

Imágen de Caín

PERCEPCIÓN, PÉRDIDA Y RESISTENCIA

Pórtico

En Bachelard se lee que “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa¹”. Derrida, en una nota al pie referida al conducto vestibular del oído interno, apunta dos orígenes posibles de la palabra **vestíbulo**: la primera, la que ve en el **vestibulum** latino una palabra compuesta por la partícula aumentativa **ve** y la palabra **estabulum**, el lugar **en el que se está**. La segunda, a la que le concede su favor, la de Ovidio: el vestíbulo es el lugar en el que se enciende el fuego de Vesta, la diosa de aquello que es propio, cercano, de la domesticidad². Los espacios en los que este fuego se ha extinto –aquellos de los que la noción de **casa** se ha desterrado– devienen lugares del anonimato, en los que “se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos”, en palabras de Marc Augé. Que esta soledad sea experiencia de los vengativos celos de Vesta –que esta soledad sea provocada por el poder, el orgullo y la dignidad de cierta domesticidad gravemente herida por alguna violencia ejercida sobre aquella primera noción de **casa**– se entiende a partir de una relación dialéctica que, al menos en los textos bíblicos del Génesis, aparece suspendida sobre dos polos: por una parte, el Paraíso perdido y, por la otra, la ciudad que edifica Caín: Henoc. La espontánea fertilidad del Paraíso –en el que no había que arar la tierra para ganarse el pan– se enfrenta a la encarnación del poder político, social, económico y religioso de Caín el arquitecto. Aquí reposa una imagen tan arcana como bucólica de los peligros potenciales de la razón instrumental, junto a la clásica referencia a la necesidad de reencontrar la perfección de los orígenes y extenderla en el tiempo que se puede encontrar desde Campanella a Thoreau. La placidez original, que desconoce el esfuerzo, signa subrepticamente el desarrollo del trabajo y el habitar humano, a modo de norte. Benjamin cita a Valery: “el agua, el gas y la electricidad son traídas a nuestras casas desde lejos para satisfacer nuestras necesidades en respuesta a un mínimo esfuerzo³”. Algunos teólogos medievales afirmaban que, después de la expulsión, Dios no había destruido el jardín del Edén. Una leyenda señala que el afortunado viajero San Brandán, después de un peligroso periplo, había llegado a una tierra franqueada por muros de oro, en la que crecían flores y frutos sin par, corrían ríos de leche y miel y no se sentía ni frío ni calor, ni hambre ni sed⁴. Algo de esto permea la ruta del bienestarismo contemporáneo.

El arco dialéctico que se levanta sobre las pilastras Paraíso-Ciudad (Edén-Henoc) indica el tránsito de una existencia en la que la satisfacción de todas las necesidades está inmediatamente garantizada, a una en la que el pan se adquiere con el sudor de la frente, haciendo violencia a la tierra. El paso de la intemperie paradisiaca al hogar está signado por un esfuerzo que parece contrario a la naturaleza humana previa a la caída. Sin embargo, aquí reposa una paradoja, al menos aparente: en el **De Genesi ad litteram**, VIII, 8, a partir de la observación de que “hay algunos hombres que encuentran tanto deleite en la horticultura que les resulta un gran castigo ser apartados de ella”, San Agustín señala que el trabajo no es en absoluto una penitencia por el pecado de desobediencia. La actitud de Adán para con el trabajo era desinteresada: en tanto no precisaba de trabajar para vivir, dice Agustín, lo hacía “porque su alma lo deseaba”; “no había aflicción por el trabajo sino alborozo de la voluntad cuando todas las cosas creadas por Dios, con

la ayuda del trabajo humano, generaban frutos más exquisitos y más abundantes". Antes de la caída, Adán tenía "la capacidad de trabajar y el poder de hacerlo tanto como su alma lo deseara, en vez de la necesidad de trabajar contra su voluntad tanto como su cuerpo lo exigiera". Así entre el esfuerzo propio del trabajo y el recuerdo de la casa primera no parece haber divorcio alguno. También sobre ella descansa una atmósfera paradisíaca, arcana.

Bachelard dirá que a toda casa "transportamos nuestros dioses lares"⁵. Y si vale preguntarse acerca de los dioses lares de Caín el fratricida o de Caín el arquitecto, la continua compañía de estos nuestros dioses deja su marca en la manera en la que se desarrolla nuestra domesticidad. Pero la marca de estos dioses, sin embargo, nunca es ni clara ni explícita. Permanece bajo el signo de la reserva. Y la reserva, apunta Kierkegaard, es siempre –aquí se acentúa la paradoja– el signo de lo demoníaco. Esta dinámica de la **reserva** es similar a un juego especular en el que lo que es reflejado no es otra cosa sino el lugar que corresponde a una ausencia. Pero toda ausencia da testimonio de aquello que, en otro momento, ha estado allí. Toda ausencia es pregnancia, como la huella es presencia negativa de quien ha pisado. La constitución del momento presente es una síntesis "irreductiblemente no-simple"⁶: al modo de Husserl, es siempre un **presente denso** configurado por aquello que queda –del pasado– y lo que se anuncia –del futuro–; "lo que hacemos y pensamos se encuentra lleno del ser del padre y de los antepasados. Nos esclaviza sin descanso un simbolismo no comprendido"⁷, escribe Benjamin en su **Metafísica de la Juventud**. Los recuerdos de la casa primera tienen el carácter de lo onírico: son siempre fragmentos, jirones, manchas, que se repiten en el orden con el que se edifica la casa nueva, signándola inadvertidamente. Los fragmentos de la casa primera que permanecen en la nueva casa constelan entre sí citando el tiempo primero, que se aparece en la domesticidad actual como **aquello que falta aunque está**. En la domesticidad no paradisíaca –que, por demás, es la única a la que tenemos acceso– hay siempre notas de melancolía. Esto que, demoníacamente, se presenta como aquello que no es –como fantasmagoría, como inconsciencia, como sombra, como ausencia o como desconocimiento– comprende una fuerza a la que se sirve sin saberlo y que generalmente se experimenta con la misma normalidad con la que se presentan los sucesos de la vida ordinaria –"cotidianamente servimos a fuerzas inconmensurables como el dormir"⁸–. Y esta experiencia, normatizada o no, paradisíaca o esforzada, reservada o explícita, es **aisthesis**. **Aisthesis** denomina siempre todo sentir humano.

Habitación

Quien habita es quien percibe. Y percibe como se le ha enseñado a hacerlo en casa. Es posible que a Caín se le haya enseñado, de pequeño, a procurar vivir en la presencia de Dios. Sabemos que Caín el horticultor presenta a Yavé una ofrenda de los frutos de la tierra, y que es sólo después de que Yavé prefirió la ofrenda de Adán cuando el rostro de Caín se descompone (Gén 4, 5). En principio, el habitar de Caín el horticultor parece desarrollarse con la mirada puesta en el Altísimo. Y la mirada de su dios signa su estar. Cuando los ojos de Yavé se fijan con agrado en la ofrenda de Abel, el habitar de Caín queda huérfano: no tiene quien le tutele. La tierra fértil que trabajaba Caín se empapa de la sangre de su hermano y, en consecuencia, el horticultor queda maldito y errante, privado de la presencia de Yavé y privado de hogar. Es, en sus propias

palabras, un castigo más grande del que puede soportar (Gén 4, 13). Sin embargo, Yavé le protege marcándolo para que quien lo encuentre no le mate. De la señal de Caín el texto no dice mayor cosa. Que es una señal de misericordia, se sabe por vía exegética. Sin embargo, la marca es testimonio de la presencia anterior de Yavé en la **aisthesis** de Caín. Se podría decir que la presencia de su dios permeaba su percepción del mundo y de sí mismo. Al fin y al cabo, Caín es un hombre piadoso que presenta un sacrificio. Pero luego, cuando Caín se une a su mujer y tienen un hijo, Henoc, construye una ciudad a la que le da el mismo nombre. Es la ciudad marcada por el nombre de la descendencia de Caín, el que estaba a su vez marcado por la ausencia de Yavé.

Caín, el hijo del hombre que nombró el mundo, da nombre a una ciudad. Pero el nombrar de Caín no es ya el nombrar originario de Adán. Después de la caída, apunta Benjamin, el espíritu adánico permanece hollado porque la lengua originalmente denominante ha pasado a convertirse, para el hombre culpable, en lengua que se mueve en el conocimiento del bien y del mal⁹. Este conocimiento, para Benjamin, no es conocimiento real de las cosas. El conocimiento de las cosas está fundado en el nombre. Adán, antes de la caída, conocía perfectamente al mundo que él mismo había nombrado. Esta intimidad de Adán con el mundo –y con Yavé en el mundo– fue descrita por los primeros Padres de la Iglesia como **parrhesia**: el conjunto de derechos y privilegios propios de los ciudadanos de una ciudad-estado de la Hélade. Uno de estos derechos, la absoluta libertad de palabra, implica “el deber y el honor de expresar el propio pensamiento plena y francamente en las asambleas civiles por las que se gobierna el Estado¹⁰”. La palabra que juzga no puede conocer



centro de investigaciones estéticas



d
c i k
o g j
b l e
p m
h f a

inmediatamente las cosas, sino únicamente la dinámica del bien y el mal. La palabra que juzga –la que expulsa a los primeros hombres del Edén, según Benjamin– es, exclusivamente, charla. Henoc es el primer antecesor de Babel. Babel está edificada bajo la tutela de los mismos dioses que acompañaron a Caín al engendrar a Henoc, a la vez su ciudad y su hijo.

El nombrar de Adán es experiencia inmediata del mundo. De acuerdo a la tradición hasídica el primer hombre logró ver en la Creación las mismas palabras con las que Yavé las trajo del no ser al ser. Así, su percepción del mundo equivale a una lectura de la palabra creadora divina; el nombrar adánico conjuga perfectamente, en un único gesto, escucha y habla. Llamar por su nombre y apostrofar –interrumpir un discurso para dirigirse enfáticamente a otro– son, según Benjamin, los movimientos que conforman la ley que rige todo lenguaje. Pero el nombrar de Caín es un talante diferente. Se puede **llamar y apostrofar** sin que el otro, a quien se llama, a quien se clama, entienda. Este hecho es moneda corriente. Cuando Wittgenstein afirma que es preciso que yo comparta una forma de vida con quien, por ejemplo, me señala un florero, tratando de llamar mi atención sobre la belleza de su color azul, tangencialmente admite la posibilidad de que yo me fije, más bien, en la forma del florero. En este caso, hay algo de fallido en el hecho comunicante. Nuestra forma de estar en el mundo condiciona nuestra experiencia del mismo, esto es, nuestras significaciones. La disposición de los objetos de nuestra habitación condiciona y es condicionada por los impulsos que articulan y se articulan en nuestra **aisthesis**.

Entre Caín el arquitecto y el mundo se levanta un muro cuyo cimiento es el desapego proveniente de la lengua condenada a la charla. Esta charla –el lenguaje desprovisto de un anclaje experiencial real– posibilita la conversión del mundo en objeto manipulable. Caín llega a América bautizando el paisaje con los nombres de Henoc: Nueva Granada, Guadalajara, Valencia, Nueva York, Mérida. Caín llega a América con sus dioses tutelares a cuestas, y cree encontrar los restos de alguna de las tribus perdidas de Israel, o señales de una antigua predicación evangélica. Contempla la posibilidad de encontrar hombres exentos de los vicios de Henoc, hombres que no porten su marca, con quienes podría, al fin, edificar una ciudad propiamente edénica. Cuando la Europa aún feudal del siglo XIV revienta en violencia y el pueblo está ya dispuesto a luchar a favor del reinado de los humildes a quienes Cristo prometió la tierra en herencia, debido a las cada vez más pronunciadas diferencias entre poderosos y miserables, como se lee en las crónicas de Jean Froissart (ca. 1337-1410), el mundo recién hallado se presenta como antítesis del atropello europeo y la sede de la tan deseada justicia para el oprimido. En una carta de 1493, Colón afirma: “muy asentado tengo en el alma que allí donde dije es el paraíso terrenal¹¹”. El itinerario que recorren los recién llegados es un viaje a través de un imaginario que es mitad religión y mitad fantasía. Y este imaginario es un muro interpuesto entre el hombre y el mundo. Es el lugar del que pende una resistencia automática a toda experiencia que no constele con lo ya sabido. En la habitación de Caín no cabe ningún objeto nuevo. Toda memoria –incluso la memoria del Edén– implica el reconocimiento de la transitoriedad de la experiencia, y la asunción de la pérdida. En la frase de Benjamin que afirma que “la imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia¹²” hay algo de la melancolía proveniente del reconocimiento de una pérdida. Caín debe decir: *vidi, ma non vinci*.

América también era Henoc.

SALIDA

La invención de la fotografía también sirve, sin saberlo, a una fuerza inconmensurable e inconsciente. El daguerrotipo es el objeto que sirve como lugar de disolución dialéctica de las oposiciones internas de la modernidad. El nacimiento de la fotografía es realización sensible del anhelo intelectual occidental: la posesión del mundo de una manera estable y definitiva. La fotografía aparece en la historia como el cumplimiento de la promesa parmenídea de un ser fijo y estable, libre de la heteronomía propia del mundo sensible. Es cierto que la fijación tiene un valor que le es propio. Bachelard pregunta: “¿No es preciso devolver a la ‘fijación’ sus virtudes, al margen de la literatura psicoanalítica que debe, por su función terapéutica, registrar sobre todo procesos de desfijación¹³?”. La fijación reconforta cuando se vive un recuerdo ligado a la sensación del bienestar propia de lo edénico; también funciona como ancla, como bastión de esperanza, como garante de cierta estabilidad emocional. Pero recordar el paraíso, si bien trae una cita del pasado adánico que desordena el momento presente, obligando su reacomodo, también obliga a enfrentar el riesgo de canjear la experiencia viva del momento presente por la experiencia de una instancia de representación. Para que el recuerdo sea fecundo habría que repetir lo que Saint-Baevé escribe a su amigo: “deja que la imagen flote en ti¹⁴”. Este tipo de memoria estaría dotada de aquello que Benjamin denominó **aura**: “el fenómeno único de una distancia, por muy cercano que esté¹⁵”. Por difícil que sea de definir esta noción, algo queda claro: está vinculada con el carácter irreplicable de aquello que la posee. Cierta contemplación de los objetos naturales puede proveernos de la experiencia aurática: “Si, mientras descansas una tarde de domingo, sigues con la mirada el filo de una montaña en el horizonte o una rama que proyecta su sombra sobre ti, experimentas el aura de esas montañas, de esa rama¹⁶”.

Pero la fotografía, como lugar, es complejo. Si tiene en sí misma la potencialidad de funcionar como catapulta de la memoria, también encierra el peligro de facilitar el canje de la experiencia vital inmediata por otra, de la que el aura de lo irreplicable –y, por ende, el riesgo de la entrega a la experiencia sensible– se ha exorcizado. Susan Sontag escribe que la fotografía, que es un modo de certificación de la experiencia, también es “un modo de rechazarla¹⁷”. La relación del hombre de la era de la reproductibilidad técnica del arte con el mundo es un modo de voyeurismo que carece de compromiso, una resistencia sostenida ante la aparente amenaza de la experiencia. Ante la novedad el turista, prosigue Sontag, coloca espontáneamente la cámara entre él y el mundo. El lugar de la representación es el espacio de la resistencia. Henoc es una ciudad que se defiende constantemente en contra de la aparente amenaza de todo lo demás. Es el temor de Caín el fratricida: “si he de ser un errante y andar vagando sobre la tierra, cualquiera que me encuentre me matará” (Gén 4, 14). Yavé le ofrece su protección, marcándolo. Caín prefiere, de todas maneras, construir su ciudad. Caín es barroco, en el sentido en el que Helmut Hatzfeld entiende la palabra: es “una actitud cultural [asociada a] modelos políticos monolíticos¹⁸”. De haber advertido el espacio de la diferencia, Caín el horticultor sólo hubiese herido a la tierra, trazando surcos. La sangre de Abel, el sacrificador de corderos, aún correría en él. Los poetas habitarían la República platónica, la imaginación no hubiese sido expulsada de la filosofía, el rigor

intelectual contaría con la profundidad de la experiencia sensible.

(Footnotes)

¹ Gastón Bachelard, La poética del espacio, p. 35.

² Cfr. Jacques Derrida, Timpano, en Márgenes de la filosofía, p. 24.

³ Paul Valery, Pièces sur l'art, en Walter Benjamin, The work of art in the age of mechanical reproduction, parágrafo I.

⁴ Cfr. Angel Rosenblat, La primera visión de América y otros ensayos, p. 23.

⁵ Gastón Bachelard, loc. cit.

⁶ Jacques Derrida, La Différance, en Márgenes de la filosofía, p. 48.

⁷ Walter Benjamin, La Metafísica de la Juventud, p. 99.

⁸ Ibidem.

⁹ Walter Benjamin, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres, p. 151.

¹⁰ Thomas Merton, El hombre nuevo, p. 60.

¹¹ Cristóbal Colón, en Angel Rosenblat, op. cit., p. 46.

¹² Walter Benjamin, Tesis de filosofía de la historia, 2.

¹³ Gastón Bachelard, op. cit., p. 36, nota al pie 1.

¹⁴ Ibidem, pp. 43-44, nota al pie 4.

¹⁵ Walter Benjamin, La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica, parágrafo 3.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Susan Sontag, Sobre la fotografía, pp. 20-21.

¹⁸ Ramón Mujica Pinilla, Barroco y Nuevo Milenio, políticas de la representación, en Hueso Húmero, No. 42, p. 54.