



EL IMPERIALISMO DE LA MIRADA

*Carlos Valencia R.**

RESUMEN

Este ensayo busca explorar la metáfora visual en una época que critica al ojo y demanda una nueva ontología de la mirada ante la creciente devaluación de la imagen. Lo paradójico de la ceguera del ojo y del pensamiento, en una época que se precia de ilustrada son aquí sondeados. Así mismo, se explora la mirada desencantada de la modernidad ante el rebajamiento de lo humano y la trivialización de la vida.

PALABRAS CLAVE

Mirada, ojo, metáfora visual, imagen, ceguera, percepción, sentidos.

ABSTRACT

This essay aims at exploring the visual metaphor in an age that criticizes the eye, amidst an ever-growing devaluation of the image, and searches for a new ontology of the gaze. The paradoxical blindness of both eye and mind are probed. Likewise, it is a study of the disenchanting gaze in an enlightened age that debases what is human and trivializes life.

KEY WORDS

Gaze, eye, visual metaphor, image, blindness, perception, senses.

* Especialista en Literatura, textos e hipertextos de la Facultad de Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana.

Dirección del autor: classes@teacher.com

Texto recibido el día 2 de agosto de 2007 y aprobado por el Comité Editorial el día 24 de agosto de 2007.

*¿Cómo puede ser que haya en estos desgraciados
tan funesto deseo de luz?*

Virgilio. Eneida

Hay en Occidente¹ un indeclinable afán por verlo todo en términos de metáforas de luz y oscuridad; la mirada, el espejo, el ojo, la ceguera del entendimiento —y del ojo mismo— son claves para el pensamiento, para la visión del mundo. La filosofía depende en gran medida del uso de la metáfora visual², pues los términos del ver parecieran abarcar todo lo que al pensamiento ha de corresponder:

¹ “[...] el país de la tarde, ‘occidente’. Este occidente es más antiguo, de un alba más primera, y por ello más prometedor que el occidente platónico-cristiano, más aún, que el occidente europeo. Pues el Retraimiento es ‘inicio’ de una era amaneciente y no abismo del decaimiento. El occidente oculto en el Retraimiento no perece sino permanece esperando en tanto que país del descenso en la noche espiritual. El país del poniente es transición hacia el inicio del alba en él oculta”. HEIDEGGER, MARTIN. *De camino al habla*. Odós, Barcelona, 1987. p.73-74.

² MARTIN, JAY, *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought*. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 2. [...] *Ian Hacking and Richard Rorty have recently emphasized, [that] even Western philosophy at its most putatively disinterested and neutral can be shown to be deeply dependent on occluded visual metaphors.*

¿Por qué la luz y el ver nos proporcionarán todos los modos de aproximación de los que quisiéramos que esté provisto el pensamiento —para pensar el mundo—? [...] ¿Por qué, entre todas las metáforas, predomina la metáfora óptica? ¿Por qué esta luz que, como metáfora, se ha convertido en la fuente y el recurso de todo conocimiento y, así, subordinó todo conocimiento al ejercicio de una (primera) metáfora? ¿Por qué este imperialismo de la luz?³.

Este imperialismo, este despotismo de la luz y de la oscuridad ha cegado también la mirada del filósofo; aquí, luz y oscuridad son entendidas como noción circular ⁴ de elementos inseparables, contraria a las oposiciones “pedestres”, expresión que reserva Heidegger para quienes hacen encasillados categóricos cuando se refieren a ambos términos. Dice Heidegger: “La sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta”⁵. La sujeción inamovible de la noción luz-oscuridad es explicada aquí por Jaques Ellul:

Cuando el Génesis nos dice que la primera creación es la luz, ¿no es para decirnos exactamente que es “la creación del tiempo”, puesto que la luz y el tiempo son indisolubles? [...] Nacida de la verdad, la luz literalmente da lugar a la realidad, puesto que en el texto de ese mismo Génesis ella es: la aparición del tiempo⁶.

³ BLANCHOT, MAURICE. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970. p. 267 (El subrayado es mío).

⁴ “Luz y oscuridad son uno de los diez pares de contrarios que enumera Aristóteles en la *Metafísica*.” Ver: JAEGER, WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997, 265 pp.

⁵ HEIDEGGER, MARTIN. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1979. p.98.

⁶ ELLUL, JACQUES citado en: VIRILIO, PAUL. *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial, 1997. pp. 184, 185.

Lo que se esconde al pensamiento, –“el tiempo es una oscuridad más”⁷– tal como lo hacen Dios, el Ser, la sabiduría y la muerte, desespera a los filósofos, quienes, en ocasiones, nos muestran un panorama sombrío del cual no parece haber escapatoria; la mirada inquisidora de la filosofía no horada la tiniebla, según narra Pascal en sus *Pensamientos*: “Esto es lo que veo y confunde. Miro a todas partes y sólo veo oscuridad por doquier. La naturaleza nada me presenta que no sea asunto de duda y preocupación”⁸. Pascal leía *el libro del mundo*, como lo habían hecho otros antes que él⁹. No obstante, lo revelado a su mirada absorta no le ilustraba, no le iluminaba; nada podía, en realidad, dilucidar y, aunque permanecía bajo la luz de su lámpara, frente a su libro, tenía la tiniebla de la noche a su alrededor, como el santo de Flaubert: Antonio embelesado frente al libro en la expectación permanente e ingenua de que la imagen habría de revelarle más¹⁰.

Vivimos bajo lo que Jung llamó la “luminosidad de los arquetipos”, es decir, bajo su sombra. Los arquetipos son oscuridades que tienen una contracara luminosa, como la muerte, en su tenebrosidad. Este panorama sombrío de la filosofía a veces se aviene, por ejemplo, con las lamentaciones

⁷ GABORIAU, EMILIO citado en: VIRILIO, PAUL. *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial, 1997. p. 14.

⁸ PASCAL. *Thoughts*. En: *The European philosophers from Descartes to Nietzsche*. New York: Random House, 1960. p. 114. “*This is what I see and troubles me. I look on all sides and I see only darkness everywhere. Nature presents to me nothing which is not matter of doubt and concern*” (En inglés en el original).

⁹ LEVIN, DAVID MICHAEL. *The philosopher's gaze: modernity in the shadows of enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 3. “*Since the dawn of books, the philosopher's gaze has been absorbed in the reading of books: reading the Book of Life, the Book of Nature, reading the prescriptions of morality by the natural light of Reason, translating the presence of the Good into the archive of books for eyes to read*” (En inglés en el original).

¹⁰ MACHEREY, PIERRE. *¿En qué piensa la literatura?* Bogotá: Siglo del Hombre, 2003, p.226 “*La Tentación está construida a la manera de una Bildungsroman: cuenta la historia de un cándido — pues Antonio cree que la realidad es lo que él ve, como Bouvard y Pecuchet creían que la verdad está en los libros—, que aprende, al hacer el recorrido completo de sus ilusiones, que sus convicciones no tienen otra fuerza que aquella que le presta la adhesión que les concede*”.

de Dante; en los siguientes versos de *Infierno IV* es notable la similitud de lo dicho por Pascal sobre la imposibilidad de ver:

*“El abismo era tan profundo, oscuro y nebuloso,
que en vano fijaba mis ojos en su fondo,
pues no distinguía cosa alguna”¹¹.*

En el infierno, así como en esta otra playa, hay, a veces, una “leve claridad” (*fioco lume*), una lobreguez eterna (*l’eterno rezzo*). La mirada del condenado, del desesperado, se asimila a la del filósofo, pero la filosofía, advierte Habermas, no puede ser “consuelo existencial”. David Michael Levin, en su libro titulado *La mirada del filósofo*, se pregunta si la historia de la filosofía es la historia de la ceguera como aflicción inevitable: “Is there something inherent in the philosophical gaze that compels this affliction to remain unavowable?”¹².

Tenemos un funesto deseo de luz, y la filosofía es un fijar la mirada, mirada lúcida, en las cosas, para apoderarse del mundo. “El hombre quiere ver. Ver es una necesidad directa”, dice Bachelard. De ahí que las adversidades aludidas por Pascal sobre su incapacidad de ver, sean justamente un no tener idea (*ἰδέα*), un aspecto de las cosas, mucho menos una teoría (*θεωρία*), un puro ver. Pascal no sabía, es decir, su mirada no había trascendido a la iluminación del camino, no había visto, en la más alta acepción del ver.

La tesis heideggeriana según la cual toda actitud humana consiste en “poner a luz” [...] reposa sobre el primado de lo panorámico. El estallido de la totalidad, la denuncia de la estructura panorámica del ser, concierne al existir mismo del

¹¹ Ver: DANTE. *Divina Comedia*: Infierno IV.
*Oscura e profonda era e nebulosa
tanto che, per ficcar lo viso a fondo,
io non vi discernea alcuna cosa.*

¹² LEVIN, DAVID MICHAEL. *The philosopher's gaze: modernity in the shadows of Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 4. ¿Hay algo inherente en la mirada filosófica que compele a esta aflicción a permanecer como inevitable?

ser [...] Correlativamente, el análisis que tiende a mostrar la intencionalidad como un señalar lo visible, de la *idea*, expresa esta dominación de lo panorámico como virtud última del ser [...] ¹³. (El subrayado es mío).

La anterior aserción de Levinas, según mi apreciación, justificaría cualquier investigación que sobre la mirada y los fenómenos de visión, sobre la ontología del ver, se aventure.

Sobre una muy leve claridad en el iluminismo reinante

Pascal llega a la conclusión desolada de que el hombre es capaz de pensar pero no de pensar algo. El verdadero ver ha sido negado al hombre. Jenófanes de Colofón, el primer pensador griego, ya había hecho notar que ni el más sabio de los hombres podía conocer la divinidad, saber la verdad del universo¹⁴. Protágoras diría luego: “Cuando se trata de los dioses soy incapaz de descubrir si existen o no, e incluso a qué se parecen por la forma. Pues hay muchas que cierran el camino de este conocimiento, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”¹⁵. Cuando Protágoras dice “descubrir”, quiere decir “saber”, es decir, en griego, llegar a “ver” algo (εἰδέναι). La verdadera realidad, leemos en el *Bardo Todol*, es originalmente una sola, pero los niveles de ignorancia son infinitos. Se creería entonces que si hay una realidad verdadera —el ver es vedado a nosotros por la ignorancia— en cuanto realidad ficticia, la ignorancia sería la verdadera oscuridad, la verdadera ceguera. El problema residiría en que, para vencer la contracara de la ignorancia en que vivimos, el hombre ha de

¹³ LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 298.

¹⁴ JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. Bogotá: Fondo Económico de Cultura, 1997, p. 61

¹⁵ Ibid., p.188

cruzar el límite y confrontar la muerte —ésta otra oscuridad— cuyo lado resplandeciente se niega al ojo. Habría que conocer la nada, cruzar la oscuridad del tiempo, para acceder a la totalidad. Siempre hay una sombra, una contracara invisible. Si con Sócrates decimos que “la sabiduría es nada”, y si a la vez recordamos a Heidegger decir, “la nada nunca es nada”, entonces, la sabiduría es un algo: ese **algo** que no podemos pensar. Pero, agrega Heidegger: “¿Qué mortal es capaz de pensar hasta el final el abismo de esta confusión? Se puede intentar cerrar los ojos ante ese abismo. Podemos intentar cegarnos y deslumbrarnos con falsas construcciones una y otra vez. Pero el abismo siempre estará ahí”¹⁶. Jung, a su vez, decía que lo aterrador de la visión abismal era despachada como mera ilusión, y agregaba: “Mucho del mal en el mundo se debe a que el hombre en general es perdidamente inconsciente”¹⁷. Heráclito y Parménides, palabras más palabras menos, decían lo mismo de la masa de hombres que actúan todo el tiempo como si durmieran*. No podemos negar el abismo, hay que desilusionarnos. El entronizamiento de la razón en el panteón de la modernidad ha sido obnubilador pues se ha tornado aferramiento a la fe en el progreso; la tecnología y la ciencia fueron percibidas como tabla de salvación, pero, la empresa humana, tal como hoy la concebimos, no es un sistema viable, su supervivencia está en entredicho.¹⁸

¹⁶ HEIDEGGER, MARTIN. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2003. p. 277.

¹⁷ JUNG, GUSTAV. *Modern man in search of a soul*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, (Sin fecha de publicación) p.205. ISBN 0-15-661206-2

* Ver citas 27 y 43.

¹⁸ CLARK, RAMSEY, En: *To Win a Nuclear War*, KAKU, MICHIO, y DANIEL AXELROD. Boston: South End Press, 1987, pp. i-ix .

“In *Civilization and its discontents*, Freud identified the substitution of the power of the many for the power of a single person as the ‘decisive step’ in history. He could not have known that in a few short years, not just one, but an unknown number of individuals would have the practical power to launch a nuclear weapon and begin a nuclear war [...] The unthinkable power these few men [...] wielded and the mindless manner in which they met their responsibilities are matched only by public ignorance and apathy as sources for concern about the survival of the species”.

La modernidad, que debía entenderse como elucidación, se ha convertido en su opuesto: un cerrar de ojos ante el bostezo del abismo.

Se perfila la demencia suma, la máxima entropía está a la vuelta de la esquina: existen más de 50 mil cabezas nucleares, 30 mil de las cuales son americanas; es obvia la suficiencia para pulverizar el planeta entero¹⁹ muchas veces: el poder está en manos de unos cuantos ciegos. Acertaba Marx cuando apuntaba: “La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma razonable”²⁰. La razón es una puta, decía Lutero²¹. Ha de serlo, entre muchas otras cosas, porque también se vende a quienes detentan el poder. “En resumen, –dice Rosset– lo que caracteriza el poder humano es exactamente un no-poder. El hombre se define por la razón, pero la razón es constitutivamente una loca”²².

De cegueras y caminos rectos

Los fenómenos de luz y sombra signan el destino del hombre. La fe en el desarrollo técnico es un ver alternativo que ha obnubilado a la humanidad ante el destello de los avances científicos; ciencia y tecnología ocupan el lugar de las antiguas divinidades y el hombre vive bajo su sombra: esta fe

¹⁹ Ver: CLARK, RAMSEY en el prólogo de *To Win a Nuclear War* por MICHIO KAKU y DANIEL AXELROD, South End Press, Boston, 1987, p. v.

²⁰ KARL MARX citado por: POOLE, ROSS, *Moralidad y Modernidad: el porvenir de la ética*, Herder, Barcelona, 1993, p. 49.

²¹ MARTIN LUTHER citado por KAUFMANN, WALTER, En: *Existentialism from Dostoienski to Sartre*. Meridian, New York, 1975, p. 18.
“Whoever wants to be a Christian should tear the eyes out of his reason [...] You must part with reason and not know anything of it and even kill it; else one will not get into the kingdom of heaven [...] Reason is a whore”.

²² CLEMENT ROSSET. *La Antinaturalaleza: elementos para una filosofía trágica*. Taurus, Madrid, 1974. p.80,81.

adviene tras la huída de los dioses. La era del deslumbramiento tecnológico es caracterizada por un cogitar cojo: “El pensar lineal de racionalidad causal es ciego ante la conectividad sistémica precisamente porque consiste en mirar sólo a las coherencias operacionales locales que son las que constituyen los elementos de la racionalidad causal”²³. El ciego necesita espacios marcados, líneas artificiales que le muestren lo que en apariencia es un camino, líneas rectas que impongan el límite que en la naturaleza de los seres de visión no existen. Se eliminan los ascensos y descensos, se pule la superficie de las cosas, se trazan líneas demarcatorias. La modernidad ciega insta encasillamientos para poder desenvolverse en un espacio estriado que en realidad es espacio ciego, sin ventanas: es un vano esfuerzo por simplificar el mundo, por reducirlo.

La línea recta es una invención del sentido humano de la vista bajo el mandato del principio de simplicidad. Es característica de las formas hechas por el hombre pero apenas sí se da en la naturaleza, porque ésta es una configuración de fuerzas tan compleja que pocas veces es posible la rectitud, producto de una sola fuerza imperturbada. Delacroix anota en su diario que la línea recta, la sinuosidad regular y las paralelas, rectas o curvas, “no se dan nunca en la naturaleza; sólo existen en el cerebro del hombre. Allí donde el hombre las emplea, los elementos las roen y las desgastan”²⁴.

La línea recta es un intento artificioso por simplificar la complejidad del mundo, un intentar negar las posibilidades de la transgresión. Dante conocía el destino y la pena prometida por el apartarse de la *diritta via*:

Nel **mezzo** del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la *diritta via* era smarrita.

²³ MATURANA, HUMBERTO. *La Objetividad: un argumento para obligar*. Santiago: Dólmen, 1997, p. 136.

²⁴ Rudolf Arnheim. *Arte y percepción visual*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. p. 208.

A mitad del viaje de nuestra vida
me encontré en una selva oscura,
por haberme apartado del camino recto.

La humanidad quiere forzar lo ilimitado a la imposibilidad del límite racionalista: “La racionalización de la vida pública moderna no es simplemente una ‘jaula de hierro’ en la que yace prisionero el individuo; erosiona las bases mismas de la subjetividad”²⁵. No hay gratuidad en esto: en la actualidad, uno de los más grandes retos de la civilización es la adicción a las drogas; somos una sociedad de escapistas pues vivimos una pesadilla. “El rechazo de lo real es el dogma número uno de nuestro tiempo. Es la prolongación y perpetuación de la ilusión mítica original”²⁶. Es la sociedad esquizoide, tensionada por el desconcierto generado por las antinomias de la modernidad: “A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre externa, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. [La sociedad encubre] la atrofia corporal y psíquica del individuo”²⁷. Es una humanidad hipócrita que habla de rectitud pero no percibe, lo que llama Kant, su “fuste torcido”: hay una relación uno a uno entre óptica y ética.

El hombre, un exiguo porcentaje de los hombres, posee cada vez más recursos científicos y tecnológicos de los cuales, debido a su ceguera paradigmática, obtiene su certidumbre. La humanidad se ha llenado de certezas que la han dejado cada día más inerme, más vacía y postrada. Las certidumbres de la ciencia sólo han incrementado la posibilidad de la debacle universal y han potenciado la incompreensión: sufrimos una

²⁵ Ross Poole. *Moralidad y Modernidad: el porvenir de la ética*, Barcelona: Herder, 1993, p. 215 (*El subrayado es mío*).

²⁶ GIRARD, RENÉ. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002. p. 99.

²⁷ MARCASE, HERBERT. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur, 1967, p. 52.

modernidad que, paradójicamente, está instalada en la razón como su fundamento, mas: "... la razón no es más que un concepto, y un concepto muy pobre para definir el plano y los movimientos infinitos que lo recorren"²⁸.

Vivimos en la ceguera de la visión y del pensamiento autista. Lucrecio dice que en la naturaleza en nada nos presenta el límite, ni la dirección —no hay arriba ni abajo; es la ilusión racionalista la que quiso marcar, cuadricular el espacio—. Recursos del ciego. Kundera dice que la misión de la novela está ligada a los fenómenos del ver: su misión es la de mantener una luz permanente sobre el "mundo de la vida", misión que es la de descubrir "lo que sólo la novela puede descubrir", hacer ver, someter al escrutinio la vida concreta: "Man is caught in a veritable whirlpool of reduction where Husserl's 'world of life' is fatally obscured and being is forgotten"²⁹. La recta misma es huída del hombre hacia la planicie pues la complejidad está hecha para "la visión no diluida"³⁰.

El ojo incansable

Pudiera creerse que la modernidad fuera un fenómeno de enceguecimiento profundo en el cual el "fuste torcido de la humanidad", en la expresión de Kant, no se advirtiera más. Parece —vivimos en el dominio de lo aparente— que la existencia fuera un asunto de óptica. La pleonexia del ojo, su apetito de poder, su tiranía y excluyente despotismo panóptico, degenera en una visión aberrada, hipertrófica, que conduce al "desencantamiento de la

²⁸ DELEUZE, GILLES y FELIX GUATTARI. *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999, p. 47.

²⁹ KUNDERA, MILAN. *The art of the novel*. New York: Grove Press, 1988, p.17 "La humanidad está atrapada en un verdadero remolino de reducciones en el cual 'el mundo de la vida' de Husserl es fatalmente oscurecido y, el ser, olvidado".

³⁰ Ver: ARNHEIM, RUDOLF. *Arte y percepción visual*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. 553 pp.

mirada”, como le llama Bataille, en correspondencia con “el desencantamiento del mundo” referido por Weber. Por eso, Heidegger anota sobre la decadencia en la modernidad, tiempo en el cual el ente perdura pero el ser se aleja porque el nivel se ha rebajado: “El ojo, el ver, que al mirar originariamente, intuía por primera vez el proyecto en la fuerza imperante; es decir, el ojo ex-ponía la obra viendo en su interior; ahora se convierte en despectivo examen y revisión, o en pueril asombro. El aspecto es sólo óptico”³¹. El vagabundeo del transeúnte urbano en la modernidad le ha significado la atrofia del sentido de orientación y la hipertrofia del ojo, reduciéndole a una percepción elemental de ostra, sólo un enorme ojo sonámbulo que toma posesión de la calle sólo por la mirada, que mariposea en busca del color del oropel, de la posibilidad lejana del reconocimiento en el otro, en la reciprocidad de la coreografía, en la socialización superficial, “jirones de la sociabilidad perdida”.

No obstante, la mirada estaría aún ahí, regente incólume en la sociedad del espectáculo: falo-ocular-centrismo, le llaman unos, régimen escópico, otros. Permanece, porque le caracteriza la potencia que “estremece a los demás sentido”: ver viene de *vis*, “fuerza”, lo que le asegura la persistencia, su alcance y penetración, la inmediatez del rayo, fuerza que puede fácilmente trastocarse en violencia. Su capacidad de penetración ha hecho que se le asimile al falo, fuente de vida, en diferentes culturas: “Su capacidad eréctil, o su función de poner vida en lo visible, hace que se erija en creador y rey de su propia creación”³². Ojo y falo, ¿es el ojo la representación del “fuste torcido de la humanidad”? ¿Es como si el ojo fuese gaviero y verga –mástil– al mismo tiempo? El ojo (*ὄψις*, en griego) es incansable; esta voz griega proviene de un sustantivo primario obsoletizado que significaba “duración continua”.

³¹ HEIDEGGER, MARTÍN. *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1977. p. 99-100.

³² SALABERT, PERE. *Inimágenes: representación y estilo*. Universidad del Valle, Cali, 1997. p.139.

“El ojo no brilla, habla”, dice Levinas, y Heidegger menciona “la oscura luz del ser —luz que ilumina oscureciéndose”, que es como el habla, como la palabra que ilumina el mundo y le envuelve en la tiniebla, como la luz de Dios: “ardet non lucet”. La semejanza entre el ser, el ojo, la divinidad y la palabra son asombrosas. La etimología misma de la palabra “ser” se asemeja a la de la palabra “ojo”. Ser significa, para los griegos, perdurar constante, mantenerse erguido*. El ojo, incansable como el ser, “no es meramente un ojo, sino un espejo corrector, que debería ser capaz de hacernos corregir errores culturales”, dice Frantz Fanon. La vista, en primera instancia, es el sentido que salvaguarda del peligro, que nos preserva, de ahí su prestancia: “El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es el de autoconservación en su naturaleza animal”³³. Es una doble misión, entonces, la del ojo: preservarnos de los peligros del medio y ayudar a salvarnos del error en que se sume la cultura, el fuste torcido de la humanidad

Tenemos una problemática de la mirada que es común a todas las naciones, a todas las culturas de todos los tiempos, pues la mirada no varía mucho entre etnias o zonas geográficas: es universal. Tal ubicuidad maravillosa de la mirada degenera, en la modernidad, en lo terrible del óculo-centrismo, del “imperialismo de la mirada” aberrada, en un mundo que es imagen (*Weltanschauung*).

* Ver: HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1977. p. 97.
Por eso, τὸ τέλος, constituye un carácter fundamental del ente, lo que no significa ni fin ni meta, sino término. Al ‘término’ no lo pensamos aquí, en modo alguno, en sentido negativo, como si con él algo concluyera, ser renunciara y cesara del todo. El término es terminación en el sentido de plenitud. Los límites y el término constituyen aquello con lo cual el ente comienza a ser. Desde este punto de vista se puede entender el supremo título que Aristóteles empleó para ser: la ἐντελέχεια el (mantenerse) o sostener-se-en-la terminación (límite).

³³ KANT, IMMANUEL. *La metafísica de las costumbres*. Rei Andes, Bogotá, 1995. p. 280. (El énfasis es de Kant).

En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del mundo. Ciertamente que el término “visión del mundo” se presta fácilmente al malentendido de que se refiere a una mera contemplación pasiva del mundo. [...] la visión del mundo significa también e incluso principalmente una visión de la vida. [...] El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora³⁴.

Heidegger justifica el ponernos a la tarea de la exploración de un panorama que no se puede despachar de una simple ojeada, dada su complejidad y connotación. La exigencia que hace el ojo en la modernidad: “El ojo reclama sus derechos”, dice Mefisto a Fausto³⁵, obedece a la dinámica de la seducción que el mundo impone a la vista, su conquista como imagen. El hombre moderno se embebe en la imagen fáustica por la prerrogativa del ojo que según el *Eclesiastés*, no se satisface con ver. Hemos sido arrobados por la seducción de la mirada: “The seduction of the eyes. The most immediate, purest form of seduction”³⁶. El mismo Heidegger afirma que el conocimiento humano es limitado, que sólo hay tal cuando la imagen del mundo (*imago mundi*) se ajusta a lo que verdaderamente es el mundo. Lograr ese ajuste verdadero, ese conocimiento verdadero del mundo y de la vida se torna, por ende, en espejismo. Por las limitaciones del ojo y del entendimiento, no

³⁴ HEIDEGGER, MARTIN. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 76,77 (*El énfasis es mío*)

El pensamiento griego es tergiversado en la modernidad, los helenos no concebían al mundo como imagen, como objeto: “Saber significa: haber visto en la más alta acepción de ver, que quiere decir: percibir lo presente como tal. Para el pensamiento griego la esencia del saber descansa en la *ἀλήθεια*, es decir, en el desocultamiento de lo existente”. Sendas perdidas, ed. cit., p.49.

³⁵ GOETHE, JOHAN WOLFGANG VON. *Fausto*. El tiempo, Lima, 2005 p. 201.

³⁶ BAUDRILLARD, JEAN. *Seduction*. New World Perspectives, Montreal, 2001. p. 77.

“ La seducción del ojo. La más inmediata, más pura forma de seducción”.

hemos ajustado nuestra mirada al campo de visión; concentrando el foco en el mundo, la vida ocupa un trasfondo borroso. El ojo, perseguido por la clonación de imágenes, es rey en país de ciegos. “Si el hombre no cerrara soberanamente los ojos, acabaría por no ver lo que merece la pena ser mirado”³⁷. ¿Se trata, entonces, de criticar un poder que por exceso nos impide ver, un símbolo que atenaza la mente del hombre y apenas le permite pensar? ¿Es el ojo prisionero del pensamiento, de la razón? “La visión ya no es la posibilidad de ver, sino la imposibilidad de no ver”³⁸, pesadilla del hombre moderno. Cabe preguntar aquí cuánta videncia hay en la modernidad.

El vidente es aquel que ya ha visto el todo de lo presente en la presencia; dicho en latín: *vidi* [...] Haber visto es la esencia del saber. En ese haber visto siempre ha entrado ya en juego ya otra cosa distinta a la consumación de un proceso óptico. En el haber visto, la relación con lo presente ha regresado de toda suerte de captación sensible e insensible. A partir de ahí, el haber visto está referido a la presencia que se ilumina. El ver no se determina a partir del ojo, sino a partir del ser. Estar dentro de él articula todos los sentidos humanos. La esencia del ser como haber visto es el moria del ser. Por eso, Μνημοσύνη es la madre de las musas. Saber no es ciencia en sentido moderno. Saber es la salvaguarda pensante de la guarda del ser³⁹.

El ojo solo no puede retornarnos al camino. Quizá, insistimos, es el momento para hablar de un poder compartido con el oído, ese otro sentido insaciable,

³⁷ CHAR, RENÉ. Citado en: FOUCAULT, MICHEL. *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999. p.176.

³⁸ VIRILIO, PAUL. *La velocidad de liberación*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 120 (La frase es de Gary Hill, videasta, citado por Virilio).

³⁹ *Heidegger, Martin. Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, 2003. p. 259.

ese otro vilipendiado y asediado de la modernidad: “Ni los ojos viendo se hartan de ver, ni los oídos se hinchen de oír” (Eclesiastés 1:8). Necesitamos una visión clara, unos ojos nuevos que permitan mirar más allá de la unidad del ser. “La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría”, dice Sócrates⁴⁰. El ojo es, en la modernidad, rey intrascendente, aunque la crítica que sobre él recae, pertenece a todas las épocas. El ojo necesita del oído. No obstante, para los antiguos, el oído equivoca al hombre tanto como el ojo. Parménides lamentaba que los hombres hubieran perdido el camino, y acusaba tanto al ojo como al oído, de ser responsables de su extravío y vagabundeo. Vano, llamaba a su ver y, nulo, a su oír. El vagabundeo era vergonzoso en la Hélade, como el vagabundeo del Edipo sin reino, sin cetro. Se vagabundea en los bosques pues no se tiene un camino.

“El camino real, el (ὁδός) de Parménides no puede encontrarse en parte alguna de esta tierra [...] El camino que toma el poeta se recomienda como ‘alejado de los senderos de los hombres’ [...] La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa: cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada”⁴¹.

La inefabilidad de la visión mística del poeta supera lo meramente visual; es un trascender la visión del mundo, la belleza del mundo (αὐτὸ τὸ καλόν) transformada en una idea del bien que trasciende todo conocimiento, toda óptica⁴². La vía de la salvación – “sólo la belleza salvará al mundo” – era transitada sólo por el “hombre conocedor” (εἰδώς φώς),

⁴⁰ PLATÓN. *El banquete. Fedón. Fedra. Orbis*, Barcelona, 1983. p. 322.

⁴¹ Ver: JAEGER, WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997. pp. 99-101.

⁴² Este asunto es discutido por Diotima en el *Banquete de Platón*. Ver: PLATÓN. *El Banquete. Orbis*, Barcelona, 1983. 373 pp.

es decir, por el iluminado, mas sólo las hijas de Helios pueden enseñar la ruta al mortal tras quitarle el velo que porta en nuestro mundo de tinieblas.

La paradoja de la modernidad es que tenemos que conquistar al mundo como imagen pero la imagen está devaluada y son tantas las visiones que nos atraviesan que no sabemos qué es real, qué es falso. La credibilidad es asunto del pasado. ¿Tendremos que regresar a la antiocularidad enclaustrada de la Edad Media? “¡Mira, tampoco aquí [...] se está a salvo de las imágenes!”; asevera un monje a Adso de Melk en *El nombre de la rosa*⁴³. El hombre del Medioevo es asediado por las “malas” imágenes que, ni el enclaustramiento, ni la lobreguez de la abadía, podían contener: el mundo saltaba a la vista. Había que cerrar los ojos al mundo y dedicarse a la fe que es ciega. ¿Qué decir hoy, entonces? La pregunta es hoy la misma que en la Edad Media; las razones varían pero la tiranía del acoso de la imagen permanece, sólo que exacerbado, potenciado sobremanera.

¿Cómo resistir a ese diluvio de secuencias visuales, audiovisuales, a esa repentina motorización de las apariencias que golpean incesantemente nuestra imaginación...? ¿Somos todavía libres de resistir a la inundación ocular (óptica o electro-óptica) apartando la mirada, poniéndonos anteojos negros...? No por pudor, ni a causa de alguna prohibición religiosa, sino por la preocupación por preservar la propia integridad, la libertad de conciencia⁴⁴.

¿Es el ojo el que engaña al pensamiento, o el pensamiento el que engaña al ojo? La historia de la reflexión se ha debatido en la pendularidad del cerrar de ojos — aborrecimiento del mundo— y el abrirlos de nuevo, para sucumbir a la seducción de sus imágenes una vez más, para saciarnos, para hartarnos, por el exceso en que incurre el ojo en su porfía. Se entiende aquí por reflexión, en los términos descritos por Gadamer, como “el libre volver de la conciencia

⁴³ ECO, UMBERTO. *El nombre de la rosa*. Lumen, Barcelona, 1984. p. 7.

⁴⁴ VIRILIO, PAUL. *La velocidad de liberación*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 128.

sobre sí misma, [...] el acto de libertad más elevado”⁴⁵. ¿La ceguera del conocimiento en la edad de la razón ha avasallado, tornado al ojo en lo que Nietzsche llamó “el ojo impensable”? El ojo impensable es el ojo reificado, tornado en mero objeto, su mirada, en trivial.

El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias. [...] el mundo que se nos aparece como un mal *film*. [...] Lo que se ha roto es el vínculo del hombre con el mundo. A partir de aquí éste vínculo se hará objeto de creencia: él es lo imposible que sólo puede volverse a dar en una fe. La creencia ya no se dirige a un mundo distinto, o transformado. El hombre está en el mundo como en una situación óptica y sonora pura⁴⁶.

Implicito está un rebajamiento de lo humano que nos adentra en la barbarie, lo que Jung llamó *abaissement du niveau mental*. Es un acercarnos cada vez a la animalidad que es herencia de la Ilustración pragmática puesto que ésta:

Despojó al concepto de inteligencia de toda relación con los “principios” y lo aplicó con un sentido puramente instrumental. [...] El hecho de que, en el siglo XVII, *intelligence* deje de ser la facultad de reconocer los principios y pase a significar la capacidad general de reconocer los objetos, los hechos, las relaciones, etcétera, coloca al hombre —fundamentalmente— en el nivel de los animales inteligentes⁴⁷.

La Ilustración nos deja, entonces, una inteligencia limitada a lo práctico, a lo específico de sus usos. Una inteligencia para la explotación inmisericorde

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona, 2001. p.65

⁴⁶ DELEUZE, GILLES. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine*, Paidós, Barcelona, 1987. p. 229.

⁴⁷ GADAMER, HANS-GEORG. *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona, 2001. p. 60.

del planeta, una inteligencia despojada de su *humanitas*, como dice Gadamer.

Jung decía que un leve *abaissement de niveau mental*, era justo lo que se requería para desencadenar un mundo de ilusión, fantasmagoría de lunáticos⁴⁸. Cuán peor ha sido el rebajamiento de lo humano pues el concepto moderno del hombre ha sido insertado en la *animalitas*, consecuencia del cartesianismo que reservaba “la autoconciencia para el hombre y concebía a los animales como máquinas”, continúa Gadamer. El hombre moderno vive en permanente tensión esquizoide por su visión aberrada: “La inversión de la visión es una de las ideas trágicas centrales respecto de la locura. Su principal ejemplo es el trastocamiento entre lo animal y lo humano: la locura mezcla las ideas básicas de la civilización acerca de qué es animal y qué es humano”⁴⁹. Contra la ceguera, que rebaja la condición humana, ha de ser la lucha por una racionalidad transversal liberadora que permita ver el origen del error y desaprender la inhumanidad.

Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica⁵⁰.

Hay una secuencia previsible que, de continuar, nos llevaría a la destrucción. “Pero donde está el peligro, crece también lo salvador”, dice Hölderlin. Quizás,

⁴⁸ JUNG, C.G. *Psychological commentary*. En: *The Tibetan book of the dead*. Compiled and edited by W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, New York, 1960. p. xlvi.

⁴⁹ PADEL, RUTH. *A quien un dios quiere destruir...: elementos de la locura griega y trágica*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p.175.

⁵⁰ LEVITAS, EMMANUEL. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 59.

la noche oscura en que nos hallamos no sea el momento del descenso para Occidente sino, como dice Heidegger, en *Caminos de bosque*, esta noche sea, en el apereibir del poeta, “inicio de una era amaneciente y no abismo del decaimiento”. La búsqueda de una razón transversal, de una visión sistémica que rompa el paradigma obsoleto que nos aprisiona, da indicios de una claridad quizás no tan lejana, alborada de una nueva humanidad, según Bertalanffy: “Una nueva tendencia axial [...] parece estarse desarrollando en nuestra edad de crisis; lo que no deja de regocijar, cuando casi todo nos conduce a la desesperación”⁵¹.

La mirada desencantada

Deleuze critica la mirada negativista del mundo que, al soslayar la muerte, por ejemplo, y sólo ver en ella algo que nos concierne a medias, muestra lo característico de una modernidad equivocada que se obstina, de manera hipócrita, en ocultar, en querer olvidar, una faz del ser: “En efecto, la modernidad oculta y escamotea la muerte (y el espíritu) al tiempo que, con la mayor imaginación, virulencia y crueldad tecnológica, la produce. La produce industrial, catastrófica, ideológica y hasta sanitariamente”⁵². Se alude aquí a la destructividad ciega que es Até (ἄτη) divinidad griega que encarna la Discordia, hija de la Noche; ella es la ruina, la desgracia que niega todos los caminos, todas las salidas, porque el hombre es expulsado de lo familiar, dice Heidegger. Μεγα νέπιε Περών (mega népie Perses: *gran estúpido Perses*); nepie, nepios, tonto, ciego, es palabra clave en Homero, es el epíteto que Hesíodo lanza sobre Perses, su corrupto hermano, consumido por la injusticia y la ceguera de la

⁵¹ BERTALANFFY, LUDWIG VON. *Perspectivas en la teoría general de sistemas: estudios científico-filosóficos*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 27-31.

⁵² GINER, SALVADOR. En: BONETE PERALES, ENRIQUE. *La faz oculta de la modernidad: entre la teoría sociológica y la ética política*. Tecnos, Madrid, 1995. p. 13.

ὄβρις⁵³. Hesíodo, tanto como Homero, muestra su ira contra la ceguera del entendimiento contra el hombre que está *aterós*, cegado por ἄτη, que torna su energía en locura desenfrenada (*asínphrona erga*). Vivimos en un mundo desbocado, campo sembrado de *até*⁵⁴. Vivimos, si eso es vivir, la ruina mnésica que simplemente nos abandona a la enteca rutina diaria que es la vida de los negocios y el circo, la ilusión y la fantasmagoría de la muerte de todos los días de la vida: *The death of each day's life*. (MacBeth-Act II, scene IV). Estamos en el imperio de la mirada, la sociedad del espectáculo. Rosset dice que la crítica de la modernidad pertenece a todas las épocas; Hesíodo también criticaba su contemporaneidad, por ejemplo. La sociedad de hoy, produce la muerte en masa y, lo que se produce en masa, se vuelve ordinario, se trivializa. Se olvida que la muerte es, por excelencia, el orden extraordinario, como dice Rosset; Levinas, a lo extraordinario, agrega el carácter de sorpresivo y desigual del combate con un enemigo sin rostro:

El carácter imprevisible del instante último no depende de una ignorancia empírica, del horizonte limitado de nuestra inteligencia y que una inteligencia más grande habría podido sobrepasar. El carácter imprevisible de la muerte viene de que no está en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión. Me toma sin dejarme la oportunidad que deja la lucha recíproca [...] lucho con lo invisible⁵⁵.

La modernidad rebaja, trivializa la muerte, tanto como rebaja la vida, a la que rehúsa verle como un milagro, obviamente del orden extraordinario,

⁵³ LARDINOIS, ANDRÉ P.M.H. *The wrath of Hesiod: angry homeric speeches and the structure of Hesiod's Works and Days*. En: *Arethusa* 36 (2003) 1–20, 2003 by The John Hopkins University Press.

⁵⁴ Ver: PADEL, RUTH. *A quien un dios quiere destruir: elementos de la locura griega y trágica*. Manantial, Buenos Aires, 1997. 224–225.

⁵⁵ LEVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito*. Barcelona: Sígueme, 1987, p. 246, 247

acontecimiento de acontecimientos. Se engaña el hombre al considerar a la muerte como una nada devaluada.

Cuando nos apercebimos de este engaño, nos damos cuenta de que este mundo, en el que todavía se ríe y se llora, no está completo, sino que está aún en devenir: los fenómenos buscan todavía su esencia. En el acontecer visible de la naturaleza queda al descubierto el crecimiento de un reino invisible en el que Dios mismo aguarda ser redimido⁵⁶.

Jean-Claude Guillebaud dice que “estamos reducidos a no ser más que una pura mirada”⁵⁷, mirada cotidiana, insignificante, del aburrimiento ahíto: “reinado de una enorme tautología”, continúa Guillebaud.

Es el acontecer vacío de la mirada moderna, donde prima “la imitación de la apariencia” de la que habla Platón y, lo que Virilio llama “plagio del mundo visible”: ya no tenemos comercio directo con el mundo puesto que estamos, en la expresión del filósofo francés, “telepresentes”, es decir, ausentes y ciegos. “Debéis verlo todo, escucharlo todo y olvidarlo todo”, decía Napoleón⁵⁸. Estamos bajo el signo de *Até*, la destructividad ciega. Quizá la ceguera del entendimiento es la que ha avasallado al ojo, hecho de él su rehén, abandonándolo a una mirada vacía, reduciendo al hombre a ser sólo una mirada, una pura mirada, mas no una mirada pura. Nuestra mirada es *diastrepho* (διαστέρω), es decir, torcida, pervertida.

El filósofo quiere ver las cosas en la claridad de la luz, mas sabemos que hay un doble juego de luz y oscuridad en el ser y en la palabra, que a la vez

⁵⁶ HABERMAS, JÜRGEN. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta, 2001. p.54.

⁵⁷ GUILLEBAUD, JEAN-CLAUDE. *La traición a la ilustración: investigación sobre el malestar contemporáneo*. Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 58.

⁵⁸ VIRILIO, PAUL. *Arte del motor*. Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 11.

que arrojan luz sobre el mundo, también lo oscurecen; son simultaneidad de luz y sombra: “Si la vista es perversa, la palabra lo es también”⁵⁹. La palabra es perversa y culpable de latrocinio por ocultar el pensamiento, dice Steiner, al comentar la siguiente cita de Ionesco, de la cual agrega que “ningún escritor ha llegado a una conclusión más desolada”:

Las palabras han matado a las imágenes o las están ocultando. Una civilización de palabras es una civilización perpleja. Las palabras crean confusión. Las palabras no son la palabra. El hecho es que las palabras no dicen nada, si lo puedo expresar de ese modo... No hay palabras para la experiencia más profunda. Cuando más trato de explicarme a mí mismo, menos me comprendo. Por supuesto, no todo es indecible en palabras, solamente la verdad viva⁶⁰.

Ionesco no está sólo en ésto; los filósofos acusan a la palabra de la ceguera del hombre. Levinas dice que hablar no es ver, pues el habla desvía de todo lo visible y de todo lo invisible. Nos libera de la óptica pero a la vez oculta. Alejándonos de un pensar extremo, Steiner enfatiza el hecho de que el lenguaje “es el instrumento privilegiado gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal como es”⁶¹. En ese ocultamiento, bajo su sombra, no tenemos más que crear, imaginar, un mundo con el lenguaje: la palabra pertenece a la vicariedad del ver pero usurpa su puesto al ojo, se abroga la titularidad, ella también reclama su derecho. Es con la lengua que vemos el mundo de la vida: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”, es el verso del poeta Stefan George, que repite, incansable, Heidegger en *Camino al habla*.

⁵⁹ DELEUZE, GILLES. *Lógica del sentido*. Bote de Vela, Medellín, p. 362.

⁶⁰ IONESCO citado en: STEINER, GEORGE. *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1980, p. 215.

⁶¹ STEINER, GEORGE. *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1980, p. 250.

El ser es luz y oscuridad, también lo es el lenguaje. Al inicio del drama de Goethe, Fausto increpa a las fuerzas ocultas de la naturaleza a brindarle la luz de la cual carece y a permitirle horadar con su mirada la densa oscuridad de la materia: “¡Ah! ¡Si por la fuerza del espíritu y de la palabra me fuesen revelados algunos misterios! ¡Si me fuese dado saber lo que contiene el mundo en sus entrañas y presenciar el misterio de la fecundidad, no me vería, como hasta ahora, obligado a hacer un comercio de palabras huecas!”. Pero la verdadera visión, la que arranca a las sombras la verdad de la sima, la que consigue la verdadera sabiduría, es territorio vedado para el hombre. Tal visión es reserva de la divinidad, ante cuya mirada, nada escapa, todo está desnudo, abierto, transparente. La sabiduría humana es falacia. Sócrates requería con vehemencia que se le desligase de cualquier reclamación por ella; la había buscado incesantemente por doquier, sin haber hallado sabio alguno. “El más sabio entre vosotros es aquél que reconoce como Sócrates que su sabiduría no es nada”⁶². Al contrario de la divinidad, somos poseedores de un pensamiento fisurado: “[...] la sabiduría no existe. Solamente hay sabios, y son todos diferentes, y ninguno de ellos cree en la sabiduría. La sabiduría no es más que un ideal, y ningún ideal existe. Solamente es una palabra, y ninguna palabra contiene lo real”⁶³. La palabra, asevera Habermas, no logra entenderse con los términos de fuerza de la mirada interior y no logra contar lo que la potencia del atisbo interior parece ver. “La naturaleza de la verdad mística es paradójica: ‘Puede ser conocida, pero no puede ser transmitida, y precisamente eso es en la que resulta transmisible ya no la contiene’”, dice Habermas citando a Gershom Scholem⁶⁴. Ésta es la debilidad de la palabra frente a la visión, pero el ver es solamente ver, ver el horizonte, no es trascendencia, dice Levinas. Por ende, necesitamos de un ver más verdadero. Fausto no podía, entonces,

⁶² PLATÓN. *Diálogos*. Panamericana, Bogotá, 2005. p. 15.

⁶³ COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ. *La felicidad, desesperadamente*. Paidós, Barcelona, 2001. p. 68.

⁶⁴ SCHOLEM, GERSHOM citado en: HABERMAS, JÜRGEN. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Eduardo Mendieta, Editor. Trotta, Madrid, 2001. p. 162.

ser un verdadero sabio; estaba esperanzado, ilusionado por la palabra y, el verdadero sabio llama al desilusionamiento. Comte-Sponville, citando a Spinoza; dice que el sabio nada espera, además, dice que la palabra “desesperación” posee una “luz tenebrosa”, quizás como la que refulge en la divinidad: “Dios —dice Jung refiriéndose al Apocalipsis de Juan de Patmos— tiene un fuego terrible, y la luz del amor brilla con una fiera oscuridad de la cual se dice ‘ardet non lucet’ —arde pero no irradia luz—”⁶⁵. No sé, entonces, si se pudiera decir que la luz tenebrosa de la desesperación es una luz más verdadera que la luz resplandeciente de la ilusión, del oropel de la falacia. El sabio, si lo hubiere, habría de ser un desesperado; habría hallado la felicidad al no esperar ya nada. Quizá no todo sea desesperanza cuanto tenga que ver con el “desencantamiento del mundo” en la modernidad.

El desencantado Fausto sabe de falacias pero tiene esperanza aún cuando reniega de todo: “¡Ah! Filosofía, jurisprudencia, medicina y hasta teología, todo lo he profundizado con entusiasmo frecuente, y ¡heme aquí, pobre loco, tan sabio como antes!”. Otra vez, no tiene idea pero no se conforma e insiste en querer la revelación de la verdad mediante la luz del entendimiento confiándose a la palabra y espíritu, y quiere, como Prometeo, llevar el fuego a los hombres, pero no ve en torno suyo más que la oscuridad del calabozo en el que dice hallarse; sólo ve libros carcomidos por la polilla y legajos empolvados. Es todo lo que puede ver: “¡Y eso es un mundo, y a eso se llama un mundo!”. Fausto, en su deseo de controlar el caos, reclama una verdadera imagen del mundo. Mas la verdadera imagen del mundo quizás nunca llegue a nuestros ojos. La escritura sapiencial del *Talmud* advierte: “Si el ojo pudiera ver los demonios que habitan el universo, la existencia sería imposible”⁶⁶. Es quizá por eso que tenemos una mente fisurada, un

⁶⁵ JUNG, GUSTAV. *Answer to Job*. En: The portable Jung. Joseph Campbell, editor. Viking Press, 1987. p. 627. “God has a terrible fire, and the light of love glows with a fierce dark heat of which it is said ‘ardet non lucet’ —it burns but gives no light—”.

⁶⁶ Talmud citado en: ECO, UMBERTO. *Foucault's pendulum*. Edición electrónica. p. 431. “If the eye could see the demons that people the universe, existence would be impossible”.

cerebro que, como dice Aldous Huxley, es una “válvula de reducción”: enfrentarnos a la totalidad de la visión —abrir de par en par las puertas de la percepción— probaría ser demasiado para nuestras capacidades.

Fausto es lo que se llama un genio fracasado, una inteligencia fracasada, que no halla más salida que el suicidio. Él es la personificación de la ceguera del conocimiento en la aparente lucidez de la Ciencia. Está confuso sobremanera: se eclipsa, brilla luego, para volver a ser poseído por la tiniebla: se llama gusano e ironiza sobre su propio orgullo y miseria, cuando, justo antes de la aparición del espíritu del tiempo (*zeitgeist*), lo veía todo tan claro. Al leer los caracteres reveladores del cosmos en un antiguo libro se confía a la palabra, cree en ella y con renovadas fuerzas, se pregunta: “¿Soy yo mismo un destello de Dios?”. Llegar a creerse de naturaleza divina es ya demasiado: Fausto al fallar en su atisbo y percatarse de la sombra de la divinidad cree que tal oscuridad es su sombra misma. Vano intento por alcanzar la gloria: “Comparado con Dios —decía Heráclito— el más sabio de los hombres resulta igual a un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás [...] ‘El mucho saber no da comprensión. En otro caso la habría dado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanos y Hecateo’”⁶⁷. Incauto fue Fausto al creer en la palabra —en la malicia del texto, como le dice Foucault— y sellar un pacto con el mal. En una escena, mucho después del inicio de la obra, Mefistófeles dice a un estudiante: “...ateneos a las palabras si deseáis llegar con pié firme y seguro al templo de la verdad”⁶⁸. El ingenuo estudiante, entusiasmado con el discurso de Mefisto, al final le presenta un libro para que le escriba una dedicatoria. El poder del mal, encarnado en Mefistófeles, escribe la frase de la tentación original: “Eritit sicut Deus, scientes bonum et malum”. Es la palabra la que aúpa la existencia fáustica. Por eso es que creo que la tragedia de Fausto es, especialmente, un continuo huir y regresar a la palabra, de ahí su ceguera, producida por el resplandor que el lenguaje

⁶⁷ JAEGER, WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997. p. 127.

⁶⁸ GOETHE, JOHAN WOLFGANG VON. *Fausto*. El tiempo, Lima, 2005. p. 46.

proyecta, por la oscuridad arrojada sobre el mundo y las cosas. Fausto posee un lado de luz resplandeciente y otro de tiniebla; es un ser vivo y, como la vida misma, presenta ambos rasgos. Sólo al final, al quedar ciego, Fausto adopta la resplandecencia arquetípica de Edipo y Lear, que son luces en la oscuridad, faros de luces negras; la visión interna, la introspección, es la resplandecencia ardiente del “espíritu que es llama”. Al quedar ciego, concibe una nueva visión: “A esta visión le es dado el advenimiento de todo lo que brilla, donde todo lo que es, es presente. Esta visión llameante es el dolor”⁶⁹. Es, según Aristóteles, la anagnórisis del héroe tras la peripecia.

El ojo de Dios

*A lors une grande ombre, plus subtile qu'une ombre naturelle,
et que d'autres ombres festonnent le long de ses bords,
se marque sur la terre. C'est le Diable ...*

Flaubert. La tentation de saint Antonine.

Régis Debray, en *El arcaísmo moderno*, cita a Baudelaire: “El más bello ardid del diablo, es convencernos de que no existe”. El autor de *Las letanías a Satán*, comprendía bien el asunto del mimetismo del mal. Tal vez por todo esto es que Debray agrega: “El Diablo no es el Otro de Dios; es Dios mismo en el ejercicio de su poder. El ruido está en el mensaje mismo”⁷⁰. C. G. Jung dice que en el Antiguo Testamento, la contemporaneidad de Job, no se concebía un *deuteros theos*, y agrega que la naturaleza dual de Yaweh –partenogénesis invisible es el término que usaría José Luis Pardo–

⁶⁹ HEIDEGGER, MARTIN. *De camino al habla*. Odós, Barcelona, 1987. p. 57.

⁷⁰ DEBRAY, RÉGIS. *El arcaísmo moderno: lo religioso en la aldea global*. Manantial, Buenos Aires, 1996. p. 98.

al ser revelada, aún si no lograra ser captada por la conciencia del hombre, no podría dejar de tener consecuencias de largo alcance.

No había otro dios excepto Satán, quien es dueño del oído de Yaweh y es capaz de influenciarle. Él es el único que puede velar su mirada, hipnotizarle y someterlo a una violación masiva de su propio código penal. Un oponente formidable, en verdad, y, a causa de su cercano parentesco, tan comprometedor que debe ser ocultado con el mayor sigilo —al punto de que Dios le oculte de su propia consciencia en su propio seno!—⁷¹.

En su sigilo, Satán es “el mimetismo en su potencia más secreta”⁷². Más que adversario, Satán es el lado siniestro, la inconsciencia, en la gemelaridad de Dios. Parece que la gemelaridad no se limita a la divinidad pues el cristianismo conoce la noción del hombre doble: “...el *homo duplex* no representa nada más que el momento de coexistencia del demonio y del ser individual”⁷³. Naturaleza dual, interesante noción que nos asemeja aún más a la divinidad representada en el Dios del Antiguo Testamento.

Jung nos cuenta que Clemente de Roma enseñaba que Dios regenta al mundo con la diestra y la siniestra, y recuerda que tal aserto es claramente monoteísta puesto que une los opuestos en una sola deidad. Dios y el Diablo serían opuestos complementarios, circularidad dialéctica. Jung nos muestra a quien, con justicia, luego habría de llamarse Lucifer, no Lucífugo:

⁷¹ JUNG, GUSTAV. *Answer to Job*. En: *The portable Jung*. Joseph Campbell editor. Viking Press, 1987. p.545. “But in the contemporary metaphysics there was no *deuteros theos*, no other god except Satan, who owns Yahweh’s ear and is able to influence him. He is the only one who can pull the wool over his eyes, beguile him, and put him up to a massive violation of his own penal code. A formidable opponent indeed, and, because of his close kinship, so compromising that he must be concealed with the utmost discretion —even to the point of God’s hiding him from his own consciousness in his own bosom!—”.

⁷² GIRARD, RENÉ. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002. p.98.

⁷³ DU BOS, CHARLES, citado en: KLOSSOWSKI, PIERRE. *Tan funesto deseo*. Taurus, Madrid, 1980. p. 39.

El ojo de Dios que vaga de arriba abajo —Job 1:7— en un continuo ir y volver por los confines de la tierra: alejamiento geográfico y espiritual, le dice Padel, recordándonos también que Satanás es “*allótrios, alienus*, el otro, [...] loco, además de malo”. Satán es “mediador falaz” que agencia informes maliciosos a un Yaweh que carece de auto-reflexión, de mirada introspectiva. Es a este Dios que Job pregunta con insistencia:

¿Cuál es la sede de la inteligencia?
La perdición y la Muerte dicen:
“De oídas sabemos su renombre”.
Sólo Dios su camino ha distinguido,
Sólo él conoce su lugar.
(Porque él otea hasta los confines de la Tierra,
y ve cuanto hay bajo los cielos). Job 8:20.

Sólo esa parte de Dios que otea y ve en su vagabundeo todos los rincones de la tierra, tiene la clave de la sabiduría; la respuesta, quizá, pudiera bien ser: no hay sede, o mejor, su sede es móvil: es la itinerancia del vagabundeo de Satán, otro punto de divergencia con el Dios de Jenófanes de Colofón, el primer pensador griego:

...siempre permanece
en el mismo lugar sin moverse; ni es propio
de él moverse acá y allá, cambiando de lugar⁷⁴.

El dios de Jenófanes no tiene ojos, pero todo lo ve, no es vagabundo y no se deja llevar del parecer de un *alter ego*. El Dios de Job ignora dónde lleva el vagabundeo de Satán: “¿De dónde vienes?”, le pregunta Yaweh cada vez. Existe algún tipo de ceguera (*caeco modo procedere*) en el Dios desdoblado de la antigüedad que abarca lo moral y lo intelectual: la moralidad, la ética son un asunto óptico. Parece que Yaweh no sabe que Satán es malo:

⁷⁴ JAEGER, WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997, p. 50.

¿Cómo una fuerza oscura puede llegar a la conciencia en cuanto fuerza oscura a no ser como perteneciente a la plena luz de la conciencia? Como dice el Apóstol: “Todo lo que está condenado es manifiesto por la luz, porque todo lo que es manifiesto es luz”⁷⁵.

La relación misma entre Dios y Satán es un asunto óptico. Si no es así, reclama Jung, ¿cómo entonces llega Dios a hacer apuestas con Satán —el loco, el malo—? José Luis Pardo, dice lo siguiente del ser, no de la divinidad, pero el asunto parece rozar a ésta: “La mismidad es la condición de un ser que se parte en dos para ser uno, la realización de un ente que es uno-y-el-mismo, que sólo adquiere unidad y densidad óptica repitiéndose”⁷⁶. Este gemelo, *doppelgänger* de Dios, Satán, que se adueña del oído, además del ojo de Yaweh (יהוה עיני, ayini YHVH) en hebreo; (ὄφθαλμός κυρίου) en griego, parece poseer las verdaderas claves de la hermenéutica, alejadas del alcance del Dios del libro de Job. Jenófanes luchaba contra toda concepción antropomórfica de Dios, su pensamiento se alejaba del simplismo panteísta y promovía una visión filosófica de la divinidad diciendo que Dios: “Ve como un todo, piensa como un todo, oye como un todo”⁷⁷. Por ende, no hay un ojo en el Dios de Jenófanes, en oposición a los dioses de Homero, que habían sido revestidos de formas e indumentarias humanas, eran adúlteros, tráfugas, sicofantes. Notamos con Jaeger, que el problema de la forma (μορφή) de Dios era, para los antiguos griegos, un asunto importante. Muy distinto al Dios de Jenófanes, el Dios del Antiguo Testamento muestra inconsciencia (carencia de reflexión, de mirada introspectiva) que delatan una naturaleza animal que le señala como inferior del hombre; Yaweh es por tanto, Leviathan, el cocodrilo, dice Jung.

⁷⁵ KLOSSOWSKI, PIERRE. *Un funesto deseo*. Taurus, Madrid, 1980. p. 155.

⁷⁶ PARDO, JOSÉ LUIS. *La intimidación*. Pre-Textos, Valencia, 2004. p. 256.

⁷⁷ JAEGER WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997. p. 49.

¿El “eritis sicut deus” de la serpiente hermeneuta, no sería una jugada magistral del demonio para animalizar al hombre? El semblante de los mortales —dice Pardo— siempre está conmovido por un gesto que revela la inestabilidad interior por la lucha entre lo humano y lo inhumano. Son muchas nuestras semejanzas con el ojo malo de Dios: “El catecismo, tan inspirado de platonismo, nos ha dejado con esta noción: Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero, por el pecado, el hombre ha perdido su semejanza aunque conserve su imagen”⁷⁸. Asunto sospechoso, si pensamos en la animalización de nuestra especie en la modernidad. ¿A qué, a quién, nos parecemos cada día más? Satán, dueño del oído de Yaweh, ¿no será dueño de este ojo que tiene el poder de salvar al hombre y también de aniquilarle? Gadamer denuncia a la modernidad como el momento histórico en que el hombre se pone al nivel de los animales inteligentes. La modernidad sería, entonces, el momento cumbre de la bestialidad, del mal.

Como todos los dioses Yaweh tiene su simbolismo animal prestado inequívocamente de los más antiguos dioses theriomórficos de Egipto, especialmente Horus y sus cuatro hijos. De los cuatro animales Yaweh sólo tiene una cara humana. Tal es posiblemente Satán, el abuelo del hombre como ser espiritual⁷⁹.

Quizá el ojo es el regalo de Satán al hombre. “El ojo piensa más de lo que ve”⁸⁰, dice Deleuze. El ojo es hermeneuta como nuestra abuela la serpiente

⁷⁸ DELEUZE, GILLES. *Lógica del sentido*. Editorial Bote de Vela, Barcelona, 1970. p. 326

⁷⁹ JUNG, GUSTAV. *Answer to Job*. En: The portable Jung. Joseph Campbell editor. Viking Press, 1987. p. 547.
Like all old gods Yahweh has his animal symbolism with his unmistakable borrowings from the much older theriomorphic gods of Egypt, especially Horus and his four sons. Of the four animals of Yahweh only one has a human face. That is probably Satan, the godfather of man as a spiritual being.

⁸⁰ DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX. *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama, Barcelona. 1999. p. 197.

–recordemos el que tenemos un cerebro reptil– o, como nuestro abuelo falaz. Somos la imagen y la semejanza de la divinidad hermenéutica, el otro de Dios: “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor”, es la frase del primer canto del coro de Antígona comentado por Heidegger, que nos acerca al vagabundeo de Satán:

Dicho con una palabra: el hombre es τό δεινότατον, lo más pavoroso. Tal decir del hombre lo capta desde los límites más externos y desde los escarpados abismos de su ser. [...] El hombre es lo más pavoroso, porque no sólo se conduce (*sein Wesen verbringt*) en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque sale o se evade de los límites que, al comienzo, y la mayor parte de las veces, le son habituales y familiares; porque él, entendido como el que hace violencia, transgrede los límites de lo familiar, (de lo pavoroso, *umheimlichen*) concebido como lo que subyuga”⁸¹.

El hombre es como el ojo de Dios que vagabundea y evade los límites y recorre la tierra de arriba abajo. Nos miramos en el espejo de Satán, adversario indispensable.

Percepción de los sentidos

La percepción no es una modalidad de la conducta que el hombre posee como cualidad, sino al contrario: es aquel suceso que tiene al hombre.

Martin Heidegger. Introducción a la metafísica

⁸¹ HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1970. p. 185,187.

Spinoza es decididamente opuesto a la separación de la mente y los sentidos, y prefiere decir “concepción”, en vez de “percepción”, pues aquel vocablo apunta al accionar del pensamiento y no a su pasividad. “En la visión activa —dice Bachelard— parecería que el ojo proyecta luz, ilumina sus imágenes. Se comprende entonces que el ojo tenga la voluntad de ver sus visiones, que la contemplación sea también, voluntad”⁸². Merleau-Ponty recuerda cómo Descartes invitó a confiar sólo en la inteligencia, la única que descubriría la verdad del mundo. Hoy, anota Merleau-Ponty, se rehabilita la percepción de los sentidos sin demeritar el conocimiento científico, pues “sólo combate el dogmatismo de una ciencia que se consideraría el saber absoluto y total. Simplemente, esto hace justicia a todos los elementos de la experiencia humana, y en particular a nuestra percepción sensible”⁸³. Es justo lo que dice Heidegger: “La razón está fundada esencialmente en intuición y pura sensibilidad”⁸⁴. Es un pensar que, para Heidegger, no supedita la intuición ni le quita preeminencia sino que halla su fundamento en ella y es referido a ella; entonces, ojo y pensamiento serían una unidad indivisible y dinámica frente al objeto. No es posible escindir ser y percibir: “Esse est percipi”, ¿es posible escapar a la percepción? ¿Cómo volverse imperceptible?⁸⁵. En su *Ética*, Spinoza⁸⁶ defiende tal unidad en términos de

⁸² BACHELARD, GASTON. *El agua y los sueños*. Fondo Económico de Cultura, Bogotá, 1993, p. 51.

⁸³ MERLEAU-PONTY, MAURICE. *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p.5.

⁸⁴ HEIDEGGER, MARTIN. *La pregunta por la cosa*. Alfa, Buenos Aires, 1975. p.132.

⁸⁵ DELEUZE, GILLES. *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, 1996. p. 40.

⁸⁶ Ver: DELEUZE, GILLES. Spinoza, Kant, Nietzsche. Labor, Barcelona, 1974. p. 24.
Dice Deleuze sobre el tema: “La significación práctica del paralelismo aparece en la transmutación del principio tradicional en el que se basaba la Moral como maniobra de dominación de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actúa, el alma padece, se decía, y el alma no actúa sin que el cuerpo no padezca a su vez (regla de la relación inversa, cf. Descartes, *Tratado de las pasiones*, artículos 1 y 2). Según la *Ética*, por el contrario, lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo es necesariamente pasión en el alma. (...) Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él, y que el pensamiento no supera menos la conciencia que se tiene de él. No hay menos cosas en la mente que rebasen nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que rebasen nuestro conocimiento”.

poder de acción del cuerpo y del pensamiento en donde el poder y la debilidad del cuerpo son directamente proporcionales al poder o debilidad del pensamiento⁸⁷.

Jung destacaba la intuición, que es como un olfato, como otra vista, al referirse al inconsciente, que ve mejor cuando la razón consciente es ciega e impotente; como Jung, varios otros autores dan pre-eminencia a la intuición: ese otro mirar que es más sabio y antecede al pensamiento y es, entonces, más confiable que el ojo intrascendente o la palabra oscura: “La intuición no se opone al pensamiento de las relaciones. Es ya referencia, puesto que es visión, entrevé el espacio a través del cual se trasladan las cosas unas hacia otras”⁸⁸. Es decir, la intuición prescinde de la luz y es ella misma luz, como el ser que reina en su luz oscura, como la palabra que viene de la oscuridad y el silencio, como Dios cuya luz no irradia, como el ojo que, según Deleuze, es el cadáver de la luz: hablamos, de nuevo, de lo que Jung llama la “luminosidad de los arquetipos”, que brillan con luces tenebrosas. Hay en todo esto un pensar la unidad cuerpo-alma como noción circular, no como escisión, que viene de la antigüedad y que está siendo rescatado por un pensamiento que sospecha de las jerarquías, duda de las verticalidades y, más bien, piensa el mundo como un todo.

El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. Ya no haremos comparecer la vida ante

⁸⁷ SPINOZA, BARUCH. *Ethics*. Part iii. En: *The European philosophers from Descartes to Nietzsche*. Random House, New York, 1960. p. 195.

Proposition 11. If anything increases, diminishes, helps, or limits our body's power of action, the idea of that thing increases, diminishes, helps, or limits our mind's power of thought. Spinoza, ethics, part iii.

⁸⁸ LEVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Segunda edición, Salamanca, Ediciones Sígueme.1987. p. 205.

las categorías del pensamiento, arrojaremos al pensamiento en las categorías de la vida⁸⁹.

Dice Lucrecio: "Si ellos no son veraces [los sentidos, los ojos], falsa se torna también toda razón"⁹⁰. Lucrecio es sucinto, Deleuze elabora un poco más, pero ambos pensamientos se hermanan. No es la novedad de la concepción, sino su persistencia contra las escisiones tajantes la que se ha expresado desde antiguo. Si Parménides desconfiaba del ojo y del oído, y hablaba de "hombres sordos y ciegos", Empédocles adopta una posición muy diferente y exhorta a confiar en los sentidos: "En los sentidos has de confiar, pues la falsedad no te deja ver si despierto te tiene tu corazón"⁹¹.

Mente y día, mente como el día, dependen de los dioses. Algunos quizá recordaban cómo Arquíloco reelaboró esa imagen, en la cual el *thymos* humano, el espíritu, es cambiante como el día. Otros podían conocer el uso indirecto de ambos que hizo Parménides, en el que "nosotros" somos una mezcla de noche y luz. "Según su equilibrio en nuestro interior, así es nuestro nós"⁹².

Es más, Heidegger dice que no es una cualidad que el hombre posea sino que la percepción tiene al hombre: ser más enfático en cuanto a la importancia de la percepción no ha de ser posible. Dice también Heidegger, al comentar la pregunta de Parménides sobre qué es el hombre: "Por eso, siempre se habla, simplemente de νοεῖν, de percepción. Lo que se cumple con esta sentencia es nada menos que el ingreso del hombre en la apariencia del


⁸⁹ DELEUZE, GILLES. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine*, Paidós, Barcelona, 1987. p. 251.

⁹⁰ LUCRECIO. *De la naturaleza*. Bosch, Barcelona, 1985. p. 339.
Qui nisit son ueri, ratio quoque falsa fit omnis.

⁹¹ JAEGER, WERNER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997. p.136.

⁹² PADEL, RUTH. *A quien un dios quiere destruir...: elementos de la locura griega y trágica*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 92.

hombre entendido como histórico (guardián del ser)⁹³. Heidegger remarca tal sentencia como la determinación decisiva para Occidente, como caracterización esencial del ser en el más alto sentido del pensamiento griego. Somos lo que somos, por nuestra percepción. Lucrecio, Spinoza y Heidegger acuerdan en lo fundamental del evento del percibir pues éste es la entrada del hombre en la historia, en el tiempo, en la luz.

El hombre moderno perdió su centro, está desequilibrado y la visión en la época de la motorización de la percepción contraría las apreciaciones más sensatas: “‘No creerles a los propios ojos’ ya no es, en efecto, signo de asombro o sorpresa, sino más bien signo de una ‘objeción de conciencia’ que se opone, en lo sucesivo, al poder de la imagen objetiva, de la imagen mediatizada...”⁹⁴. Es la oscuridad de la salvaje explotación capitalista del ojo; la ὄρασις, la visión, el acto de ver, no es diáfana, no conduce a epifanía alguna, estamos σκοτεινός, llenos de oscuridad; dilucidar no está dentro de las posibilidades. La misma idea expresada en las palabras de Mateo 6:23: “Si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”. Creo interesante anotar aquí que en algunas versiones inglesas del anterior versículo, la palabra “malo” se traduce como *single*, es decir, un ojo que surte una visión doble o incierta. El *oftalmos poneros* (ὄφθαλμό πονηρός) es, en el sentido ético, un ojo malvado, malo, que corresponde al *oftalmos phthonos*, (ὄφθαλμός φθόνος) que quiere decir ojo envidioso (*invidit, invidendum, invidia*)⁹⁵ que, impulsado por la envidia, produce una visión aberrada, *diastréphī* (διαστρέφω). Mirada prometéica de Satán en la oscuridad arquetípica de Yaweh. 

⁹³ HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1977. p. 178.

⁹⁴ VIRILIO, PAUL. *La velocidad de liberación*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 120.

⁹⁵ “Lurking beneath the surface of *invidit invidendum* is *invidia*, ‘envy’ or ‘the evil eye,’ a component of both Actaeon’s fascinated, if initially inadvertent, gaze and Diana’s enraged reaction. She could transmogrify Actaeon with a splash of water, but even the ordinary human eye, male or female, was felt to have the power to wither with its glare.” David Frederick en: *The Roman gaze: vision, power, and the body*. Edited by David Frederick. John Hopkins University Press, 2002. p.3.