

“El que me ha visto, ha visto al Padre”

Observaciones sobre la fenomenología de la visión

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz¹*

Como preparación para la comprensión de la frase de Jesús en Juan 14,9, hay que considerar el carácter del propio ver. Desde que el Renacimiento italiano descubrió la perspectiva como el octavo “arte libre”, es decir, como el “arte de ver”,² el hombre moderno ve lo que encuentra en un campo limitado por la mirada individual. Él mismo se convierte en la medida de lo que se le muestra, o bien, sólo deja que le muestren lo que quiere ver.³ En la escultura y la pintura, la Edad Media seguía creando rostros en los que los ojos estaban muy separados: no es un signo de incapacidad del artista, sino de una percepción diferente: esta mirada no sitúa la realidad en una sección, sino que deja que el conjunto “venga a ella”, *omnia simul*. La realidad surge, por así decir, frente al campo de visión y empuja los ojos hacia fuera y hacia los costados. Ya con estas diferentes actitudes visuales queda claro que en la visión de la realidad no se produce una simple representación por parte del ojo, sino una especie de domesticación de lo que penetra, pero también apagando, subrayando, destacando, reelaborando lo que se ve... Pero, al mismo tiempo, la realidad está constantemente –si se le permite– ajustando el marco que se le ha proporcionado. Por otra parte, no podría existir si no estuviera constantemente ordenada, al servicio de la comprensión humana, y eso también significa: respondida creativamente por el ojo.

Las siguientes consideraciones se refieren a esta tensa relación.

El poder del ver. La “creación” de la realidad por el ser humano

En la profundidad de la visión descansa una decisión: no *lo que se ve*, sino *cómo se ve*. Ver es dar a luz, no un objeto sino un significado: *amor oculus intellectus*, “el amor es el ojo de la visión”, según Ricardo de San Víctor (1110-1178); pero también: *odium oculus intellectus*, igualmente el odio ve. Hans Christian Andersen esbozó el ojo congelado en el cuento de la *Reina de las Nieves*. Cualquiera que tenga una astilla de hielo en su ojo, ve el mundo roto en cristales. Esta distorsión de la mirada lleva a malinterpretar los fenómenos, que caen por sí solos en la rigidez de lo accidental, lo insignificante o lo que no tiene sentido. Ni siquiera el amor es inmune a esto. En el cuento de Andersen

¹* Nacida en 1945, es profesora emérita de Filosofía de la Religión en la Universidad Técnica de Dresden y co-editora de esta revista. Ha recibido múltiples distinciones académicas.

² En 1493 Antonio da Pallaiuolo situó la perspectiva sobre la tumba de Sixto IV como el octavo arte libre, sólo las artes liberales convencionales. Véase H.-B. Gerl-Falkovitz, “Perspektive und Geometrie“, in: Id., *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 2.a. 1995, 127-150.

³ De manera extrema, la televisión solo presenta un “fragmento” de la realidad: simplemente por omitirlo, mucho de lo que se presenta roza la mentira.

sólo aparece en la forma apagada del interés propio, de un deseo sutilmente enhebrado de tener, porque incluso el pequeño protagonista tiene una astilla de hielo en el ojo.

Por otro lado, existe una solución a la mirada “congelada”: la mirada abierta, incluso amorosa. Vuelve a ver el mundo redondo y bello, se acerca a él de forma diferente, no porque se haya vuelto diferente, sino porque el hombre ha cambiado su voluntad de ver. Esta “fuerza constructora”, que reside en el propio ver, debe ser considerada en primer lugar a fin de sopesar el verdadero tema: el poder iconoclasta de la realidad.

La mirada comprobadora: la intención

Desde un punto de vista pre-moral, el fenomenólogo francés Jean-Luc Marion (*1946) ha examinado la mirada “comprobadora” en su consecuente (aunque no intencionada) reducción fáctica, tocando así los fundamentos de la fenomenología de Husserl. Pues, según Marion, la versión metodológica que Husserl tiene de la intencionalidad (= curiosidad de conocer) conduce involuntaria e irreflexivamente a una visión “idolátrica” de los fenómenos.⁴ La mirada intencional se agota deliberadamente en lo visible; ella “coloca” su objeto sin reconocer el reflejo de su propia voluntad en lo idolatrado. La mirada de control convierte al observador en un controlador inadvertido. La fijación en la intencionalidad, que según Husserl constituye todo acto de conocimiento, lleva a que la mirada “resuelta” elabore una imagen de la realidad, pero sólo dentro del rango medido por el vidente. Es la rigidez de la mirada la que lleva a la rigidez (no reconocida) del ídolo. Sin embargo, lo visible o real comenzaría donde termina la intención (*wo die Absicht aufhört*). Conviene recordar aquí el doble significado de la palabra alemana *aufhören*: escuchar y terminar, es decir, poner fin a un proceso mediante la escucha abierta.

Del mismo modo, según Marion, en el ámbito religioso lo divino se convierte en un ídolo cuando se localiza en el *templum*, literalmente lo “delimitado” sin más.⁵ Tampoco la palabra latina *sanctum* conduce fuera de lo medido y lo circunscripto –*sancire* significa cercar–, en contraste con la raíz de la palabra germana *heil* en *heilig*, que significa completar o dejarse completar de manera cualitativa. Así, lo divino se estrecha en el *templo* cuando cae bajo la medida de la mirada humana. Con el radio asignado muta en un ídolo creado por él mismo,⁶ mientras que la imagen real de la realidad vive de su invisibilidad, del dejar que ocurra lo incomprensible. El ver sin intención no se agota en lo que se ve, sino que quiere perderse en sus infinitas profundidades, profundidades

⁴ Jean-Luc Marion, “Idol und Bild”, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, 107-132.

⁵ *Ibid.*, 114.

⁶ Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Zurich 1945, 97-103, describe el “confinamiento” de Dios a través de cierta piedad.

que sin embargo siguen siendo transparentes.⁷ Debemos recordar la especial cualidad del carácter de la santidad y de la genialidad, que no posee la claridad de lo fácilmente comprensible, sino la claridad de lo insondable.⁸

Así, la imagen contiene más de lo que se ve: vive de la distancia entre la mirada y la profundidad insondable de lo que se muestra. Este exceso impide la comprensión conceptual; el mundo que se ve no es simplemente un espejo o una conciencia masticada. “Lo esencial en la mirada (...) viene a ella desde otra parte, o mejor dicho: viene a ella como esa otra parte”.⁹

La mirada intencionada abre la analogía con la mirada acusadora. Pues también para la mirada acusadora, la comprobación, el deseo incondicional de ver el defecto, impide captar el conjunto en su profundidad oculta y ambigua. La búsqueda de la univocidad distorsiona el juicio, precisamente porque acumula la carga de la prueba. El celo por la persecución crece con el hecho de tener razón, y el ojo del acusador se vuelve fijo. Curiosamente, el propio hecho de tener razón lleva a estar equivocado: *summum ius summa iniuria*, como saben los romanos, “la justicia extrema es una extrema injusticia”. Esta es una de esas inversiones que son efectivas en lo finito y sólo alcanzan la libertad en la renuncia a la intención autoimpuesta.

Sören Kierkegaard (1813-1855) también conoce la mirada que sirve para espiar al otro; la llama mirada comprobadora. Sin embargo, la mirada comprobadora destierra tanto al observador como al observado. La culpa de los demás se considera excesiva y sirve para excusar las propias faltas, para regodearse en la propia superación. De este modo se realiza un “patético servicio de la verdad”. Pues bajo la apariencia de la denuncia y la resistencia, no se contiene en absoluto lo torcido o malo, sino que se lo publica y difunde irresponsablemente en su efecto de dispersión. “No hay necesidad de enseñar el quebrantamiento a nadie. Las artes que cuentan la basura del mundo lo multiplican”.¹⁰

Kierkegaard se enfrenta a la mirada medidora y presuntuosa con un juicio único, en el sentido de que sólo puede retirarse de sí misma mediante una debilitación subversiva. Sólo esta debilitación, que va de lo desagradable a lo doloroso, trae la curación y la rein-

⁷ Marion, *Idol und Bild*, 120-123. Por supuesto, transparencia no significa simple comprensibilidad. Véase Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 21990, 245: “Nadie es completamente transparente consigo mismo, ni lo es con los demás”.

⁸ Romano Guardini, “Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung“, en: Id., *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, 29: “(...) que no puede bajar más abismo que en la claridad de algunas tardes”.

⁹ Marion, *Idol und Bild*, 128.

¹⁰ Botho Strauss, *Aufstand gegen die sekundäre Welt*, Munich 1999, 100.

serción en el todo: “La predicación de los sermones en nuestro tiempo, en primer lugar, ha pasado completamente por alto, y, en segundo lugar, ha olvidado totalmente que la verdad cristiana no puede ser realmente objeto de «contemplación». Porque la verdad cristiana, si se me permite decirlo, tiene ojos propios con los que ver, sí, es como un ojo puro; pero sería bastante perturbador, es más, me imposibilitaría mirar un cuadro o una tela, sí, mientras me dispongo a mirarlos, tuviera que descubrir que el cuadro o la tela me miran a mí –y tal es el caso de la verdad cristiana; es ella la que me mira, para ver si hago lo que dice que debo hacer”.¹¹

La mirada que pasa por alto: la indulgencia

“El amor cubre la multitud de pecados”.¹² Kierkegaard lee el pasaje del Evangelio de Juan,¹³ difícil de interpretar, en el que Jesús se agacha y escribe cosas ilegibles en la arena mientras la adúltera es mostrada en público, como un mirar hacia otro lado para que a la acusación se la lleve “el viento”. El perdón comienza con el de hecho mirar por encima, con el silencio, con el no reparar en la culpa, incluso la culpa obvia. Perdonar significa remover sin que lo removido se mantenga presente de forma humillante.

Pero hay que determinar con más precisión cómo el perdón se enfrenta al mal, que no se erradica en absoluto por el hecho de no ver, sino que sólo se obstaculiza su propagación y no se continúa con la malicia. La mirada indulgente podría ciertamente caracterizarse como infantil o de una indiferencia carente de sentimientos, si faltara la comprensión capaz de discernir el mal.¹⁴ La despreocupación e incluso el infantilismo del necio no es todavía la eliminación efectiva de la maldad. El silencio de Parsifal ante la herida de Amfortas es explícitamente culpable en el sentido de una inmadurez tonta y falta de compasión.

Por el contrario, el bien no debe preservarse (y asumir así una forma propia de “pecado” = la preservación), sino que debe comprometerse radicalmente con el mal para acabar efectivamente con él. El silencio y el olvido sólo pueden ser el prelude de una lucha amarga y extenuante, con el objetivo de lograr que el mal se arrepienta y no se limite a extinguir su dispersión. De lo contrario, no se comprendería el esfuerzo de la mirada indulgente; pues no sería más que una forma de eludir, no de solucionar. La indulgencia, sin embargo, lleva a un perdón activo y esforzado, y perdonar es luchar (también con uno mismo).

¹¹ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, SW XII, 214.

¹² Lucas 7,47.

¹³ Juan 8,3-11.

¹⁴ Cf. G. K. Chesterton, *Kugel und Kreuz*, Bonn 2007: “E incluso si hubieran pronunciado algunas blasfemias comunes, no habría podido entenderlas, lo que se debió únicamente a la consideración de su mente”.

La mirada indulgente saca su fuerza de un tercero: la seriedad de la verdad. El aparente diálogo entre el bien y el mal es en realidad un diálogo a tres bandas. Porque la verdad permite la distancia entre el bien y el mal; permite el espacio del arrepentimiento, de la conversión. Por lo tanto, la mirada del bien baja, abandona la fijación y la condena pública del otro; sólo desde esta distancia crece la relación con el tercero liberador: la verdad (sobre la culpa).

La realidad es iconoclasta. El desierto como (no) lugar de Dios

Aunque el ojo “otorgue” existencia al mundo, la realidad también se impone repetidamente contra la guía del ojo, expande sus límites, yendo más allá del estrecho marco de la percepción humana. Las cosas son iconoclastas (C. S. Lewis). A veces el desierto despeja las imágenes; a veces lo visto ennegrece al que mira, como en el caso de Jacques Derrida (1930-2004). Él, como judío agnóstico, recuerda la prohibición de imágenes del Antiguo Testamento que pone fin a la visión intencionada del hombre.

El desierto ya es iconoclasta como lugar fundamental de la experiencia de Dios de Israel. El desierto es un lugar intransitable, sin caminos, aporético, y por eso mismo un espacio para las apariciones de Dios. Derrida, sin embargo, no busca directamente en el desierto la experiencia judía de un mostrarse a sí mismo, como la zarza ardiente, ni tampoco busca el desierto como ausencia de ser (o como una “iluminación”) en el sentido de la doctrina griega del ser. Se trata del desierto como un *tercer* lugar, antecedente de la teología judía y griega. Este lugar es, según el lenguaje poco manejable de Derrida, “quizá más que meramente pre-original, más anárquico que todos los demás lugares y más recalcitrante contra el archivo, no una isla,¹⁵ no una tierra prometida, un cierto desierto que no es el desierto de la revelación, sino un desierto *en* el desierto, un desierto que hace posible el desierto, lo abre, lo cava, lo desentierra, lo extiende hasta el infinito”.¹⁶ En este centro invisible e inefable de un vacío, no aparece ningún Dios – para Derrida se trata de un no-Dios (*a-dieu*) que supera las preconcepciones anteriores. El desierto es el espacio del *Adieu*. Sin embargo, tampoco se trata de la conocida “teología negativa” de Dionisio Areopagita, que niega los atributos de Dios en cada caso para trascenderlos en la “eminencia”.

Más aún, Derrida se remonta a Platón, que en el *Timeo* distingue entre lo que siempre existe y lo que llega a ser, de lo cual se sigue que lo primero se capta a través de

¹⁵ Una alusión a la isla de Ítaca, a la que vuelve Odiseo después de la odisea: según Derrida, un signo de la visión circular (griego-mítica) del mundo.

¹⁶ Jacques Derrida, “Glaube und Wissen. Die zwei Quellen der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Die Religion. Seminar von Capri (1994)*, Frankfurt 2001. Citado según: Karlheinz Ruhstorfer, “Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 123-158; aquí, 130.

la mente (*noesis*) y lo segundo a través de los sentidos (*aisthesis*).¹⁷ Aquí la realidad se muestra como *noumenon* o como *phainomenon*, como lo fáctico-pensable o como lo sensible-aparente. En Platón, los dos ámbitos separados están “mediados” por un tercero, ya que lo que deviene debe ser asumido, debe estar “en casa”, para cambiar al estatus de ser. Esto sucede a través de una localización borrosa de eso que “será” durante una transición intangible que no se realiza ni por la razón ni por los sentidos. Platón llama a este “tercer género”, en transición desde el devenir hacia el ser, el espacio (*chora*), en el sentido de “espacio vacío”.¹⁸ Para Derrida, el espacio vacío sería la huella que desaparece del rastro en el que el devenir ha desaparecido en lo existente. *Chora* (en el desierto) es la huella de la ausencia de Dios (no de su inexistencia) o, más exactamente, de su no presencia; de allí que no pueda verse nada de lo que queda. En lugar de la afirmación o negación teológica-conceptual de Dios, para Derrida sólo se recuerda *el nombre mismo* como huella. “*Chora* viene a nosotros, y viene como nombre”.¹⁹ Así, el desierto del Próximo Oriente es el punto de partida inmediato de una delimitación del pensamiento, tanto para los griegos como para los judíos, esas dos primeras fuentes del filosofar europeo. Y esta delimitación continúa con la “huella y el rastro de la extinción de la huella”,²⁰ hasta el presente e inacabado. Sin embargo, el desierto como “hogar perdido del pensamiento” no se da dos veces. Sólo la extinción del desierto y la extinción (del Dios que se presenta en él) mantiene vivo el recuerdo de lo que se vivió en el principio.

Lo que se dice así, en una lógica frágil y esquiva, se sitúa en el paisaje del vacío por excelencia, y allí de nuevo en su interior igualmente vacío = *chora*, donde Dios estuvo y se retiró.²¹

No ver la realidad

¿Por qué el mayor intelectual del cristianismo bíblico, Saulo-Pablo, se quedó ciego ante Damasco? Una vez más, Jacques Derrida tiene cosas que decir sobre esto en sus *Mémoires d'aveugle* de 1990, que acompañaron una exposición en el Louvre de París.

En el ciego, Derrida reconoce el arquetipo de un ser humano empujado a la verdad, que ya no oscurece su visión con las cosas. Los meros “cuerpos” están subordinados al conocimiento: “Cuando miro a alguien que ve, la expresión viva de su

¹⁷ Platón, *Timeo* 27 c, d.

¹⁸ Véase Ruhstorfer, 132ss.

¹⁹ Jacques Derrida, “Chora” (1993), en: Id., *Über den Namen. Drei Essays*, Viena 2000. – El Monasterio de Chora cerca de Estambul con sus famosas ilustraciones paleocristianas también parece marcar el lugar de Dios, aunque no aisladamente como en Derrida, sino como un espacio de Su presencia.

²⁰ Ruhstorfer, 146.

²¹ Valdría la pena investigar por derecho propio qué tan lejos está esto del “claro” de Heidegger.

mirada me oculta, por así decirlo y hasta cierto punto, el cuerpo de su ojo”.²² Sin embargo, esta otra percepción no sensorial no suele tematizarse. Como no se adhiere a nada, permanece irreconocible para sí mismo. Sólo puede salir a la luz por la vía de la ceguera, del desgarramiento violento de lo visible: en la memoria. Es la experiencia de recordar la que descubre minuciosamente algo en el “interior” (*au dedans*) del ciego. La ceguera violenta ocurre varias veces en ambos testamentos bíblicos por parte de Dios: con Sansón en el Antiguo Testamento, con Elimás en los Hechos de los Apóstoles y con Pablo. “La ceguera que hace de uno un mártir, es decir, un testigo, es a menudo el precio que debe pagar el que finalmente va a abrir sus ojos, los suyos o los de otro, para recuperar la vista natural o acceder a una luz espiritual”.²³ Con este “ver hacia adentro” impuesto, el ciego realiza una *conversión*: “Cada vez que un castigo divino golpea la vista para significar el misterio de una elección, el ciego se convierte en un testigo de la fe”.²⁴ *No ver y testificar llegan a ser lo mismo*. Derrida se refiere a un ver incuestionable que se produce cegado por la luz cegadora –en relación con la cual el hablar siempre llega demasiado tarde–: “Además, un testigo, como tal, es siempre ciego”. En lo profano, en el espacio interior sellado de lo conspicuo y lo cotidiano, se afirma un brillo que, para Derrida, no conduce a la trascendencia, sino a algo mucho más profundo: a la transparencia. Este brillo obliga a la oscuridad, la oscuridad se vuelve transparente –pero sólo para el “ciego”. Es arrebatado “accidentalmente” de la facticidad de las cosas, de su empirismo siempre gastado, impuro.

Sin aludir a la presencia de lo sagrado, pero en vista de sí mismo, Peter Handke escribe: “La ventana ciega era, de lejos, la única de su clase. Y su efecto también provenía de lo que faltaba habitualmente, lo ausente: lo impermeable. En virtud de la indeterminación que llevaba consigo, irradiaba mi mirada hacia atrás, y en mi interior cesaba toda confusión de discurso y revoltijo de palabras: Todo mi ser calló y leyó”.²⁵

“El que me ve a mí, ve al Padre”

Se habla de manera torpe de Dios como nuestro “socio”, como si uno estuviera facultado para negociar con él de un momento a otro. Existe un abismo entre esta actitud y la experiencia de los dos Testamentos, Antiguo o Nuevo. Jesús nunca habla de “nuestro Padre común”. Incluso en esta última hora distingue entre “mi Padre” y “Padre de ustedes”. No está permitido tantear la enormidad que fluye entre el Padre y el Hijo.

Los últimos discursos de Jesús son tan apretados que el texto parece dar vueltas.

²² Jacques Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, Munich 1997, 106ss. La traducción está ligeramente corregida.

²³ *Ibid.*, 105.

²⁴ *Ibid.*, 110.

²⁵ Peter Handke, *Die Wiederholung*, Frankfurt 1986, 136.

Tratando repetidamente de captar lo enorme y nunca olvidado, Juan gira en torno a estas últimas palabras, el desborde entre el Padre y el Hijo. Este tipo de textos han sido llamados discursos oceánicos (semejante al prólogo de Juan): igual que el océano rueda una y otra vez, con un ritmo vivo, pero sin repetir nunca el golpe de las olas.

Quien ha visto al Hijo, ha visto al Padre. ¿De qué tipo de visión se trata? En línea con las observaciones anteriores, no hablamos de ver a dos personas idénticas. Felipe, que hace la pregunta sobre el Padre, no ve “nada”, ni siquiera después de la respuesta. De modo que es un ver que ve en lo velado. El Hijo vela al Padre, y sin embargo lo abre a la mirada. La fenomenología temprana, tanto Husserl como Heidegger, se planteó la pregunta: ¿Cuánto ser hay en la apariencia? Y viceversa: ¿Cuánto hay de apariencia en el ser? Traducido, esto significa que el fenómeno que aparece es siempre una referencia no sólo a sí mismo sino también a otro. En el Credo, esta conexión se llama: *lumen de lumine*, y una luz no cae junto con la otra.

Por lo tanto, la desolación y la ceguera sólo pertenecen a aquellos actos de Dios que no se dejan ver. Sin embargo, Jesús, como hombre, es la visibilidad de lo invisible. Se puede ver, es *phainomenon*, apariencia del ser, apariencia en el sentido más elevado de la palabra aparecer. En el hombre Único: él. No puede haber otra imagen, otra revelación, otro fenómeno. Este hombre es la iconoclasia de todas las demás imágenes, y al mismo tiempo es la alegría de lo invisible para representarse a sí mismo.