

“NO CONGELARÁS LA IMAGEN”. O CÓMO NO DESENTENDERSE DEL DEBATE CIENCIA-RELIGIÓN¹

Bruno Latour *

No tengo ninguna autoridad para hablarles a ustedes sobre religión y experiencia ya que no soy predicador ni teólogo ni filósofo de la religión, ni tampoco una persona particularmente piadosa. Felizmente, la religión puede no tener que ver con la autoridad y la fuerza pero sí con la experimentación, la vacilación y la debilidad. Si es así, entonces debo comenzar colocándome en una posición de la más extrema debilidad. William James, al final de su obra maestra, *Las variedades de la experiencia religiosa*, dice que su forma de pragmatismo ostenta un rótulo “grosero”, el del pluralismo. Yo debería antes afirmar, en la apertura de esta conferencia, que el rótulo que traigo –o debo decir: ¿el estigma?– es aún más grosero: fui criado como católico y, lo que es grave, ni siquiera puedo hablar con mis hijos sobre lo que hago en la Iglesia los domingos. Quiero comenzar hoy desde allí, desde esa imposibilidad de hablar con mis amigos y mis propios familiares sobre una religión importante para mí; quiero comenzar desde esa perplejidad, desde esa debilidad, ese tartamudeo, esa deficiencia del habla. Religión, en mi tradición, en el rincón del mundo de donde vengo se volvió algo imposible de enunciar.²

Pero no creo que me sea posible hablar solamente desde una posición debilitada y negativa. También tengo una base un poco más firme que me estimula a abordar este asunto tan difícil. Si me animé a aceptar la invitación para hablarles es porque he estado trabajando desde hace muchos años en interpretaciones de la práctica científica que son un poco diferentes de las que comúnmente se dan (Latour, 1999). Es claro que en una discusión sobre “ciencia y religión” cualquier cambio en el modo en que considera a la ciencia, por pequeño que sea, aunque sea controvertido, tendrá consecuencias en las diferentes formas de

* *Bruno Latour es investigador del Centre de Sociologie de l'Innovation de la École Nationale Supérieure des Mines, Paris.*

hablar de la religión. La producción de verdades en ciencia, religión, derecho, política, tecnología, economía etcétera es lo que he estado estudiando a lo largo de los años en mi programa orientado a una antropología del mundo moderno (o mejor, no-moderno). Lo que procuro hacer son comparaciones sistemáticas entre lo que llamé *regímenes de enunciación*; y si en lo que sigue hay algún argumento técnico, proviene de esta muy particular antropología comparativa. Haciendo una vaga analogía con la teoría de los actos de habla, diría que me he dedicado últimamente a trazar un mapa de las *condiciones de felicidad* de las diversas actividades que, en nuestras culturas, son capaces de generar verdad.

Quiero advertir desde el comienzo, que no tengo la intención de hacer una crítica de la religión. El tema de la verdad tanto en la ciencia como en la religión queda fuera de esta discusión. Al contrario de lo que algunos de ustedes que conocen (muy probablemente de oídas) mi trabajo sobre la ciencia estarían inclinados a pensar, me interesan principalmente las condiciones prácticas de *decir la verdad* y no el denunciar la religión después de haber discutido —es lo que se dice— lo invocado por la ciencia. Si admitimos que es necesario tomar la ciencia en serio sin darle cualquier especie de “explicación social”, más necesaria aún es esta postura frente a la religión: denuncias y desmitificaciones simplemente nos alejan del problema. De hecho, mi interrogante es justamente cómo ponerse en sintonía con las condiciones de felicidad de diversos tipos de *generadores de verdades*.

Y ahora, a trabajar. No creo que sea posible hablar de religión sin dejar en claro la forma de discurso que está más de acuerdo con su tipo de “predicación”. La religión, al menos en la tradición desde la cual voy a hablar —a saber, la cristiana—, es un modo de predicar, de *predicar*, de enunciar la verdad —he aquí por qué tengo que imitar en la escritura la situación en la que una prédica se hace desde un púlpito—. Ésta es literalmente, técnicamente, teológicamente una forma de dar la noticia, de traer la *buena noticia*, lo que en griego se llamó “evangelios”. Por lo tanto, no voy a hablar de la religión en general, como si existiese algún dominio, asunto o problema universal llamado “religión” que permitiera comparar divinidades, rituales y creencias, desde Papua-Nueva Guinea a la Meca, desde la Isla de Pascua a la ciudad del Vaticano. Un fiel tiene una sola religión como un niño tiene una sola madre. No hay un punto de vista desde el cual sería posible comparar diferentes religiones y *al mismo tiempo* hablar de modo religioso. Como ven, mi propósito no es hablar sobre religión, sino hablarles *religiosamente*, al menos de modo suficientemente religioso para que podamos empezar a analizar las condiciones de felicidad de este acto de

habla, demostrando en vivo, esta noche y en esta sala, qué tipo de “condición de verdad” exige. Nuestro tema involucra experiencia y es una *experiencia* lo que pretendo producir.

Hablar al respecto de la religión, hablar a partir de la religión

Voy a sostener que la religión –una vez más, adentro de mi tradición– no habla *al respecto de* o *sobre cosas*, sino *desde adentro* de o *a partir de* cosas, entidades, agencias, situaciones, substancias, relaciones, experiencias –llámese como quiera– que son altamente sensibles a los *modos* como se habla de ellas. Estos son, por así decir, *modos del habla*, formas de discurso. Juan diría: el Verbo, *Verbum*, o *Logos*. O bien ellos portan el espíritu mismo a partir del cual hablan y de ellos se podrá decir entonces que son verdaderos, fieles, comprobados, experimentados, autoevidentes, o no transportan, no reproducen, no realizan, no transmiten aquello desde lo cual hablan y, entonces, inmediatamente y sin ninguna inercia, empiezan a mentir, a deshacerse, a dejar de tener cualquier referencia, cualquier fundamento. Esos modos del habla o bien evocan el espíritu que pronuncian y son verdaderos o no lo hacen y son menos que falsos, son simplemente irrelevantes, parasitarios.

Nada hay de estrafalario, espiritual o misterioso en empezar a describir de esa forma el habla religiosa. Estamos habituados a otras formas de discurso perfectamente mundanas que tampoco son evaluadas según su correspondencia con algún estado de cosas y sí por la calidad de la interacción que producen gracias a la forma como son pronunciadas. Esa experiencia –y es experiencia lo que deseamos compartir aquí– es común en el dominio del discurso amoroso y más ampliamente en las relaciones personales. “¿Tú me amas?” no se juzga por la originalidad de la frase –no puede haber otra más esgrimida, banal, trivial, tediosa, remanida–, sino por la *transformación* que opera en el oyente y también en el hablante. La conversación de *información* es una cosa y de *transformación*, otra. Cuando se pronuncian esas palabras, algo sucede. Un pequeño desplazamiento en la marcha ordinaria de las cosas. Un diminuto cambio en la cadencia del tiempo. La persona tiene que decidirse, involucrarse; quizá comprometerse definitivamente. No nos sometemos aquí apenas a una experiencia entre otras, sino a una alteración de la pulsación y de la andadura de la experiencia: *kairos* es la palabra que los griegos habrían empleado para designar este sentido nuevo de urgencia.

Antes de volver al habla religiosa y a fin de desplazar nuestras formas usuales de encuadrar aquellas frases portadoras de amor, me gustaría destacar dos

características de la experiencia que todos tenemos –así espero– al pronunciarlas o escucharlas.

La primera es que esas frases no se juzgan por su contenido, por el número de *bytes* que poseen, sino por sus capacidades performativas. Se evalúan principalmente por esa única interrogación: producen aquello de lo que hablan, a saber, ¿*amantes*? No me interesa tanto aquí el amor como eros, que generalmente demanda poca conversación, sino, para usar una distinción tradicional, el amor como *ágape*. En la imposición del amor la atención se redirige no hacia el contenido del mensaje, sino al continente mismo, a la figura de la persona. No se intenta descifrar tales exigencias como si transportaran un mensaje, sino como si transformasen a los mensajeros mismos. Y sin embargo, no sería correcto decir que no tienen valor de verdad solamente porque no poseen contenido informativo. Al contrario: aunque no se pueda marcar con las letras *p* y *q* para calcular la tabla de verdad de esas afirmaciones, es muy importante –cuestión a la que dedicamos muchas noches y días– decidir si son veraces, fieles, engañosas, superficiales o simplemente oscuras y vagas. Principalmente porque semejantes exigencias no están de forma alguna limitadas al medio exclusivo de habla: sonrisas, suspiros, silencios, abrazos, ademanes, miradas, posturas, todo puede transmitir el argumento –sí, es de un argumento de lo que se trata y muy bien armado, además–. Pero es un argumento peculiar que en gran medida se juzga de conformidad con el tono con que se dice, su tonalidad. El amor está hecho de silogismos cuyas premisas son personas. ¿No estaríamos dispuestos a dar un brazo y una pierna con tal de ser capaces de distinguir la verdad o la falsedad en esta extraña habla que transporta personas en lugar de información? Si hay algún tipo de compromiso compartido por todos en la detección de la verdad, en la construcción de la confianza, es ciertamente esta capacidad de distinguir entre el discurso amoroso correcto y el equivocado. Así, una de las condiciones de felicidad que podemos prontamente reconocer es la existencia de formas de discurso –nuevamente, no se trata apenas de lenguaje– que sean capaces de transmitir personas y no información: ya sea porque producen en parte a las personas o porque nuevos estados –“nuevos comienzos”, como diría William James– se producen en las personas a quienes ese tipo de habla se dirige.

La segunda característica que me gustaría destacar en la *performance* específica –y totalmente trivial– de la charla amorosa es que sus frases parecen capaces de cambiar el modo de habitar el espacio y el fluir del tiempo. Una vez más, esa experiencia está tan diseminada que podríamos dejar pasar inadvertida

su originalidad estratégica. A pesar de muy común, no se la describe muy a menudo –salvo en algunas películas de Ingmar Bergman o en algunas novelas peculiares– porque eros, el eros hollywoodiano, suele ocupar la escena con tanto estruendo que la sutil dinámica del agape se advierte raramente. Pero pienso que podemos compartir la misma experiencia en grado suficiente para capitalizarla más adelante en provecho de mi análisis: ¿qué dirían ustedes que les sucede cuando alguien se dirige a ustedes en un habla amorosa? De modo muy simple, yo diría: ustedes estaban *lejos*, están ahora *más cerca* –y los amantes parecen poseer un tesoro propio de sabiduría que responde por las sutiles razones de esas alternancias entre distancia y proximidad–. Ese cambio radical se refiere no sólo al espacio sino también al tiempo: hasta ahora usted sentía un destino inflexible, una fatalidad, como un flujo que venía directamente del pasado hasta un presente cada vez menor que lo llevaba a la inercia, al tedio, quizá a muerte; y repentinamente una palabra, una actitud, una indagación, una postura, uno no-sé-qué y el tiempo vuelve a fluir como si comenzara en el presente y tuviese la capacidad de abrir el futuro y reinterpretar el pasado: surge una posibilidad, el destino es superado, usted respira, posee un don, tiene esperanza, gana movimiento. Así como la palabra “cerca” capta las nuevas formas con que el espacio ahora es habitado, la palabra “presente” parece ser ahora aquella con que la que mejor se puede resumir lo que sucede: usted está *nuevamente, renovadamente* presente delante del otro y viceversa. Y es claro que ambos pueden en un instante volver a estar *ausentes* y *distantes* –por eso es que el corazón late tan rápido, por eso la exaltación y al mismo tiempo la ansiedad: una palabra mal proferida, un ademán inoportuno, un movimiento equivocado e, instantáneamente, el terrible sentimiento de extrañamiento y distancia, ese desánimo que viene con el inexorable paso del tiempo, todo aquel enfado se abate sobre usted una vez más, intolerable, mortal. De repente, ninguno de los dos entiende lo que hace delante del otro: es simplemente insoportable.

¿No es, de hecho, una experiencia muy común la que acabo de esbozar la que se tiene en la crisis amorosa, de los dos lados de esa diferencia ínfima entre lo que es próximo y presente y lo que es distante y ausente? Esa diferencia tan vivamente marcada por un matiz fino como una lámina, al mismo tiempo sutil y copulento: ¿una diferencia entre hablar correcta o equivocadamente sobre aquello que nos hace sensibles a la presencia del otro?

Si tomamos ahora conjuntamente los dos aspectos de la interpelación amorosa tal como los acabo de esbozar, podemos convencernos de que existe una

forma de discurso que: a) tiene a ver con la transformación de quienes intercambian el mensaje y no con el intercambio de información; b) es sensible al tono con que el mensaje se emite: tan sensible que hace que se pase por una crisis decisiva de la distancia a la proximidad y de vuelta al extrañamiento; de la ausencia a la presencia y de vuelta, lamentablemente, a la primera. De esa manera de hablar, diré que “re-presenta” en uno de los muchos significados literales de la palabra: presenta nuevamente lo que es estar presente en aquello que se habla. Y esa manera de hablar: c) es a un mismo tiempo completamente común, extremadamente compleja y no muy a menudo se la describe en detalles.

¿Cómo redirigir la atención?

De esta atmósfera es que deseo valerme para nuevamente comenzar mi prédica, visto que hablar —más que eso: predicar religión— es lo que voy a intentar esta noche para producir una experiencia común en un grado que permita su posterior análisis. Quiero usar el modelo de la interpelación amorosa para volver a habituarnos a una forma de discurso religioso que se perdió, incapaz de volver a representarse a sí misma, de repetirse, debido al paso de la religión a la creencia (volveré a esto más adelante). Sabemos que la capacidad que buscamos es común, que es sutil, que no suele ser descrita, que fácilmente aparece y desaparece, habla la verdad para después desmentir. Las condiciones de felicidad de mi propia habla están, así, claramente delineadas: fallaré si no puedo producir, promover, deducir aquello de que se trata. O bien puedo re-presentarlo nuevamente a ustedes, es decir, presentarlo en su presencia de otrora renovada y entonces lo digo en verdad; o no lo hago y aunque pronuncie las mismas palabras, lo que digo es en vano, les miento a ustedes, no paso de un tambor vacío, resonando en el vacío.

Tres palabras, por lo tanto, son importantes para cumplir mi contrato con ustedes: “próximo”, “presente”, “transformación”. Para tener alguna oportunidad de volver a plantear la manera correcta de hablar de religión —en la tradición de la Palabra que es en la cual crecí—, necesito redirigir la atención de ustedes, alejándola de asuntos y dominios supuestamente pertenecientes a la religión pero que podrían hacer que ustedes fueran indiferentes u hostiles a mi manera de hablar. Debemos resistir dos tentaciones para que mi argumento tenga la oportunidad de representar algo y sea, así, verdadero. La primera tentación sería abandonar la transformación necesaria para que este acto de habla funcione; la segunda sería desviar nuestra atención de lo distante en lugar de lo próximo y presente.

Para decirlo de un modo simple, aunque espero que no sea demasiado provocativo: si cuando escuchan hablar de religión ustedes dirigen su atención hacia lo lejano, lo superior, lo sobrenatural, lo infinito, lo distante, lo trascendente, lo misterioso, lo nebuloso, lo sublime, lo eterno, es muy probable que no hayan siquiera empezado a ser sensibles a aquello en lo que el habla religiosa intenta envolverlos. Recuerden que estoy usando el modelo de la interpelación amorosa para hablar de sentencias distintas pero que tienen el mismo espíritu, el mismo régimen de enunciación. Así como las sentencias amorosas deben transformar a los oyentes, tornándolos próximos y presentes para no ser nulas, los modos de hablar sobre religión deben traer al oyente y también al hablante a la misma proximidad y al mismo sentido renovado de presencia para no ser menos que insignificantes. Si ustedes se dejan llevar por lo distante en asuntos religiosos, por lo que es lejano, cifrado y misterioso, entonces están *perdidos*, ustedes literalmente *se fueron*, no están conmigo, permanecen ausentes en espíritu. Convierten en una mentira aquello que les doy la oportunidad de oír nuevamente esta noche. ¿Entienden lo que estoy diciendo? ¿El modo cómo lo digo? ¿La tradición de la Palabra que coloco en movimiento una vez más?

La primera tentativa de redirigir su atención es volverlos conscientes de la trampa de lo que llamaré a *comunicación de doble-clic*. Si se recurre a un marco de referencia de ese tipo para evaluar la calidad del discurso religioso, queda sin sentido, hueco, tedioso, repetitivo, exactamente como el discurso amoroso no-correspondido y por la misma razón: pues como éste, aquél no trae ningún mensaje sino que transporta, transforma a los propios emisores y receptores, o, de lo contrario, fallará. Y sin embargo, ese es, precisamente, el patrón de referencia de la comunicación de doble-clic: quiere que creamos que es factible transportar sin la menor deformación una información precisa cualquiera sobre situaciones y cosas que no están presentes aquí. En los casos más comunes, cuando las personas preguntan “¿eso es verdad?”, “¿eso corresponde la alguna situación de hecho?”, lo que tienen en mente es una especie de acto o comando como el doble-clic que permita el acceso inmediato a la información; y es en esto en que se equivocan, porque es así como se falsean los modos de hablar que nos son más preciados. El discurso religioso, al contrario, busca justamente frustrar la tendencia al doble-clic, desviarla, romperla, subvertirla, tornarla imposible. El habla religiosa como el habla amorosa, quiere garantizar que inclusive los más alejados, los más distantes observadores vuelvan a estar atentos para que no pierdan su tiempo ignorando el llamado a la conversión. Contrariar, en primer lugar. Contrariar: “¿Qué tiene esa generación que pide una señal? ¡Ninguna señal le será dada!”.

La transmisión de información sin deformación no es, no lo es de ninguna manera, una de las condiciones de felicidad del discurso religioso. Cuando la Virgen oye el saludo del ángel Gabriel —así narra la venerable historia—, ella se transforma tan completamente que queda embarazada y pasa a tener dentro de sí al Salvador, que por su intervención se hace nuevamente presente en el mundo. ¡Esto no es ciertamente un caso de comunicación de doble-clic! Por otro lado, preguntar “quién fue María”, verificar si era o no “realmente” virgen, imaginar de qué modo se impregnó de rayos espermáticos, resolver si Gabriel era masculino o femenino, estas son preguntas doble-clic. Pretenden que ustedes abandonen el tiempo presente y que desvíen la atención del significado de la historia venerable. Tales cuestiones no son impías, ni inclusive irracionales, sino, un error de categorización. Son tan irrelevantes que ni siquiera es necesario tomarse el trabajo de contestarlas. No porque conduzcan a misterios inconcebibles, sino porque, con su idiotez, producen misterios sin interés y absolutamente inútiles. Deben ser quebradas, interrumpidas, anuladas, ridiculizadas —y mostraré más adelante de qué modo esa interrupción fue buscada sistemáticamente en una de las tradiciones iconográficas del Occidente cristiano—. La única manera de comprender historias como la de la Anunciación es repetir las, es decir, pronunciar nuevamente la Palabra que produjo en el oyente el mismo efecto, a saber, la que los impregna a ustedes, pues es a ustedes a quienes me dirijo esta noche, es a ustedes a quienes estoy saludando, con la misma dádiva, el mismo presente de la renovada presencia. ¡Esta noche soy para ustedes Gabriel! —o ustedes no entienden ni una palabra de lo que digo y, entonces, soy un fraude—.

Tarea nada fácil, sé que fracasaré, estoy destinado a fracasar: al hablar desafío todas las probabilidades. Sin embargo mi cuestión es otra, porque es un poco más analítica: quiero que perciban el tipo de error de categorización gracias al cual se produce la creencia en la creencia. O repito la primera historia porque vuelvo a narrarla de la misma forma eficiente como fue originalmente narrada o introduzco una estúpida pregunta referencial junto a otra referida a la transferencia de mensajes entre emisor y receptor, cometiendo así una estupidez más que grosera: estaré de ese modo falsificando la venerable historia, distorsionándola hasta tornarla irreconocible. Paradójicamente, al acomodar las preguntas en el lecho de Procusto de la transferencia de información con la intención de llegar al significado “exacto” de la historia, yo la estaré *deformando*, transformándola monstruosamente en una creencia absurda, en el tipo de creencia que hace que la religión se tuerza bajo su propio peso hasta caer en el oscurantismo del pasado. El *valor de verdad* de aquellas historias depende de

nosotros, en esta noche, exactamente como la historia entera de dos amantes depende de la habilidad que tengan en re-escenificar nuevamente la imposición del amor en el minuto en que se buscan el uno al otro, en el instante más oscuro de su extrañamiento: si fallan –tiempo presente–, fue en vano –tiempo pretérito– que vivieron tanto tiempo juntos.

Noten que no me referí a aquellas frases como irracionales ni disparatadas, como si la religión tuviese de algún modo que ser protegida contra una extensión irrelevante de la racionalidad. Cuando Ludwig Wittgenstein escribe: “Quiero decir ‘ellos no tratan eso como una cuestión de racionalidad’. Quienquiera que lea las Epístolas verá que está dicho: no sólo no es razonable, sino que es locura. No sólo no es razonable, sino que no pretende serlo”³, él parece no entender profundamente el tipo de locura de la que se trata en el Evangelio. Lejos de no pretender ser razonable, el Evangelio simplemente acciona el mismo raciocinio *común* y lo aplica a una especie *diferente* de situación: no intenta alcanzar estados de cosas distantes, sino traer a los interlocutores más cerca de aquello que dicen uno del otro. La suposición de que más allá del conocimiento racional de aquello que es palpable también existe una especie de creencia disparatada y respetable en cosas por demás distantes para ser palpables, me parece una forma muy condescendiente de tolerancia. Prefiero decir que la racionalidad nunca es excesiva, que la ciencia no conoce fronteras y que no hay absolutamente nada misterioso o inclusive no razonable en el discurso religioso, salvo los misterios artificiales, producidos, como acabé de decir, por las indagaciones equivocadas, hechas en el modo equivocado, en la *tonalidad* equivocada, a las argumentaciones perfectamente razonables que se aplican a la figura de personas. Apoderarse de algo en el habla y ser atrapado por el habla de alguien pueden ser cosas muy diferentes, pero para ambas es necesaria el mismo instrumental básico –mental, moral, psicológica y cognoscitivo–.

Más precisamente, debemos distinguir dos formas de misterio: una referida a modos comunes, complejos, sutiles de enunciar el habla amorosa, para que ésta sea eficaz –y es en efecto un misterio de *aptitud*, una manera especial, como jugar bien al tenis, como buena poesía, buena filosofía, quizá alguna especie de “chifladura”–, y otra totalmente artificial provocada por el indebido cortocircuito entre dos regímenes de enunciación heterogéneos. La confusión entre los dos misterios es lo que hace que la voz tiemble cuando las personas hablan de religión, ya sea porque no desean ningún misterio –muy bien, ¡no hay mismo alguno!– o porque crean que están delante de algún mensaje críptico que necesitan decodificar a través de una llave esotérica que sólo los

iniciados dominan. Pero no hay nada oculto, nada cifrado, nada esotérico, nada extravagante en el habla religiosa: es apenas difícil de realizar, apenas un poco sutil, demanda ejercicio, requiere gran cuidado, puede salvar a los que la enuncian. Confundir el habla que transforma a los mensajeros con la que transporta mensajes —críticos o no— no es prueba de racionalidad, es simplemente una idiotez agravada por la impiedad. Es tan idiota como, digamos, una mujer que, cuando el compañero le pide que repita si lo ama o no, simplemente apriete la tecla play de un grabador para probar que, cinco años antes, había de hecho pronunciado “yo te amo, querido”. Eso podría en efecto probar algo, pero no, ciertamente, que ella haya renovado actualmente su promesa de amor; es una prueba, no se puede negar: prueba que ella es una mujer superficial, desatenta y probablemente lunática.

Basta de comunicación de doble-clic. Las otras dos características —proximidad y presencia— son mucho más importantes para nuestro propósito pues nos llevarán al tercer término de nuestra serie de conferencias, a saber, la ciencia.⁴ Es terrible que la mayoría de las personas cuando quieren mostrar generosidad en relación con la religión, tengan que formularlo en términos de su necesaria irracionalidad. Yo de cierto modo prefiero a aquéllos que, como Pascal Boyer, francamente intentan explicar la religión —para librarse de ella— apuntando las localizaciones cerebrales y el valor para la supervivencia de algunas de sus más bárbaras extravagancias.⁵ Siempre me siento más a gusto frente a argumentos puramente naturalistas que ante esa especie de tolerancia hipócrita que segrega y circunscribe la religión como una forma de disparate especializado en la trascendencia y en sentimientos íntimos reconfortantes. Alfred North Whitehead, a mi modo de ver, les dio rienda suelta a aquéllos que quieren que la religión “embellezca el alma” con un bello mobiliario (Whitehead, 1926). La religión, en la tradición que me gustaría retomar, nada tiene que ver con la subjetividad ni con la trascendencia, ni con la irracionalidad; lo último que necesita es la tolerancia de los intelectuales abiertos y caritativos que quieren añadir a los hechos de la ciencia —verdaderos pero secos— el profundo y encantador suplemento del alma provisto de pintorescos sentimientos religiosos.

Aquí, me temo que tendré que discordar con la mayoría, si no con todos los conferencistas anteriores sobre la confrontación ciencia-religión, que hablan como diplomáticos de Camp David trazando líneas en el mapa de los territorios de Israel/Palestina. Todos intentan resolver el conflicto como si hubiera un único dominio, un solo reino para dividir en dos o, siguiendo esa terrible

similitud con la Tierra Santa, como si dos “reivindicaciones igualmente válidas” debieran consolidarse lado a lado, una en relación con lo natural, la otra, con lo sobrenatural. Y algunos conferencistas, como los más extremistas guardianes de Jerusalén y Ramalah –el paralelo es asombroso–, rechazan los esfuerzos de los diplomáticos, queriendo reivindicar todo la tierra para sí y empujar las huestes religiosas y oscurantistas más allá del río Jordán o, inversamente, ahogar las de los naturalistas en el mar Mediterráneo. Creo que tales cuestiones –si hay un dominio o dos, si hay hegemonía o paralelismo, si la relación es polémica o pacífica– son igualmente controvertidas por una razón que toca en el corazón del problema: todas suponen que ciencia y religión tienen reivindicaciones similares pero divergentes para la toma y la colonización de un territorio, sea de este mundo o del otro. Creo, al contrario, que no hay punto de contacto entre los dos, no más que cualquier competición ecológica directa entre, digamos, ranas y ruiseñores.

No estoy afirmando que ciencia y religión sean inconmensurables en virtud del hecho de que una aprehende el mundo visible objetivo del “aquí” mientras que la otra aprehende el mundo invisible subjetivo o trascendente del más allá; afirmo inclusive que esa inconmensurabilidad sería un error de categorización. Pues ni la ciencia ni la religión se encuadran en esa perspectiva que las colocaría frente a frente y no mantienen entre sí relaciones suficientes siquiera para hacerlas inconmensurables. Ni la religión ni la ciencia están muy interesadas en lo que es visible: es la ciencia la que aprehende lo lejano y lo distante; mientras que la religión ni siquiera intenta *aprehender* algo.

Ciencia y religión: una comedia de enredos

Mi argumento podría al principio parecer contra-intuitivo ya que intento recurrir simultáneamente a lo que aprendí con los estudios de antropología de la ciencia sobre la práctica científica y a aquello que espero que ustedes hayan experimentado esta noche al reencuadrar el habla religiosa con la ayuda del argumento amoroso. La religión ni siquiera intenta –si ustedes me acompañaron hasta ahora– alcanzar cualquier cosa que esté más allá, sino representar la presencia de aquello que es designado, en determinado lenguaje técnico y ritual, *la palabra encarnada*, o sea, *decir* nuevamente que ella está aquí viva y no muerta ni distante. No intenta designar algo, sino hablar a partir del nuevo estado que produce por su manera de decir, sus modos de discurso. La religión, en esta tradición, todo hace para redirigir constantemente la atención, obstando sistemáticamente por la voluntad de alejarse, de extrañar, de quedar indiferente o blasé, fastidiado. La ciencia, inversamente, nada tiene que

ver con lo visible, lo directo, lo inmediato, lo palpable, el mundo vivido del sentido común y de los “hechos” robustos y obstinados. Muy por el contrario, como diversas veces lo demostré, construye caminos extraordinariamente largos, complicados, mediados, indirectos y sofisticados a través de capas concatenadas de instrumentos, cálculos y modelos, para tener acceso a mundos –insisto en el plural como William James– que son invisibles por ser demasiado pequeños, distantes, poderosos, grandes, extraños, sorprendentes, contra-intuitivos. Apenas por medio de redes de laboratorios e instrumentos es posible lograr aquellas largas cadenas referenciales que permiten maximizar los aspectos contrarios de movilidad (o transporte) e inmutabilidad (o constancia) que constituyen, ambos, la información –aquello que llamé, por esta razón, “muebles inmutables”–.

Y noten que la ciencia en acción, la ciencia tal como se hace en la práctica, está aún más apartada de la comunicación del doble-clic que la religión: distorsión, transformación, recodificación, modelado, traducción, todas esas mediaciones radicales son necesarias para producir información precisa y confiable. Si la ciencia fuese información sin transformación como quiere el buen sentido común, los estados de cosas más distanciados del aquí y del ahora continuarían para nosotros en completa oscuridad. La comunicación de doble-clic hace menos justicia a la transformación de la información en las redes científicas que a la extraña habilidad que tienen, en la religión, algunos actos de habla en transformar a los locutores.

¡Qué comedia de enredos! Cuando el debate entre ciencia y religión se pone en escena, los adjetivos sufren una inversión casi perfecta: es de la ciencia que se debe decir que alcanza el mundo invisible del más allá, que es espiritual, milagrosa, que sacia y edifica el alma.⁶ Y es la religión que debe ser calificada como local, objetiva, visible, mundana, no milagrosa, repetitiva, obstinada, de recia complejidad.

En la fábula tradicional de la carrera entre la liebre científica y la tortuga religiosa, dos cosas son completamente irreales: la liebre y la tortuga. La religión ni siquiera intenta correr para conocer el más allá; busca, sí, destruir todos los hábitos de pensamiento que dirigen nuestra atención hacia lo más lejano, lo ausente, el sobremundo, a fin de conducirla de vuelta a lo encarnado, a la presencia renovada de aquello que había sido incomprendido y distorsionado, mortal, de aquello de lo cual se dice ser “lo que fue, lo que es, lo que será”, en dirección a aquellas palabras que traen la salvación. La ciencia no aprehende

nada de modo *directo* y preciso; adquiere lentamente su precisión, su validez, su condición de verdad, en el largo, arriesgado y doloroso desvío que pasa por las mediaciones de experimentos –no de experiencias–, de laboratorios –no el sentido común–, de teorías –no la visibilidad–; y si es capaz de lograr la verdad, es al precio de transformaciones espantosas que se dan en el pasaje de un medio al siguiente. Por lo tanto, el simple montaje de un escenario donde el serio y profundo problema de la “relación entre ciencia y religión” se desenrollaría ya es una impostura, para no decir una farsa, que distorsiona ciencia y religión, religión y ciencia, más allá de toda posibilidad de reconocimiento.

El único protagonista que soñaría con la estúpida idea de escenificar una carrera entre una liebre y una tortuga, de oponerlas a fin de decidir quién domina a quien –o de inventar acuerdos diplomáticos aún más extravagantes entre los dos personajes–, el único animador de semejante circo es la comunicación de doble-clic. Sólo ésta, con su estafalaria idea de un transporte *sin* transformación y que alcanza estados o situaciones distantes, sólo ésta podría soñar con tal confrontación, distorsionando tanto la práctica cuidadosa de la ciencia como la repetición cuidadosa del habla religiosa personificadora. Sólo ésta consigue convertir a ambas, ciencia y religión, en incomprensibles: primero, al distorsionar el acceso mediado e indirecto que, por la dura labor de los científicos, tiene la ciencia al mundo invisible, presentándolo, al contrario, como una simple, directa y no problemática aprehensión de lo visible; y a continuación, falseando la religión, forzándola a abandonar el objetivo de representar renovadamente aquello de que habla y haciéndonos mirar enajenadamente en dirección del mundo invisible del más allá, para el que no tiene recursos, ni competencia, ni autoridad, ni capacidad de alcanzar –y mucho menos de aprehender–. Sí, una comedia de enredos triste comedia que tornó casi imposible adoptar el racionalismo ya que eso significaría ignorar el funcionamiento de la ciencia, más aún que los objetivos de la religión.

Dos modos distintos de conectar enunciados

Los dos regímenes de invisibilidad, tan distorsionados por la evocación del sueño de una comunicación instantánea y no mediada, pueden quedar más claros si recurrimos a documentos visuales. Mi idea, como espero que ya sea evidente, es desplazar al oyente, traerlo de la oposición entre ciencia y religión hacia otra, entre dos tipos de objetividad. La lucha tradicional ponía a la ciencia, definida como aprehensión de lo visible, de lo próximo, de lo adyacente, de lo impersonal, de lo cognoscible, contra la religión que supuestamente manejaría lo distante, lo vago, lo misterioso, lo personal, lo incierto y lo incognoscible.

Quiero sustituir esa oposición, que a mi modo de ver es un artefacto, por ésta: por un lado, las largas y mediadas cadenas referenciales de la ciencia, que llevan a lo distante y a lo ausente y, por otro lado, la búsqueda de la representación de lo que es próximo y presente en la religión. Ya mostré en otras oportunidades que la ciencia no es en absoluto una forma de acto de habla que intenta transponer el abismo entre las palabras y “el” mundo en singular. Eso equivaldría al *salto mortale* tan ridiculizado por James; en verdad la ciencia, tal como se practica, sería más propiamente una tentativa de deambular –nuevamente, una expresión de James– de una inscripción a otra, tomando cada una de ellas cada vez, como la materia de la cual se extrae una forma. “Forma”, aquí, debe ser entendida muy literalmente, muy materialmente: es el papel en el que usted coloca la “materia” del estadio inmediatamente anterior.

Ya que los ejemplos siempre ayudan a tornar visible el camino invisible planteado por la ciencia en el pluriverso, tomemos el caso del laboratorio de Jean R., en París, donde se busca obtener información sobre los factores de transmisión de una única neurona separada. Obviamente, no existe un modo directo, no mediado y no artificial de tomar una neurona de entre los mil millones que componen la masa cenicienta y hacerla visible. Así, es necesario comenzar con ratones que primero son guillotizados para tener los cerebros extraídos y cortados en finas secciones gracias al micrótopo; cada una de éstas es, a continuación, preparada de modo que permanezca viva por algunas horas, colocada bajo un potente microscopio y, entonces, con la ayuda de un monitor de televisión, una microjeringa y un microelectrodo son insertos delicadamente en una de las neuronas que el microscopio puede poner en foco, de entre los millones que están simultáneamente transmitiendo –y esa operación puede fallar, pues focalizar una neurona y poner la microjeringa en contacto justamente con ésta para capturar los neurotransmisores mientras se registra su actividad eléctrica es un hecho del cual pocos son capaces–; a continuación, se registra la actividad, se recogen en la pipeta las sustancias químicas liberadas por la actividad neuronal y el resultado se transforma en un artículo que presenta sinópticamente aquellas varias inscripciones. A pesar de todo el interés del proceso de transmisión de las neuronas, no pretendo hablar de esto, sino apenas llamar la atención de ustedes sobre el movimiento, el salto entre una inscripción y la siguiente. Está claro que sin la artificialidad del laboratorio, ninguno de esos caminos a través de las inscripciones –cada una sirviendo de materia para la siguiente, que le da nueva forma– podría producir un fenómeno *visible*. La referencia,

la operación de referir, no es el gesto de un locutor que apunta con el dedo hacia un gato que ronronea sobre el felpudo, sino un asunto mucho más arriesgado, un caso mucho más impuro, que conecta la bibliografía publicada –fuera del laboratorio– con más bibliografía publicada –por el laboratorio– a través de muchas intermediaciones, una de las cuales, sin dudas, es la de los ratones, esos héroes no reconocidos de tantos estudios biológicos.

Lo que quiero decir es que esas cadenas referenciales tienen características contradictorias muy interesantes: constituyen nuestra mejor fuente de objetividad y certeza y, sin embargo, son artificiales, indirectas, dispuestas en capas. No hay duda de que la referencia es precisa; esa precisión, sin embargo, no está dada por ningún par de cosas miméticamente semejantes entre sí, sino, al contrario, por toda una cadena de habilísimas transformaciones artificiales. Mientras la cadena permanece íntegra, el valor de verdad de la referencia en su conjunto permanece calculable. Pero si se separa una inscripción, si se extrae una imagen, si el cuadro de la trayectoria continuada de transformaciones se congela, la calidad de la referencia inmediatamente decae. Aisladamente, una imagen científica no tiene valor de verdad, aunque pueda desencadenar en la filosofía mítica de la ciencia empleada por la mayoría de las personas una especie de referente-fantasma que será tomado, en una especie de ilusión óptica, por modelo de la copia –¡aunque no sea sino la imagen virtual de una “copia” aislada!–.

Esto prueba que los hechos, los famosos hechos que algunos filósofos suponen que son la sustancia de lo que está hecho el mundo visible del sentido común, no son, al final, más que un equívoco en relación con el proceso artificial –sin embargo productivo– de la objetividad científica: aquello que se descarriló con el congelamiento de una sucesión referencial de cuadros. No hay nada de primitivo o primigenio en los hechos, éstos no son el fundamento de las percepciones.⁷ Es, por tanto, totalmente desorientador intentar agregar a las cuestiones de hecho algún tipo de estado de cosas subjetivo que pueda ocupar la mente de los que creen.

Aunque parte de lo que yo dije aquí muy rápidamente pueda aún ser motivo de controversia, es necesario que yo lo tome como trasfondo no cuestionado, pues quiero usarlo para lanzar nueva luz sobre el régimen religioso de la invisibilidad. Así como hay un equívoco sobre el camino descrito por el recorrido de las mediaciones científicas, hay, pienso, una incompreensión común del trayecto planteado por las imágenes religiosas. Tradicionalmente,

en el cristianismo, la defensa de los íconos religiosos consistió en afirmar que la imagen no es el objeto de una *latria* –como en idolatría– sino de una *dulia*, término griego con lo cual se dice que el fiel, delante de la copia –una Virgen, un crucifijo, una estatua de un santo–, vuelve su espíritu hacia el prototipo, el original únicamente digno de adoración. Ésta, sin embargo, es una defensa que nunca llegó a convencer a los iconoclastas platónicos, bizantinos, luteranos o calvinistas –para no hablar del mulá talibán Mo-hammad Omar, que hizo pasar por las armas los Budas de Bamiyán, en Afganistán–.

En efecto, el régimen cristiano de invisibilidad se diferencia tanto de esa débil defensa tradicional, de la misma manera como la trayectoria referencial científica se distancia de los gloriosos “hechos”. Lo que la iconografía intentó realizar en incontables proezas artísticas es exactamente lo opuesto de dirigir la mirada al modelo distante: al contrario, se realizaron esfuerzos increíbles para *desviar* la mirada habitual del espectador y atraer su atención al estado *presente*, el único del que se puede afirmar que ofrece salvación. Todo sucede como si pintores, talladores y mecenas de obras de arte hubiesen intentado quebrar las imágenes internamente, a fin de tornarlas inadecuadas al consumo informativo normal; como si quisieran comenzar, ensayar, iniciar un ritmo, un movimiento de conversión que se comprende sólo cuando el espectador –el espectador devoto– se hace cargo de repetir la misma melodía, en el mismo ritmo y andadura. Es a eso que, con mi colega Joseph Koerner, llamé *iconoclasmo interior*: comparado con éste, el iconoclasmo “exterior” parece siempre inocente e inocuo –para no decir simplemente estúpido– (Koerner, 2002).

Unos pocos ejemplos bastarán. En ese fresco de fray Angélico en el convento de San Marcos, en Florencia, el pintor utilizó múltiples recursos para complicar nuestro acceso directo al tema: no sólo el sepulcro está vacío –en un primer momento, una gran decepción para las mujeres–, como también el dedo del ángel apunta en la dirección de una aparición de Cristo resucitado que no es directamente visible para ellas, pues resplandece a sus espaldas. ¿Qué puede ser más desorientador y sorprendente que la declaración del ángel: “Él no está aquí, él resucitó”? Todo, en ese fresco, habla del vacío de la aprehensión usual. Sin embargo, no es sobre el vacío, como si la atención de la persona estuviera orientada a la nada; al contrario, nos hace regresar a la presencia de la presencia: pero para eso no debemos mirar a la pintura, ni a lo que la pintura sugiere y sí a lo que está presente para nosotros ahora. ¿Có-

mo pueden un evangelista y, a continuación, un pintor como fray Angélico hacer que sea más vívido, nuevamente, la redirección de la atención? “Están mirando en el lugar equivocado... ustedes no entendieron las Escrituras”. Y si fuéramos bastantes estúpidos para dejar escapar el mensaje, un monje colocado a la izquierda –y que representa al ocupante de la celda–, servirá de *leyenda* para todo la historia; leyenda en el sentido etimológico, es decir: nos mostrará cómo debemos ver. ¿Qué ve él? Absolutamente nada, no hay nada que ver ahí; pero ustedes deben mirar *aquí*, a través del ojo interno de la piedad, a aquello que el fresco supuestamente significa: en otro lugar, no en un túmulo, no entre los muertos, sino entre los vivos (ver figura 1).

Más sorprendente aún es el caso estudiado por Louis Marin, el de una Anunciación pintada por Piero della Francesca en Perugia (Marin, 1989). ¿Si reconstruimos el cuadro en la realidad virtual –y Piero fue un maestro tan grande en esa primera matematización del campo visual, que podemos hacerlo con exactitud, usando computadoras– percibimos que el ángel realmente está invisible para la Virgen! Él –¿o ella?– ¿está oculto por la columna! Y eso, tratándose de un maestro como él, no puede ser simplemente un descuido. Piero empleó la poderosa herramienta de la perspectiva y volvió a codificar su interpretación de lo que es un ángel invisible, de manera que sea imposible el punto de vista banal, usual, trivial, de que se trata aquí de un mensajero común que encuentra a la Virgen en el espacio normal de las interacciones diarias. Una vez más, la idea es evitar, tanto como sea posible, el transporte normal de mensajes, inclusive al emplear el nuevo y fabuloso espacio de visibilidad y cálculo inventado por los pintores y científicos del *Quattrocento* –ese mismo espacio que será utilizado de manera tan poderosa por la ciencia para la multiplicación de aquellos muebles inmutables que acabo de definir–. La meta no es añadir un mundo invisible al visible, sino distorsionar, opacar el mundo visible hasta que no se pueda no entender las Escrituras y sí volver a ponerlas en escena fielmente.

No hubo, entre aquellos que retrataron la desilusión de lo visible sin añadir simplemente un mundo invisible más (lo que sería una contradicción en términos), un pintor más astuto que Caravaggio. En su famosa versión del episodio de los peregrinos de Emaús que no comprenden, en un primer momento, que están viajando en la compañía del Salvador resucitado y que sólo llegan a reconocerlo cuando él reparte el pan en la mesa de la taberna, Caravaggio reproduce en la pintura esa misma invisibilidad apenas con un haz de luz –toque de tinta– que redirige la atención de los peregrinos cuan-

do estos súbitamente perciben aquello que tenían que ver. Y, por cierto, todo la idea de pintar tal encuentro sin añadirle ningún evento sobrenatural es la de redirigir la atención de quien mira la *pintura*; el espectador súbitamente percibe que nunca verá más que esos pequeños intervalos y rupturas, esos trazos de pincel y que la realidad para la cual debe volverse no está ausente en la muerte –como los peregrinos venían discutiendo a lo largo del camino hasta el albergue– y sí presente, ahora, en su plena y *velada* presencia. La idea no es apartar nuestra mirada de este mundo y volverla hacia otro mundo del más allá, sino percibir-realizar finalmente, delante de esa pintura, ese milagro de comprensión: lo que se discute en las Escrituras ahora se realizó, fue percibido ahora, entre pintor, espectadores y mecenas, entre ustedes: ¿ustedes no comprendieron las Escrituras? Él resucitó –¿por qué miran a la distancia y a la muerte?– Está aquí, nuevamente presente. “He aquí por qué ardía nuestro corazón mientras él nos hablaba”.

La iconografía cristiana en todas sus formas se mostró obsesionada por esa cuestión de representar renovadamente aquello de que trata y de garantizar visualmente que no haya incompreensión del mensaje transmitido, que en el acto de habla se trate realmente de un emisor o receptor en transformación y no de una mera transferencia de mensaje incorrectamente dirigido. En el tema venerable y algo ingenuo de la misa de San Gregorio –prohibido luego de la Contrarreforma–, el argumento parece mucho menos elaborado que en Caravaggio, pero se dispone con la misma intensidad sutil. El papa Gregorio, según consta, vio súbitamente, cuando celebraba misa, la hostia y el vino sustituidos tridimensionalmente por el cuerpo real del Cristo con todos los instrumentos de la Pasión. La presencia real está aquí representada otra vez y pintada en dos dimensiones por el artista para conmemorar ese acto de reentendimiento por el papa al *realizar* –también en el sentido inglés de “percibir”– aquello que el venerable ritual significaba.

Después de la Reforma, esa visualización un tanto sangrienta se volverá repulsiva para muchos; pero el punto que quiero resaltar es que cada uno de esos cuadros, no importa cuán sofisticado o *naïf*, canónico o apócrifo, siempre transmite una doble imposición. Primeramente tiene que ver con el tema que todos ellos ilustran y la mayoría de esas imágenes, como la elocución amorosa con la cual comencé, se repite y llega a ser, no pocas veces, tediosa –la resurrección, el encuentro de Emaús, la misa gregoriana–. Pero hay una segunda imposición que también se transmite: ésta atraviesa la monótona repetición del tema y nos fuerza a recordar aquello que es la

comprensión de la presencia que el mensaje carga. Esa *segunda* imposición equivale al tono, a la tonalidad de la cual tomamos conciencia en la charla amorosa: no es original lo que la persona dice sino el movimiento que renueva la presencia a través de antiguos decires.

Amantes, pintores religiosos y mecenas del arte deben cuidar que el modo usual de la elocución adquiera determinada vibración si quieren estar seguros de que sus interlocutores no se dejarán llevar distraídamente lejos, en el espacio y en el tiempo. Es exactamente esto lo que le sucede súbitamente al pobre Gregorio: durante la repetición del ritual es alcanzado repentinamente por el propio acto de habla que transforma la hostia en el cuerpo de Cristo por la percepción-realización de las palabras bajo la forma de un Cristo sufriente. El error sería pensar que ésta es una imagen ingenua que sólo papistas retrógrados podrían tomar en serio: muy por el contrario, es una sofisticadísima versión de lo que es estar nuevamente consciente de la real presencia de Cristo en la misa. Pero, para eso, la persona debe oír las dos imposiciones simultáneamente. Esa no es la pintura de un milagro, aunque también lo sea: principalmente esa pintura también se refiere a lo que es comprender la palabra “milagro” literalmente y no en el sentido habitual, *blasé*, de la palabra, y “literal” aquí no significa lo opuesto de espiritual sino, de ordinario, enajenado, indiferente.

Inclusive un artista brillante como Philippe de Champaigne, a mediados del siglo XVII, todavía buscaba garantizar que ningún espectador ignorara que repetir el rostro de Cristo –literalmente imprimirlo en un velo– no debía ser confundido con una mera fotocopia (ver figura 2). Esa meditación extraordinaria sobre lo que es ocultar y repetir nos es revelada por la presencia de tres distintos tejidos: aquél del cual está hecho el lienzo, duplicado por el tejido de aquello que es designado como verónica, triplicado por otro velo, una cortina, ésta en un *trompe l'oeil* que podría disimular la reliquia con un simple movimiento de mano, si fuésemos estúpidos al punto de equivocarnos en cuanto a su significado. Qué magnífico, llamar *vera icona*⁸ –imagen verdadera, en latín– a aquello que es precisamente un cuadro falso tres veces velado: es imposible tomarlo como una fotografía ya que, por un milagro de reproducción, es un positivo y no un negativo del rostro de Cristo que se presenta al espectador –y aquellos artistas, pintores y grabadores lo sabían todo sobre positivo y negativo–; por lo tanto, nuevamente, como en el caso de Piero, no puede tratarse de un descuido. Pero no hay duda de que éste es –si puedo usar tal figura– un “falso positivo”, ya que la

vera icona, el cuadro verdadero, es, precisamente, una reproducción, pero no del significado referencial del mundo y sí una reproducción en el sentido se representacional de la palabra: “¡Atención! ¡Presten atención! ver el rostro de Cristo no es buscar un original, una verdadera copia referencial que los transportaría a ustedes de vuelta al pasado, de vuelta a Jerusalén, sino mera superficie de pigmento agrietado con un milímetro de espesor, que empieza a indicar de qué modo ustedes mismos, ahora, en esta institución de Port Royal, deben mirar a su Salvador”. Aunque ese rostro parezca mirarnos de nuevo tan directamente es aún más oculto y velado que el de Dios, que se rehusó a revelarse a Moisés. Mostrar y ocultar es lo que hace a una verdadera reproducción con la condición de que sea una falsa reproducción según los estándares de las fotocopias, impresoras y de la comunicación doble-clic. Pero lo que está oculto no es un mensaje bajo el primero, una información esotérica disimulada en información banal y sí un tono, una imposición para que usted, el espectador, redirija su atención alejándola de lo que está muerto y devolviéndola a lo que vive.

He aquí por qué siempre habrá alguna sensación de incertidumbre cuando una imagen cristiana es destruida o mutilada (ver figura 3). Esa *Pietà* fue ciertamente destruida por algún fanático, no sabemos si durante la Reforma o durante la Revolución –no faltaron de esos episodios en Francia–. Pero quienquiera que haya sido, ciertamente nunca percibió cuánta ironía podía haber en añadir una destrucción *exterior* a la destrucción *interior* que la estatua en sí representó tan bien: ¿qué es una *Pietà*, sino la imagen de la Virgen con el corazón partido, amparando en su regazo el cadáver partido de su hijo que es la imagen partida de Dios su padre –aunque, como la Escritura se cuida a decir–, “ninguno de su huesos haya sido roto”? ¿Cómo se puede destruir una imagen a tal punto ya destruida? ¿Cómo es posible querer erradicar la creencia en una imagen que ya contrarió todas las creencias, a tal punto que Dios en persona, el Dios de lo superior y de lo trascendente yazga aquí muerto en el regazo de la madre? ¿Quién podría ir más a fondo en la crítica de todas las imágenes que lo que ya está explícitamente afirmado por la teología? ¿No sería antes el caso de argumentar que el iconoclasta exterior no hace más que añadir un acto inocente y superficial de destrucción a un acto de destrucción extraordinariamente profundo? ¿Quién es más ingenuo: aquél que esculpió la *Pietà* de la *kenosis* de Dios⁹ o aquél que cree que hay creyentes bastantes ingenuos para atribuir existencia a una mera imagen en lugar de volver espontáneamente sus ojos hacia el Dios original? ¿Quién va más lejos? Probablemente aquél que dice que no hay *ningún* original.



1

Figura 1: Fra Angelico.

Figura 2: Philippe de Champaigne.

Figura 3: Pietá.



2

3



¿Cómo continuar el movimiento de los enunciados generadores de verdades?

Un modo de resumir mi tesis, como conclusión, es decir que probablemente estuvimos equivocados al defender las imágenes por su apelación a un prototipo al cual ellas simplemente aludían; sin embargo fue ésta, como demostré más arriba, su defensa tradicional. La iconofilia nada tiene que ver con volver la mirada a un prototipo en una especie de ascensión gradual y platónica. La iconofilia consiste, más propiamente, en continuar el proceso iniciado por una imagen en una prolongación del flujo de imágenes. San Gregorio da continuidad al texto de la Eucaristía cuando ve al Cristo en su cuerpo real y no simbólico; y el pintor prosigue el milagro cuando pinta la

representación en un cuadro que nos hace recordar lo que significa realmente comprender aquello de lo cual habla ese texto antiguo y misterioso; y hoy yo, ahora, continúo la continuación pictórica de la historia reinterpretando el texto, si a través del uso de diapositivas, de argumentos, de inflexiones de la voz, de cualquier cosa que esté a mano, hago que ustedes sean nuevamente conscientes de lo que es comprender aquellas imágenes sin buscar un prototipo y sin distorsionarlas en meros vehículos de transferencia de información. Iconoclastia o iconolatría, por lo tanto, no es más que la congelación del cuadro, interrupción del movimiento de la imagen y el aislamiento de ésta, su retirada de los flujos de imágenes renovadas en función de la creencia de que la imagen tiene, en sí misma, un significado, y visto que no lo tiene, una vez aislada, entonces debe ser destruida sin piedad.

Al ignorar la *fluencia* característica de la ciencia y de la religión, transformamos la cuestión de las relaciones entre ellas en una oposición entre “conocimiento” y “creencia”, oposición que entonces juzgamos necesario superar o resolver con elegancia o ampliar violentamente. Lo que sostuve en esta conferencia es muy diferente: *la creencia es una caricatura de la religión exactamente como el conocimiento es una caricatura de la ciencia*. La creencia está modelada por una falsa idea de ciencia como si fuera posible proponer la pregunta “¿cree en Dios?” según el mismo modelo de “¿cree en el calentamiento global?”. Sucede que la primera pregunta no trae ninguno de los instrumentos que permitirían la prosecución de la referencia y que la segunda conduce al locutor a un fenómeno aún más invisible que Dios al ojo desnudo, toda vez que para llegar a él debemos viajar por imágenes de satélite, simulación computacional, teorías de la inestabilidad de la atmósfera terrestre, química de la alta estratosfera. La creencia no es una cuestión de un cuasi-conocimiento *más* un salto de fe para ir *más allá*; el conocimiento no es una cuestión de una cuasi-creencia a la que supuestamente podemos responder si miramos directamente hacia las cosas próximas, a nuestro alcance.

En el habla religiosa existe de hecho un salto de fe, pero éste no es un salto mortal de acrobacia que apunta a superar la referencia por medios más osados y arriesgados; es una acrobacia, sí, pero que tiene por objetivo saltar y bailar en la dirección de lo que es próximo y presente, redirigir la atención, alejándola del hábito y de la indiferencia, preparar a la persona para que sea tomada nuevamente por la presencia que quiebra el pasaje usual y habitual del tiempo. En cuanto al conocimiento, no es una aprehensión directa de lo ordinario y de lo visible contra todas las creencias en la autoridad; es, sí, una

extraordinaria confianza –osada, compleja e intrincada– en cadenas progresivamente articuladas e inclusivas de transformaciones de documentos, las cuales, por muy distintos tipos de pruebas, conducen más allá, a nuevos tipos de visiones y así nos obligan a romper con las intuiciones y prejuicios del sentido común. La creencia es simplemente irrelevante para cualquier acto de habla religioso; el conocimiento no es un modo preciso de caracterizar la actividad científica. Podríamos avanzar un poco si designásemos como fe al movimiento que nos trae hacia lo próximo y lo presente y mantuviéramos la palabra creencia para esa mezcla necesaria de confianza y desconfianza con que tenemos necesidad de considerar todas las cosas que no podemos ver *directamente*. La diferencia entre ciencia y religión no se encontraría, por lo tanto, en las capacidades mentales diversas asociadas a dos reinos distintos –la “creencia”, aplicada a vagos asuntos espirituales y el “conocimiento”, a las cosas directamente observables–, sino en la aplicación de *un mismo* amplio conjunto de capacidades a dos cadenas de mediadores que van en dos direcciones *distintas*. La primera cadena lleva a lo que simplemente está por demás lejano y es por demás contra-intuitivo para que pueda ser directamente apprehendido –o sea, la ciencia–. La segunda cadena, la religiosa, también lleva a lo invisible pero lo que ella alcanza no es invisible por estar oculto, cifrado y distante, sino sólo por ser difícil de renovar.

Lo que quiero decir es que, tanto en el caso de la ciencia como en el de la religión, congelar el cuadro, aislar un mediador de sus encadenamientos, de su serie, impide instantáneamente que el significado sea modulado y transmitido *en verdad*. La verdad no se encuentra en la correspondencia –sea entre las palabras y las cosas, en el caso de la ciencia, o entre original y copia en el caso de la religión–, sino en tomar para sí nuevamente la tarea de *continuar* el flujo, de prolongar en un paso más la cascada de las mediaciones. Mi hipótesis es que en nuestra actual economía de imágenes quizá hayamos cometido un ligero equívoco con relación al segundo mandamiento de Moisés y faltado el respeto a los mediadores. Dios no pidió que no hiciéramos imágenes –¿de qué otra cosa disponemos para producir objetividad, para generar piedad?–; dijo que no congelásemos la imagen, que no aisláramos un cuadro retirándolo del flujo que sólo él les da a las imágenes, su real –repetidamente representado, recurrentemente reparado y realizado– sentido.

Muy probablemente habré fallado en extender hacia ustedes, en esta noche, en esta misma sala, ese flujo, esa cascada de mediadores. Si es así, entonces

mentí, entonces no estuve hablando en modo religioso, no fui capaz de predicar y simplemente hablé *sobre* religión como si hubiese un dominio de creencias específicas al cual una persona pudiese vincularse por alguna especie de aprehensión referencial. Éste habría sido un error no menor que el del amante que, oyendo a pregunta “¿me amas?” contestase: “¿yo ya te dije que sí hace tanto tiempo, por qué preguntármelo de nuevo?”. ¿Por qué? Porque no sirve haberlo dicho en el pasado si usted no puede una vez más, ahora, decirlo y volverme nuevamente vivo para usted, de nuevo próximo y presente. ¿Por qué alguien pretendería hablarme de religión si no fuera para salvarme, convertirme, en el acto?

Traducción : Carlos Alberto Pasero

Bibliografía citada

BOYER, P. (2001): *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, London, William Heinemann.

GALISON, P. (1997): *Image and logic. A material culture of microphysics*, Chicago, The University of Chicago Press.

JONES, C. Y GALISON, P. (orgs.) (1998): *Picturing science, producing art*, London, Routledge.

KOERNER, J. (2002): “The Icon las Iconoclash”, en: Latour, B. y Weibel, P., *Iconoclash: beyond the image wars in science, religion and art*, Cambridge, Mass: MIT Press, pp. 164-214.

LATOUR, B. (1998): “¿How to be Iconophilic in Art, Science and Religion?” en: C. Jones y P. Galison (orgs.), *Picturing science, producing art*. London: Routledge. pp. 418-440.

— (1999): *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

— (2002a): “Thou shall not take the Lord's name in vain—being a sort of sermon on the hesitations of religious speech”, *Res*, 39, pp. 215-235.

— (2002b): *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

— y Weibel, P. (org) (2002): *Iconoclash: beyond the image wars in science, religion and art*, Cambridge, Mass: MIT Press.

MARIN, L. (1989): *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation*, Paris, Usher.

WHITEHEAD, A. N. (1926): *Religion in the making*, New York, Fordham University Press.

Notas

1 Traducción autorizada por el autor de la conferencia “The Specific Regime of Enunciation of Religious Talk”, cuya versión original en inglés fue publicada en el volumen colectivo *Science, Religion, and the Human Experience* (organizada por James D. Proctor) por Oxford University Press, en 2005. El volumen contiene los textos de la serie homónima de conferencias impartidas en la Universidad de California en Santa Bárbara en 2001-2003 (ver <http://www.srhe.ucsb.edu/>).

2 Para una ampliación de ese argumento y de su demostración práctica, ver a Latour, 2002a. Me detuve en esas cuestiones en Latour, 1998 y en Latour, 2002b. Para una investigación sobre el telón de fondo de la comparación entre ciencia y religión, ver Latour y Weibel, 2002.

3 Citado por Putnam en su conferencia “The Depths and Shallows of Experience”, (conferencia de Hillary Putnam, parte de la misma serie en la que ésta de Latour fue pronunciada).

4 A saber, la serie de conferencias “Science, Religion, and the Human Experience”.

5 Ver la conferencia de Boyer: “Gods, Spirits and the Mental Instincts that Create Them”, en esta misma serie y su libro *Religion Explained* (Boyer, 2001). La teología evolutiva compare con la vieja teología natural del siglo XVIII la admiración por el “ajuste maravilloso” del mundo. No importa mucho si eso lleva a una admiración por la sabiduría de Dios o de la Evolución, pues en ambos los casos es esa admirable conformidad la que provoca la impresión de que se ofreció una explicación. Darwin, está claro, destruiría

la vieja teología natural tanto como esta otra teología natural basada en la evolución: no hay conformidad, ninguna adaptación sublime, ningún ajuste maravilloso. Pero los nuevos teólogos naturales no percibieron que Darwin dismanteló la iglesia de éstos mucho más rápidamente que la de aquellos predecesores que ellos tanto desprecian.

6 En la pluma de William James la ciencia aparece en femenino, él la designa por “she” en vez del neutral usual en inglés, it —bella prueba de corrección política *avant la lettre*.

7 Para un argumento mucho más desarrollado sobre visualización en la ciencia, ver Galison, 1997; Jones y Galison, 1998; y Latour y Weibel, 2002.

8 La palabra verónica (latín veronica, anagrama, si no derivado metatético de Vera icona, por etimología popular) designa el sudario con el que santa Verónica, según la leyenda, enjugó el sudor de Jesús en el camino al Calvario y en el cual habría quedado impresa la “verdadera imagen” de su rostro.

9 *Kenósis*, *cenosis*, es palabra griega para “agotamiento”; se refiere a la renuncia (al menos parcial) de la naturaleza divina por Cristo en la encarnación.

Resumen

Este artículo examina las condiciones de felicidad (extendiéndose al sentido que tiene este concepto en las teorías de los actos de habla) de la enunciación religiosa. Por analogía con el habla amorosa, el habla religiosa es vista aquí como un discurso transformativo antes que informativo, es decir, un discurso que habla-hace (de) quien habla antes que del mundo, pero que, al hacerlo/ hablarlo, cambia el mundo en el que se habla tanto cuanto a aquéllos que en él hablan. Se comparan enseguida las condiciones de verdad del discurso de la ciencia fundadas en el establecimiento de largas cadenas mediadoras entre la palabra y el mundo y las condiciones de felicidad del habla religiosa, habla de proximidad, radicada en una inmediatez. A partir de un análisis ilustrativo de algunos modos de experimentación de las imágenes (visuales) religiosas en el arte, se concluye entonces en un rechazo de la doble reducción caricaturesca de la religión a la creencia y de la ciencia al conocimiento.

Abstract

This article examines the felicity conditions (extending the sense assumed by this concept in speech act theory) of religious statements. In an analogy with love talk, religious talk is seen here as transformative discourse rather than as informative discourse that is, a discourse which speaks of whoever is uttering it rather than of the world, but which, in doing it, alters the world of which it speaks just as much as those who speak in it. The article then compares the truth conditions of scientific discourse, founded on the establishment of long mediating chains between word and world, and the felicity conditions of religious speech, a close-range speech rooted in 'immediation'. Providing an illustrative analysis of various ways of experiencing religious (visual) images in art, the article concludes by refusing the doubly stereotypic reduction of religion to belief and science to knowledge.