrato. De esta manera, Nicea hizo el lecho de la marcha victoriosa, en el curso de los siglos, de formas cada vez más secularizadas de imágenes¹².

Uno de los grandes cambios del último tercio siglo es la rapidez con la que proliferaron los espacios virtuales y los “objetos” situados en ellos.

No faltan los pensadores serios que argumentan que entre los cambios más profundos de los últimos 25 años destaca la ubicuidad de los espacios virtuales de los cuales se nos pide derivar nuestros conocimientos. Eso clarifica las razones por las que hablé tanto de los iconos. El icono se concebía como un umbral hacia una super-realidad a la que sólo la fe podía conducir. El espacio virtual requiere de ti que mires hacia un no-lugar en el que nadie podría vivir¹³.

¹² Op. cit., p. 117.

¹³ Op. cit., p. 119.