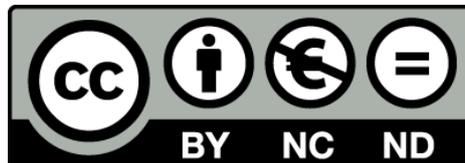


La casa, el sí mismo y el mundo: un estudio a partir de Gaston Bachelard

Irving Samadhi Aguilar Rocha



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License**.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA Y PRÁCTICA

LA CASA, EL SÍ MISMO Y EL MUNDO.

ESTUDIO A PARTIR DE GASTON BACHELARD

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR: IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA

DIRECTOR: JOSEP M. ESQUIROL CALAF

PROGRAMA DE DOCTORADO: ÉTICA, POLÍTICA Y RACIONALIDAD EN LA SOCIEDAD
GLOBAL (2005-2007).

BARCELONA, 2012

AGRADECIMIENTOS

Ninguna empresa como ésta se puede llevar a cabo solo. He tenido la suerte de poder contar, por engorrosos que fuesen los trámites, con las personas encargadas de la parte administrativa del Departamento de Filosofía Teórica y Práctica y de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

En cuanto al contenido de la tesis, quedo en deuda con el Dr. Josep M. Esquirol; no hay palabras que alcancen para expresar el profundo agradecimiento que siento, por creer en mí, por sus aportaciones intelectuales para esta investigación, por compartir su trabajo conmigo, por su paciencia pero, sobre todo, por su tiempo y dedicación. Si hubiera que dedicar a alguien este trabajo sería a él.

Gracias, siempre, a mi madre por su apoyo incondicional y dedicarnos su vida. A mi hermana, porque a pesar de todo siempre está ahí cuando más lo necesito. A Alí por acompañarme, por ayudarme y por no dejar que cayera en la desesperanza. Por último, a Cinta Espuny por creer en mí y apoyarme en todo momento y a David Gràcia, por su ayuda incondicional, por escuchar y compartir conmigo sus reflexiones.

A todos ellos, muchas gracias.

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	3
<i>Introducción</i>	7
1. LA CENTRALIDAD DE LA IMAGEN EN BACHELARD	13
1.1. Apuntes generales sobre la imagen en Bachelard	13
1.2. La fenomenología de Bachelard	18
1.3. De imágenes y gestos	38
1.4. Bachelard y el psicoanálisis	43
1.5. Imágenes de los cuatro elementos	46
2. LA IMAGEN DE LA CASA Y LOS VALORES DE LA INTIMIDAD	53
2.1. Introducción	53
2.2. La verticalidad y el sentido de la casa	59
2.3. La protección y la resistencia de la casa	78
2.4. Imágenes del secreto: armarios y cofres	88
2.5. Imágenes de refugio: Nidos, conchas y rincones	90
2.6. De la miniatura y de la inmensidad íntima	99
2.7. De lo de dentro y de lo de fuera	107
2.8. La fenomenología de lo redondo	110
3. LA IMAGEN DE LA CASA Y LOS VALORES DE LA PROFUNDIDAD	115
3.1. Profundidad material	117
3.2. Discordia íntima	122
3.3. Imaginación de la cualidad y tonalización	124
3.4. Casa natal y casa onírica	126
3.5. Casa y memoria	142
3.6. Del descenso o el camino al centro	144

3.7. Sobre el <i>anima</i> y el <i>animus</i>	155
4. RELACIONANDO A BACHELARD	163
4.1. La idea de <i>oikos</i> y el planteamiento de Arendt	167
4.2. La casa y lo femenino en Levinas	183
4.3. El habitar en Heidegger	206
4.4. Las esferas y los espacios íntimos en Sloterdijk	228
5. CONCLUSIÓN	255
<i>Bibliografía</i>	265

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte de la reflexión sobre la angustiosa experiencia de sentirse perdido; de sentirse sin suelo firme ni referencias para los movimientos existenciales. Algo de eso tiene la situación en la que se encuentra el hombre de la sociedad contemporánea; situación que, en términos generales, puede leerse también como una pérdida del sí mismo y de lo que nos es más propio.

Esta experiencia, acentuada sin duda en la actualidad, tiene que ver con la «pérdida de mundo» y, más en concreto, con la falta de *casa* y de la experiencia más fundamental del habitar humano.

Ahora bien, cuando nos referimos a este habitar no hablamos sólo de ocupar un espacio, sino de un existir en el mundo. Fruto de la Modernidad y del desarrollo de la tecnociencia, se ha dado un proceso de “descubrimiento” y de cosificación de la vida humana, con la consiguiente pérdida de alojamiento y orientación. De aquí surge el interés por reflexionar y por acercarse a esta experiencia existencial del mundo de la vida que nos permita evaluar la pérdida y, en la medida de lo posible, recuperar esta experiencia del sentirnos como en *casa* que describiremos en nuestro trabajo.

Si bien sentirnos como en *casa* puede llegar a significar muchas cosas: formar parte del mundo, tener un lugar en él, un sentimiento de sentirnos protegidos, mantener un sentimiento de arraigo, etc., todo esto tiene que ver con la identidad, con el refugio y

con la orientación que supone el poder decir filosóficamente «tener mundo». De ahí que reencontrarse a sí mismo significaría precisamente recuperar el mundo. Por ello creemos necesario trazar un vínculo o acercamiento vital y efectivo en el mundo desde la dimensión única en la que se podría llevar a cabo, esto es, en el espacio posible de realización para el hombre, y no como algo extraño a dominar, sino como la propia condición de posibilidad de la existencia del hombre; en una palabra: la *casa*. Recordemos que, en términos heideggerianos, el hombre es “ser-en-el-mundo”. Cabría plantearse: ¿cómo se relaciona esto con la noción de *casa*?; ¿en qué consiste habitar el mundo?; ¿qué significa estar en *casa*?

El punto nodal de la reflexión se sitúa en la relación hombre-mundo, y, más específicamente, en la búsqueda (o reencuentro) de una idea específica de proximidad: lo que solemos llamar *intimidad*. Podemos decir que la mirada estará puesta en la relación entre intimidad y mundo; constituyendo la intimidad, el elemento esencial de la noción de *casa* que queremos investigar.

En cierto modo, la de la *casa* es como la experiencia fundamental de la existencia humana; lugar en donde nos encontramos bien; lugar de recogimiento y de descanso; de familiaridad y de proximidad; de regreso y de salida... esa experiencia se nos revelará como condición de posibilidad del poder «tener mundo». Evidentemente, el acercamiento que queremos hacer a la noción de *casa* va más allá de su carácter objetivo para llegar a su condición existencial de habitar y de tener mundo; y no en el sentido de la posesión sino del heideggeriano ser-en-el-mundo. Como muy bien observa Levinas, la morada es incluso condición de posibilidad de la objetividad-objetualidad:

La morada, como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos –

aunque se trate de construcciones– se produce a partir de una morada. Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada.¹

La *casa* constituye al hombre y a su vez está constituida en uno mismo. En este sentido, cuando se hace la declaración *mi casa*, no puede ser posesión, sino más bien una identificación entre el hombre y su casa; la *casa* es condición, como afirma Levinas, para poder tener mundo. El lugar que ocupa la *casa* es ese recogimiento previo a la salida de ella, pero no sólo eso, casa es la experiencia de la disponibilidad por y para nosotros. En ese juego dinámico del estar, podemos regresar a ella (de hecho, siempre regresamos a ella), porque *casa* significa protección, gozo y calidez, en contraste con lo que asociamos más bien al fuera de o lejos de casa: dificultad, peligro o incluso lucha.

Estar en *casa* no es un estado sino, como diría Patočka, un movimiento de la existencia. Movimiento existencial, que se traduce en un dinamismo vital: si el hombre está en *casa*, sale o regresa a ella, el fuera y dentro expresan este dinamismo. Paradójicamente, sin la experiencia de la *casa*, no es que se dé un dinamismo continuo, sino una errancia que ya no es movimiento vital; la pérdida de *casa* representa la pérdida de mundo. La falta de *casa* también es la destrucción del espacio originario de identificación teniendo como consecuencia la imposibilidad de los demás espacios de relación.

Así pues, las dos cuestiones fundamentales de esta tesis son: ¿cuál es el sentido existencial de la *casa*? y ¿en qué consiste esencialmente el habitar? Para su tratamiento tomaremos como principal guía y eje de estudio la obra de Gaston Bachelard; sobre todo *La poética del espacio* y *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, que son los dos libros en los que el tema de la *casa* es tratado de forma más directa y extensa.

¹ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 170.

Conviene hacer ya desde el inicio una aclaración con respecto al uso del término *casa* en el pensamiento de Bachelard: aunque no se dé una definición precisa y definitiva, sí puede caracterizarse como aquella *imagen* relacionada con el espacio existencial y originario de recogimiento, intimidad, reposo e interioridad. Cuando usemos el término en sentido bachelardiano, se escribirá en cursiva; así lo distinguimos del uso del sustantivo común.

Para poder adentrarnos en esta noción de *casa* partiremos de y profundizaremos en Bachelard. Pero no perderemos de vista la matriz fenomenológica y existencial, de la cual también son deudores otros autores que mencionaremos a lo largo del trabajo, como Levinas, Sloterdijk, Arendt o Heidegger. En muchos casos, la comparación puede ser reveladora y puede ayudarnos a comprender mejor lo que se está diciendo. Así, por ejemplo, en el pensamiento de Heidegger encontramos los conceptos de familiaridad y cercanía; ideas centrales para definir la forma de relacionarnos con las cosas, pero sobre todo con los hombres. Pero, mientras Heidegger con respecto al *Dasein* (o *ser-ahí*) afirma que su condición originaria es como estar arrojado a la existencia, Bachelard, y junto con él Levinas, piensa en la originaria experiencia de encontrarse acogido; experiencia cálida, en ninguna parte mejor reflejada que en la relación madre-hijo.

Tanto para Bachelard como para Levinas el carácter femenino es esencial en el momento de caracterizar a la *casa*. No se habla aquí del sexo femenino, sino de carácter femenino como aquel relacionado con la acogida, la dulzura y la relación afectiva hacia los demás y hacia las cosas. Como dice Levinas, la *casa* es tal por el recibimiento humano «en el *tú* de la familiaridad, lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto».²

² *Ibid.*, p. 173.

Partiremos de las herramientas que nos da Bachelard para poder comprender que la *casa* es el recibimiento y la morada que permiten la construcción de uno mismo. La *casa* es condición del regreso a sí mismo y de la identidad, pues es en el movimiento dinámico entre el salir y el regresar, junto con el recibimiento del otro, cuando formamos nuestra identidad. La *casa* es el espacio originario donde el hombre puede constituir su propia identidad y, a la vez, abrir mundo. La relación que se establece en este vínculo originario, entre el hombre y el mundo, que ciertamente tiene una naturaleza ontológico-afectiva, es por la que el mundo se hace mundo en la apertura que lleva a cabo el hombre. El hombre, aquí se constituye en esta apertura que abre espacio y la relación que se establece entre ambos, hombre-mundo, determina al primero esencialmente, porque encuentra su fundamento en la *casa* y las cosas de *casa*; construimos el mundo a partir de este habitar esencial que es al mismo tiempo la identidad.

La investigación se desarrolla en cuatro capítulos. En el primero, se hacen las anotaciones necesarias para conocer el lugar de donde parte Bachelard, estableciéndose el papel fundamental que juega la imaginación y las imágenes. En el segundo capítulo, se analiza la imagen de *casa* con sus valores de intimidad y reposo, y como herramienta para el estudio del alma bajo el signo de la intimidad. En el tercer capítulo, se aborda la imagen de la *casa* con sus valores de profundidad. Por último, el cuarto capítulo consiste en la relación que encontramos en la propuesta de Bachelard con Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger y Peter Sloterdijk. De tal modo que el último capítulo está dividido en cuatro partes; en la primera, se esboza la idea del *oikos* y el planteamiento de Arendt; en la segunda, se aborda la noción de morada en Lévinas, vinculada esencialmente a *lo femenino*; en la tercera parte, se analiza la propuesta heideggeriana del ser-en-el-mundo con las ideas de cercanía y proximidad, en referencia

al habitar humano; y por último, la cuarta parte está constituida por la noción de esferas y espacios íntimos en el pensamiento de Sloterdijk.

A través de la obra de Bachelard, y de estos otros autores, la *casa* se nos revelará como la “condición” de la condición humana —valga la redundancia— y el lugar hermenéutico más privilegiado para entendernos a nosotros mismos.

1. LA CENTRALIDAD DE LA IMAGEN EN BACHELARD

1.1. Apuntes generales sobre la imagen en Bachelard

Una parte, sin duda fundamental, de la obra de Gaston Bachelard está constituida por cinco libros dedicados a los cuatro elementos de la naturaleza; uno al fuego: *La Psychanalyse du feu* de 1938 (*Psicoanálisis del fuego*); uno al agua: *L'eau et les rêves* de 1942 (*El agua y los sueños*); uno al aire: *L'air et les songes* de 1943 (*El aire y los sueños*); y dos a la tierra: *La terre et les rêveries du repos* de 1946 (*La tierra y las ensoñaciones del reposo*) y *La terre et les rêveries de la volonté* de 1948 (*La tierra y los ensueños de la voluntad*). El propósito principal de Bachelard en estos textos era investigar dos polos del psiquismo humano que son, a la vez, complementarios y opuestos: la ensoñación y la conceptualización; procesos que tienen su dimensión última en la poesía y la ciencia, respectivamente. Este antagonismo, equivalente en cierto modo al que se da entre imagen y concepto, fue también explorado y acentuado en extraordinarios trabajos como el de Gilbert Durand³, contemporáneo y seguidor de las ideas del autor que ahora nos ocupa.

³ Según Durand, las imágenes son representaciones totalizadoras en las que no es posible separar sujeto y objeto a la manera representacional del lenguaje; en cambio, los conceptos son fragmentaciones de lo real que se pueden analizar de manera abstracta. Cfr. Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.

El estudio de la imagen y su movimiento, iniciado por Bachelard, nos muestra una nueva racionalidad que se dispone a la apertura y comprensión de las cosas con base en una dialéctica que no se equipara con la hegeliana, sino que va más allá de los opuestos o de una síntesis de éstos y su superación. Esta nueva racionalidad consiste en un cruce entre racionalismo y empirismo, concepto e intuición, conciencia e inconsciente; se trata de un giro en donde la imagen adquiere el mayor peso en la capacidad cognoscitiva humana.

La contribución de esta propuesta a la teoría del conocimiento consiste en suplantarse la orientación estética y formal de las categorías de la representación, por el carácter móvil de la imagen (con su capacidad de formación y transformación simbólica) y el concepto. Se trata de poner énfasis en los procesos dinámicos del sujeto que conoce y que se muestran más esenciales que las propiedades de representación del objeto. En este sentido, la representación científica no debería evaluarse con el único criterio de adecuación con la cosa, sino en la tensión dinámica del sujeto que la enuncia y que puede ampliar o empobrecer la información inmediata.

La lectura de los trabajos de Bachelard dedicados a los cuatro elementos hace necesaria, a su vez, la lectura de poesía, porque para este autor las imágenes sólo pueden ser estudiadas por medio de otras imágenes, de ahí que su método de exposición esté basado en el texto poético y literario. Se persigue que el lector pueda experimentar, él mismo, todas las imágenes primigenias; que pueda vivir las imágenes que ofrece la literatura y extraer de ahí su propio espíritu, cuerpo y materia.

Pues así como la semilla no puede crecer sin agua ni sol, tampoco se puede hacer filosofía, teoría, crítica o, de hecho, *vivir*, sin *comprometerse* uno mismo con las

imágenes que la vida ofrece; sin una exploración “subjetiva” que permita el desarrollo de las propiedades “objetivas” de lo que se investiga.⁴

Justamente por esto Bachelard se aleja del uso superficial y secundario de la imagen en el psicólogo o el filósofo realista para quienes la percepción de las imágenes determina los procesos de la imaginación: primero se tiene que ver lo que después se imagina. Para Bachelard, sin embargo, lo decisivo es el ámbito de la imaginación creadora, pues para lograr eso se necesita soñar de manera que se permanezca fiel al onirismo de los arquetipos que están fuertemente arraigados en el inconsciente humano. De acuerdo con esta propuesta, vivir el mundo es ya imaginarlo, participar de la imaginación creadora del mundo. Por ello, Bachelard reconoce en la imagen un carácter ontológico: crea mundo e interviene en la constitución del propio *ser* humano. El psiquismo humano se caracteriza por las imágenes preexistentes que organizan la relación del hombre con el mundo exterior; las imágenes son vectores cargados de poder de significación que transforman la realidad. Bachelard cita a Blake: «la imaginación no es un estado, es la propia existencia humana».⁵

Según Bachelard, hay dos tipos de imaginación: la creadora y la reproductora. La imaginación reproductora deja de lado toda la carga simbólica; en cambio, la imaginación creadora enriquece la imagen dándole sentido y fuerza para la modificación de lo real. Como es lógico pensar, los dos tipos de imaginación generan sus respectivas imágenes; mientras a la imaginación reproductora le corresponde la imagen concreta, cerrada, habitual, construida una vez y solidificada, a la imaginación creadora le toca una imagen abierta y fecunda, y es justamente a esta imaginación a la que pertenece la voluntad del ensueño, que para Bachelard se vincula con los arquetipos

⁴ Solares, B., «Notas sobre la imagen en Gastón Bachelard» en Solares, B. (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, Morelos, UNAM / CRIM, 2009, pp. 111-112.

⁵ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, México, FCE, 2002, p. 9. *Apud.* William Blake, Segundo libro profético.

y las imágenes primigenias que se generan en el interior del hombre: «el poeta se dirige a la realidad psíquica primera: a la *imagen*. Permanece en el dinamismo y la vida de la imagen. Entonces todas las reducciones racionales u objetivas pierden su sentido».⁶

La imaginación, bajo esta perspectiva, no es un movimiento derivado de la percepción ni es una fantasía arbitraria, pues trabaja con imágenes *a priori* primordiales anteriores a la representación —lo que Durand llamara *fantástica trascendental*—. Bachelard piensa que las imágenes son universales y que el concepto es secundario con relación a la imagen. No puede haber imágenes sin un proceso que las forje y las anime para crear nuevas imágenes; si no hay profundización en la imagen, no hay acción imaginante, sino mero recuerdo de la percepción.

La imaginación material —forma de la imaginación creativa— es también una imaginación dinámica. Siguiendo a Carl Jung, Bachelard localiza las raíces de la imaginación en el inconsciente o los arquetipos que identifica en dos grupos opuestos: el *animus* y el *anima*. Esta oposición también es parte de una polaridad propia de la psique, que otorga a la imaginación su cualidad creadora de acuerdo al movimiento y al reposo, impulso y detenimiento que se encuentra establecido en todo lo que existe.

⁶ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 63.

El inconsciente mantiene, pues, en nosotros sus poderes de androginidad. [...] ¿Por qué Nietzsche dice que “Empédocles recordaba haber sido [...] muchacho y muchacha? ¿Se asombra Nietzsche de esto? [...] ¿Nietzsche se vio envuelto en una ensoñación paralela? ¿Acaso reanimado el tiempo en el cual el filósofo era “muchacho-muchacha” descubriremos una línea de investigación para “analizar” la virilidad de lo sobrehumano? En realidad ¿con qué sueñan los filósofos?⁷

La ambivalencia de la materia imaginaria se nutre de sus oposiciones, femenino y masculino, salado y dulce, agua dulce y agua violenta, etcétera. Bachelard afirma que la imaginación se activa si se busca el contraste entre objetos, porque se genera una ambivalencia de valores fundamentales para la fuerza onírica. En la base de esta idea encontramos una dialéctica de las imágenes, consistente en un ir y venir entre los extremos opuestos, porque todo ensueño se rige con un ordenamiento, como el cielo y la tierra, actividad y reposo, etc., de manera que tal situación marca una rítmica.

Bachelard encuentra una correspondencia entre el lugar donde la imagen se conserva como la misma en sus diferentes niveles de manifestación y elementos como las profundidades del yo, de la caverna, de la casa, del vientre, el agua, la vida. El poder de la imaginación tendrá su medida en la relación entre el agrandamiento de la imagen de un mundo interior a una dimensión del universo: «la imaginación no es otra cosa que el sujeto transportado dentro de las cosas. Las imágenes llevan entonces la marca del sujeto».⁸

La vida de las imágenes es también un medio terapéutico con el que el ser humano puede sanar sus neurosis y, sobre todo, un medio a través del cual se puede equilibrar y liberar. La imaginación, vista de esta manera, da orientación al ser humano para mantenerse erguido y en lucha frente a las fuerzas negativas. Soñar equivale a

⁷ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 2002, p. 92.

⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, México, FCE, 2006, p. 13.

sublimar, pero no como lo piensa Freud, como una sublimación resignada, sino como una sublimación ágil, clara y feliz. La imaginación para Bachelard es necesariamente valoración, porque está relacionada con los valores vitales, con la experiencia de la vida: «no se vuela porque se tengan alas; se crea uno las alas porque ha volado.»⁹

1.2. La fenomenología de Bachelard

Las aportaciones de Gastón Bachelard respecto a la fenomenología de la imaginación no se centran únicamente en el imaginario de los cuatro elementos, como una imaginación material, sino que dejan ver la configuración de la imaginación creadora en estrecha relación con la vida del hombre. Se trata de una imaginación creadora que tiene el poder de transfigurar la misma imagen. La imaginación tiene como función deformar y formar, crear imágenes a partir de grandes esquemas universales o imágenes primordiales que modelan el conocimiento del mundo. La imaginación creadora es posibilidad abierta, libre de ataduras de la conciencia.

La imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la vez del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir. A la *función de lo real*, instruida por el pasado, tal como la desprende la psicología clásica, hay que unir una función de lo *irreal* igualmente positiva, como nos hemos esforzado en establecerla en las obras anteriores. Una invalidez de la función de lo irreal entorpece el psiquismo productor. ¿Cómo prever sin imaginar?¹⁰

⁹ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 40.

¹⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, México, FCE, 2005, p. 27.

Esta capacidad de ir a lo irreal es lo que da sentido a la palabra y al símbolo. La imaginación es origen y fuente de vida de todo lenguaje. Así como envuelve y trama todo lo que se le aparece, tanto en la exterioridad como en la interioridad.

La fenomenología de la imaginación consiste en atender al dinamismo de la imagen: «La fenomenología pide que se vivan las imágenes, que se tomen las imágenes como acontecimientos súbitos de la vida. Cuando la imagen es nueva, el mundo es nuevo».¹¹ Esta imagen es la que tiene raíces profundas y verdaderas: «La imagen, obra pura de la imaginación absoluta, es un fenómeno de ser, uno de los fenómenos específicos del ser parlante»¹²; de aquí que tenga valor fenomenológico.

En Bachelard, la imaginación está ligada al ensueño de la materia y es una *imaginación vivida* que apunta a una red intrincada *con* y *en* lo real, porque nace en la intimidad de una relación poética con lo que aparece.¹³ El ensueño es una actividad de reposo y quizás de bienestar. La intimidad vivida, afirma en *El aire y los sueños*, es donde el hombre envuelve todo lo que parece y se le da con sus imágenes: el interior y el exterior; la universalidad y la singularidad.

¿Pero acaso la ensoñación, por su propia esencia no nos libera de la función de lo real? Si lo consideramos en su simplicidad, vemos que es el testimonio de una *función de lo irreal*, función normal, útil, que preserva al psiquismo humano, al margen de todas las brutalidades de un no-yo hostil, de un no-yo ajeno.¹⁴

Se trata de una actividad en la que no se está completamente inconsciente, un estado entre el sueño y la vigilia. El ensueño poético es creador de símbolos y da una actividad múltiple de ellos a nuestra intimidad. La ensoñación, que se diferencia del

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² *Ibid.*, p. 108.

¹³ Lapoujade, M. N., “Mito e imaginación a partir de la poética de Gastón Bachelard”, en *Revista de Filosofía* (Venezuela), n. 57, 2007-3, p. 95.

¹⁴ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 28.

sueño, pero sobre todo, de la somnolencia, permite la articulación creativa y es conocimiento de nosotros mismos.

El sueño nocturno puede muy bien ser una lucha violenta o astuta contra las censuras. La ensoñación nos permite conocer el lenguaje sin censura. En la ensoñación solitaria podemos decírnoslo todo a nosotros mismos. Tenemos todavía una conciencia bastante clara para estar seguros de lo que nos decimos a nosotros mismos, de lo que de veras nos decimos.¹⁵

«Ensoñación idealizante», «psiquismo de idealización» o «psiquismo exaltado», son términos que para Bachelard caen en el concepto de idealización como la manifestación de un proyecto de ser. El poeta lo define por un «psiquismo amplificado».¹⁶ Éste será el caso de un hombre que amplifica sus potencias humanas para expresar de modo profundo y claro su búsqueda, su *telos*. Desde aquí, la ensoñación es el espacio de la imaginación libre; espacio en el que *anima* (la parte femenina del alma) predomina y dirige. *Anima* es núcleo de significaciones femeninas en busca de actualización decisiva y efectiva.

Hace falta subrayarlo: el ensueño es distinto del sueño: «una ensoñación, a diferencia del sueño, no se cuenta. Para comunicarla, hay que *escribirla*, escribirla con emoción, con gusto, reviviéndola tanto más cuando se la vuelve a escribir».¹⁷

Coincidimos con Puelles¹⁸ en que la lectura de Bachelard es difícil, porque su pensamiento se crea en la escritura; es así como su texto filosófico aspira a la transparencia. Mientras que generalmente la escritura o el texto llegan después de la concepción de las ideas que en él se presentan (se piensa y luego se escribe), en

¹⁵ *Ibid.*, pp. 89-90.

¹⁶ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 24.

¹⁷ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 19.

¹⁸ Puelles, R. L., *La estética de Gaston Bachelard. Una filosofía de la imaginación creadora*, Madrid, Verbum, 2002, p. 19.

Bachelard el pensamiento se crea junto con la escritura. La obra de nuestro autor no lleva un solo sentido, sino que nos arroja a una multiplicidad de ellos. No es posible dar cuenta de Bachelard desde el *logos* de la explicación y es precisamente desde este punto (la explicación), donde se le recrimina al filósofo francés de poca rigurosidad o de carecer de precisión conceptual y lógica. Sin embargo, nuevamente siguiendo a Puellas, podemos notar que la pretensión del autor que ahora nos ocupa, no fue precisamente la articulación de un discurso demostrativo: «El filósofo escribe *para* demostrar. Bachelard escribe *para* suscitar opciones de la comprensión».¹⁹

Los textos de Bachelard no pueden ser reducidos a las suplantaciones de la razón. Lo que nosotros aprovechamos de su forma de escribir es que sus textos están elaborados, ante todo, en la inmanencia de lo concreto. De aquí podremos obtener los primeros apuntes sobre la idea de *casa*. Bachelard no parte de ningún constructo conceptual, ni sistema; cuenta sólo con los elementos (aquellos que señalan una orientación): las cosas, la materia que le ofrece el mundo, la imagen y la poesía. Pero siempre parte de la experiencia de vida que le da la relación con el mundo. Los elementos del mundo como la tierra, el agua, el aire y el fuego son *hormonas* de la imaginación; ellas serán las que despierten la acción primera de imaginar. Para nuestro autor, el contacto primigenio con el mundo es el asombro o la maravilla ante sus imágenes sensibles, de ahí que pueda decir que el mundo será bello antes que verdadero o «admira primero, después comprenderás».²⁰

La imagen, en tanto creadora, es una especie de movimiento que se sujeta a una experiencia material elemental. A este tipo de imaginación es a la que llamaré imaginación material. Tanto el agua, el aire, el fuego, la tierra como lo redondo, lo

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 286.

hueco, lo cubierto, juegan un papel esencial en la vida interior del hombre y por ello en su expresión poética. En este sentido, la imagen no representa nada material, porque descubre en la naturaleza las fuerzas vivas. El hombre, dirá Bachelard, es el ser que tiene el poder de despertar las fuentes; tal potestad se encontrará tanto en la razón científica como en el aspecto creador de la imaginación poética.

La imaginación nos sumerge en la profundidad de las cosas, por lo que es un tipo de surrealidad, entendida como la realidad captada en su mayor profundidad. No representa huida o evasión, sino que la función de lo irreal es el dinamismo del espíritu. Esto no tiene como objeto privar al hombre de la función de lo real, sino establecer un equilibrio que permita, por un lado, impulsar la imaginación y por otro, dar a la existencia humana su plenitud. A su vez y en otro nivel, la imaginación es la mente cuando se vuelve hacia el cuerpo y se mezcla con el mundo, es decir que: «la función de la imaginación está motivada, no por las cosas, sino por una manera de lastrar universalmente a las cosas con un segundo sentido, con un sentido que sería la cosa más universalmente compartida del mundo».²¹

Lo que intenta Bachelard no es dar ideas arquetípicas, como si fuesen entes inalterables y estáticos que se encontraran en un mundo ideal y perfecto. La materia es en sí misma dinámica, y dispuesta siempre a una voluntad expansiva. El interés de este conocimiento no es sólo un estudio del ente en sí y por sí mismo, sino una aproximación a las fuerzas imaginantes que lo crean y lo transforman permanentemente, el conocimiento de los fenómenos en sí y la relación o el vínculo que hay entre ellos. De esta manera, nuestro autor intenta concentrarse en un tipo de imaginación material, cuyo dominio sea la *forma interior* que tienen las cosas en la conciencia humana a través de una materia que no es origen de todo, sino que fluye dinámicamente a través

²¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 360.

de las formas exteriores del mundo. Para estudiar la materia no se ha de buscar únicamente en un reducto de algún origen físico, sino en una causa íntima y afectiva, que da lugar a las causas formales. El objetivo del fenomenólogo, por tanto, debe ser la materia directa, sus formas perecederas y su propio devenir superficial.

Bachelard no se dedica únicamente a mostrar los objetos que aparecen ante nosotros, como si estos nos fueran ajenos, sino que intenta encontrar cómo la forma de tales objetos expresa un esquema oculto. La materia se deja estudiar y valorar en dos sentidos: en la profundización y en el desarrollo. «En el sentido de la profundización aparece como insondable, como un misterio. En el sentido del desarrollo, como una fuerza inagotable».²² En la relación entre estos dos sentidos puede abrirse una imaginación plena y trascendental.

En nuestro autor, la forma y la materia dan lugar a la diferencia entre imaginación formal e imaginación material, pero también a la diferencia entre la imaginación reproductiva (aquella que repite o reproduce el objeto de la sensibilidad) y la imaginación creadora (aquella que es motor y energía siempre renovadora).

Bachelard defiende que nuestra imaginación genera y reconstruye un inventario de imágenes que más tarde identifica y reconfigura a través de objetos formales. Kant dirá en su epistemología de la imagen, al contrario que nuestro autor, que la imaginación productiva no puede ser creativa, si no está en la experiencia concreta.

Para Bachelard la imaginación es un instrumento de creatividad que remite a una relación más que a un reencuentro. Se trata de una imaginación dinámica, en tanto que tiene que ver con los movimientos y trayectos imaginarios que anteceden a la conformación de un espacio vivido. Ve en la imaginación la fuente del *ser* y del

²² Bachelard, G., *El agua y los sueños*, México, FCE, 2002, p. 9.

pensamiento, y no una mera facultad psicológica. La imaginación onto-ontológica es, como la califica J. Hyppolite, de naturaleza diferente de la imaginación empírica que siempre está supeditada a lo dado; y sin embargo la apoya, por ello es tanto óptica como ontológica. Este tipo de imaginación es también productora de un proyecto del ser.

La imaginación material remite al presente de la imagen; un presente que se perpetúa y permanece, porque su motivación se funda en una emoción genuina motora, que resulta ser principio de todo lo creado. La imaginación ya no sólo es portadora de ideas, sino de sentimientos, emociones y aspiraciones. El autor nacido en la zona de la Champagne considera que la afectividad humana se manifiesta en fantásticos movimientos generados por un impulso hacia la plenitud. Por su parte, la teoría de la afectividad supone que la realidad es, en primera instancia, el efecto de las proyecciones subjetivas. Dicho en términos de Bachelard, la ensoñación de los elementos es el reflejo del sujeto en la realidad.

Esta imaginación material remite a un preconsciente cuyo dominio no es la historia psíquica, sino los elementos cósmicos de todo impulso creativo. La imaginación es todas las posibilidades de ser, es decir, todas nuestras posibilidades. Algo parecido a lo que dice Octavio Paz: «No es [la imaginación] una abstracción filosófica sino una realidad sensible y espiritual, a la que podemos contemplar con la razón, tocar con los sentidos».²³ Bachelard entiende la imagen como superficie autoreferencial, como instancia sensual (no sensorial); no se trata de una exterioridad de la esencia o cifra de la idea. Nuestro autor no es un *internalista de la apariencia*. La imagen es un fenómeno absoluto y no la reduce a la función subalterna reproductora de los datos de percepción. La imagen se tenía como una expresión sensible de un

²³ Paz, O., *El arco y la lira*, México, FCE, 2006, p. 253.

significado no originario en ella; pero la imagen literaria es *realizante* y no realista. La imagen no es lo que sobra de la impresión, sino que su valor *se mide por la extensión de su aureola*.²⁴ La imagen crea un sentido, es decir, el significado viene de ella.

La imaginación es sinónimo de creatividad y es considerada como un dinámico abrirse al futuro en el que busca su realización. «La imaginación intenta un futuro. Es en primer lugar un factor de imprudencia que nos aleja de las pesadas estabilidades. Veremos que algunas ensoñaciones poéticas son hipótesis de vidas que amplían la nuestra poniéndonos en confianza dentro del universo».²⁵ A partir de aquí la imaginación puede entenderse como conciencia y como crecimiento del *Ser*. Imaginación y conciencia constituyen dos elementos de una sola unidad cuyo lugar central lo ocupa el lenguaje:

Toda toma de conciencia es un crecimiento de la conciencia, un aumento de luz, un refuerzo de la coherencia psíquica. Su rapidez o su instantaneidad pueden enmascarnos ese crecimiento. Pero existe en toda toma de conciencia un crecimiento del ser. La conciencia es contemporánea de un devenir psíquico vigoroso, un devenir que propaga su vigor en todo el psiquismo. La conciencia, por sí sola, es un acto, el acto humano. Es un acto vivo, pleno.²⁶

Crecimiento de ser y creatividad son características inherentes de la imaginación, se unen en la promesa de una realidad que busca ser escrita, que busca gestos que dejen huellas y al mismo tiempo que abran mundo. Bachelard entiende que la imaginación es la potencia mayor de la naturaleza humana; de su dinamismo depende el pasar de un pasado y de la realidad presente a la apertura de un porvenir.

²⁴ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 9.

²⁵ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 20.

²⁶ *Ibid.*, pp. 15-16.

Por ello, lo manifestado en *La poética del espacio* es que no se tome la imagen como objeto y menos aún como un sustituto del objeto, sino que se capte su realidad específica. No se trata de tomar a la imagen como una copia de la cosa, o como una cosa menor o inferior, tal y como era entendida en algunas filosofías. La imagen para Bachelard es un acto; se da como la plenitud o realización de una presencia. Por ello, optará por hablar de fenomenología: como voluntad de llevar a la experiencia de la conciencia el patrimonio del imaginario, en muy buena medida legado por la imagen poética.

Para iluminar filosóficamente el problema de la imagen poética es preciso llegar a una fenomenología de la imaginación. Entendamos por esto un estudio del fenómeno de la imagen poética cuando la imagen surge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre captado en su actualidad.²⁷

Cuando la imagen surge en la conciencia, evidentemente, es el momento del origen como acto o como acontecimiento de la imagen. La imagen en este sentido es voluntad del habla, es el llamado de un signo empírico en relación a su significado. La vida íntima es voluntad de habla, la palabra es el devenir de la psique humana. La imaginación es fuerza subjetiva del pensamiento que con sus imágenes poéticas nos integran al mundo y crean mundo. Sólo la fenomenología puede ayudar a restituir la subjetividad de las imágenes.

Hay otras imágenes completamente nuevas. Viven la vida del lenguaje vivo. Se las reconoce, en su lirismo activo, por una señal íntima: renuevan el corazón y el alma; dan —*esas imágenes literarias*— esperanza a un sentimiento, vigor especial a nuestra decisión de ser una persona, tonifican incluso nuestra vida física. El libro que las

²⁷ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 9.

contiene es de súbito para nosotros una carta íntima. Desempeñan un papel en nuestra existencia.²⁸

En la imagen poética reconoce Bachelard la capacidad creativa libre, sin ataduras; algunas, potenciación de las imágenes primordiales o arquetípicas, como lo es la *casa*. La imagen poética le servirá para penetrar en el interior de las cosas, de los seres; y reconocer el valor subjetivo bajo la evidencia objetiva, el sueño bajo la experiencia.

Las imágenes primordiales están en la fuente de la actividad que imagina al mundo y son alimentadas por los cuatro elementos materiales. Para nosotros la *casa* es una imagen primordial, igualmente relacionada de forma directa con dos elementos primordiales: el agua y la tierra; aunque en ella también confluyan las imágenes de los otros dos elementos. En la poética desarrollada por Bachelard, se construye una teoría de la imaginación de la materia, que ve su formulación en la imaginación del aire, la imaginación del agua, la imaginación del fuego y la imaginación de la tierra. Esta fenomenología de las imágenes de los elementos está en la base de su concepción de los valores, de la creación artística, de la concepción del lenguaje, de la presencia de los cuatro elementos a lo largo del tiempo, y de la formación de las imágenes primordiales o arquetípicas. En efecto, Bachelard rastrea las imágenes que tienen las raíces más profundas en la psique humana para encontrar las razones de esta profundidad, descubriendo que tales elementos primordiales y universales pertenecen a la naturaleza humana misma y juegan un papel decisivo en el centro de lo humano. Esto se pone de relieve mediante la investigación del inconsciente, dado que tales imágenes primordiales están profundamente enraizadas en el inconsciente del alma humana.

²⁸ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 11.

Lo que Bachelard ha visto —y en esto le sigue Durand—, es que la imagen no es ningún sucedáneo, ni ningún doble. Ambos autores se oponen a todas las tendencias psicologistas que, finalmente, consideran la imagen como algo de segundo orden. Por el contrario, su idea es que la imaginación ha de entenderse esencialmente como *dinamismo organizador* que procede deformando y reformando las copias pragmáticas proporcionadas por la percepción para dar contenido al mismo movimiento de la vida psíquica. En ese movimiento ya no hay copias, ni arbitrariedad del significante con respecto al significado, sino homogeneidad, coherencia. En esto hay una diferencia fundamental entre palabra e imagen.

Siguiendo a Bachelard, Durand muestra la deficiencia de la manera cómo Sartre trata de la imaginación. Primero por su cerrazón solipsista y luego por terminar viendo en la imagen una degradación del saber y remitirla, finalmente, a la insignificancia: «parece paradójico haber intentando el estudio del fenómeno de la imaginación sin dignarse a consultar el patrimonio imaginario de la humanidad que constituyen la poesía y la morfología de las religiones».²⁹

La filosofía de la imaginación de Bachelard podrá ponerse perfectamente en conexión con otras filosofías, como la de Paul Ricoeur, que también, aunque desde otro marco conceptual y terminológico, ha reconocido esta importancia, en este caso, en la línea de una filosofía de la narración. No es casual que Bachelard haya atendido tanto a la poesía y Ricoeur a la narración literaria. También resulta interesante ver cómo Ricoeur ha trasladado la importancia de la imaginación al campo de la teoría política, mostrándose allí como la fuente tanto del fenómeno ideológico (no en sentido sólo marxista) como del utópico.³⁰ Con la imaginación surge una nueva significación

²⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 21.

³⁰ Cfr. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

cuando se destruye un orden establecido para inventar uno nuevo. La innovación semántica y narrativa que supone la poesía se extiende a la innovación en la existencia social en general. La estructura social humana es simbólica y puede ser transformada. El simbolismo constituye la vida real socialmente significativa que forma la base de la realidad.

La imaginación es esencialmente reproductiva, en la medida en que reutiliza materiales derivados de la experiencia, pero es capaz de producir una información propia por la que se libera de los datos. Como intenta mostrar Bachelard, esta potencia de construcción *a priori* se relaciona tanto con la espacialización de la conciencia como con su temporalización.

Además de lo ya señalado, creemos que hay un aspecto en donde la manera de proceder de Bachelard se acerca al de la fenomenología husserliana. Nos referimos a la temática de la *Lebenswelt*³¹, o mundo de la vida; mundo de la experiencia de las evidencias originarias, de aquello que primeramente conocemos y que nos es más familiar. ¿No suele proceder también así la poesía? Hablamos pues de la primera experiencia, de la evidencia, de aquello que no podemos negar. La evidencia, como dice Husserl, es la donación de un ser como tal, el ser que se presenta ante nosotros.

También Husserl, como luego hará Bachelard, contrasta el saber propio del mundo de la vida con el objetivismo de la ciencia. Y la denuncia no es contra la racionalidad científica, sino contra su desconexión de la experiencia, por una parte, y por la colonización que a veces se ejerce sobre ésta, por otra. Así pues, Husserl no supone que la racionalidad sea el enemigo, sino que matiza esto al decir que en realidad fue el camino tomado por la modernidad lo que favoreció al alejamiento del hombre de

³¹ Para este tema remitimos sobre todo a la obra: Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

su mundo vital. El saber entendido como razón y la fragmentación de toda relación con el *mundo de la vida* fueron los elementos característicos del método científico en su forma de operar.

La cosificación y el objetivismo suponen una comprensión del mundo como algo independiente del yo. La crisis a la que se refiere Husserl es la crisis del subjetivismo trascendental, de la desaparición del yo como condición de posibilidad de todo aparecer. El olvido es causado por la ciencia positiva que cierra metodológicamente al mundo y hace trozos de éste, convirtiéndolos junto con el hombre en un cúmulo de objetos. Husserl observaba en el pensamiento científico moderno un distanciamiento con el *mundo de la vida*; veía además la reducción del hombre a un mundo meramente técnico instrumental, situación que convertía a la ciencia en una ciencia de hechos carente de significación vital. Como puede observarse por lo anterior, hablamos de dos concepciones en donde se contraponen el *mundo de la vida* y la verdad objetiva.

Lo que intenta Husserl es orientar nuestro conocimiento teórico hacia el ámbito de la experiencia que no está tematizada y que es el espacio del sentido. Claro que acceder a este ámbito tendrá muchas dificultades, porque en las ciencias objetivas son menos precisas las evidencias subjetivas y en torno a ellas se ha construido un «doble» mundo ideal, que sustituye y olvida la existencia del *mundo de la vida*, donde no obstante encuentra su fundamento. De lo que se trata es de poner atención en la experiencia entendida en el mismo sentido de la vida pre-científica; la experiencia que se nos da inmediatamente. La vida pre-científica corresponde a lo que se llamará mundo subjetivo de la opinión: la célebre *doxa* para los griegos.

Esta revaloración se llevará a cabo para acceder al nivel más profundo, al originario. A dicho nivel es también al que apelaremos de la mano de Bachelard, al

mundo de la experiencia pre-científica, porque en ésta encontramos la fundamentación y fuente de sentido. En Husserl, la ciencia de la *Lebenswelt* indagará el mundo como mundo de la subjetividad, fuente de evidencia y nivel fundamental de la vida humana; en el cual y gracias al cual tienen lugar todas las actividades y configuraciones de sentido. Para Bachelard, el nivel fundamental de la vida humana es el que tiene que ver con la imaginación, con los símbolos, y con los gestos que refieren directamente al mundo que nos es dado de antemano y que conduce a la construcción de sentido. Intentamos mostrar el horizonte de la «vida interior» de la vida. Hay que tener presente en el desarrollo de este estudio que toda vida anímica y toda vida interior está fundada sobre lo corporal o material; dicho de otra forma, la conciencia está entretrejida con la actividad material y el intercambio material de los hombres con el lenguaje de la vida real; esto es una estructura simbólica profunda que subyace a toda representación. Esta mediación simbólica es parte constitutiva de la existencia.

La fenomenología es la ciencia de la *Lebenswelt*; no es construcción sino revelación, postración, atención a eso que se da originariamente; es una reflexión sobre los modos originarios de la experiencia. La fenomenología tendrá por objetivo traspasar las sedimentaciones y las capas que ocultan el mundo de la vida, con tal de poderlo explicar.

Husserl defendía la fenomenología como un retorno a las cosas. En este sentido, tenemos que afirmar que Bachelard es el mayor fenomenólogo, pues su filosofía no nace de su pasado, o de otra filosofía, sino de una mirada nueva sobre el mundo, de una nueva manera de acceder a las cosas.

La exigencia fenomenológica, como dirá Bachelard, consiste en poner atención sobre su virtud de origen, captar el ser mismo en su originalidad. La sensibilidad está

regida por determinados esquemas imaginarios que se relacionan plenamente con el modo en que la conciencia, desde su constitución, ha asimilado la naturaleza; condición y movimiento de una tetralogía cósmica, a saber, a partir de los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra. Bachelard cree en una relación entre el universo y la naturaleza humana, pero esta relación no sólo se entiende desde términos físicos y orgánicos, sino dentro de una interpretación de sentido de esa relación como una emoción estética. Lo que intenta nuestro autor es introducirse en la psicología de la emoción que produce la materia en la profundidad de nuestro ser. De ahí que pensamiento y conocimiento humanos sean una experiencia de sentido y el resultado de la aproximación entre la realidad (como mundo de experiencia) y la interioridad humana que constituye una vivencia simbólica.

La fenomenología de Bachelard es una toma de conciencia, pero no es su intención analizar los fenómenos hasta reducirlos a una idea o esencia. El filósofo francés no tiene por motivación el descubrimiento de las razones específicas, en la biografía y en el tiempo, que puede producir un sentimiento, idea o fenómeno, sino el origen imaginario de dicho sentimiento, idea o fenómeno. La imagen profunda no es un recuperar experiencias culturales e ideológicas del mundo científico, social o histórico, sino una visión pura de la capacidad de abrirse a una pre-existencia. Es el lugar donde se descubre la intencionalidad y la dirección. Creemos que esta concepción encuentra cierta concordancia con lo que para Husserl es la experiencia pre-científica del mundo, de vivencias no teorizadas, del *mundo de la vida*.

Bachelard considera que la fuerza poiética de la imaginación opera tanto en la poesía como en la ciencia. Por eso, se trata de poner de relieve los procesos imaginarios al interior de la visión epistemológica; de reconocer esa capacidad que, según venimos describiendo, corresponde a lo imaginario. En particular, la ciencia es considerada por

Bachelard en el sentido de una línea progresiva de desarrollo matematizante, pero alimentada siempre por esa *fuerza poética originaria*, fuente de ensoñación anagógica, espacio donde el espíritu sueña y aventura su pensamiento. La imaginación es «la facultad de formar imágenes que sobrepasan a la realidad, que *cantan* la realidad».³² Este *canto* o imaginación se despliega metafóricamente o matemáticamente.

Bachelard se centra en el estudio de imágenes poéticas y piensa que éstas no están sometidas a un impulso ni son el eco de un pasado. Para nuestro autor, sucede justo lo contrario: «En el resplandor de una imagen, resuenan los ecos del pasado lejano, sin que se vea hasta qué profundidad van a repercutir y extinguirse. En su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un dinamismo propio».³³

Bachelard trata de llevar a cabo, más que una fenomenología del espíritu, una fenomenología del alma: «hay que lanzarse al centro, al corazón, a la encrucijada donde todo toma su origen y su sentido: y encontramos de nuevo la palabra olvidada o reprobada, el alma».³⁴

Se trata de una fenomenología que «suspende el juicio» o «lo pone entre paréntesis», y que a su vez sitúa a Bachelard en el punto en el que busca estudiar a la imagen en su actualidad. Para esto, el filósofo «debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética».³⁵

Bachelard ha elegido la fenomenología con la esperanza de volver a examinar con una mirada nueva las imágenes fielmente amadas, tan sólidamente fijadas en cada

³² Bachelard, G., *El agua y los sueños*, cit., p. 31.

³³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

uno de nosotros en nuestra memoria. Parte de la investigación de las esencias, desde sus mismas fuentes, como ya hemos dicho. La imaginación creativa se le revela a Bachelard como fuente esencial del hombre mismo. Fuente desde la que se articula la imagen y el concepto, la poesía y la ciencia.

Por diferentes que sean, la razón y la imaginación, la ciencia y la poesía dan igualmente acceso al universo del espíritu, es decir a una realidad superior, que puede parecer irreal porque es negadora de la percepción, pero que es profundamente surreal. El verdadero mundo de Bachelard es el de la surrealidad. El hombre, dice admirablemente, es ese ser que tiene el poder de “despertar las fuentes”. Ese poder inagotable está en el origen tanto del aspecto polémico de la razón científica, de su oposición al realismo empírico, de su rechazo a lo dado, como del aspecto creador de la imaginación poética: desde que el niño se pone a pensar, crea un mundo. Bachelard opone la “función de lo irreal” a la “función de lo real” de los psicólogos. [...] La surrealidad no es sino la misma realidad captada en su mayor profundidad: La función de lo irreal es el dinamismo del espíritu [...] Según Bachelard, la función de lo irreal no tiene el fin de privar al hombre de la función de lo real, sino de establecer un equilibrio fecundo, destruido por la primacía que habitualmente se le concede, y señalar que ese equilibrio es indispensable para dar a la imaginación su impulso y a la existencia humana su plenitud. Husserl definía la fenomenología como un retorno a las cosas. En este sentido, Bachelard es el mayor fenomenólogo.³⁶

En Bachelard, «la función de lo irreal» se nos muestra como un momento inmediatamente posterior que coincide con la «suspensión del juicio» como propuesta metodológica de Husserl. Las diversas formas de reducción que ensaya Husserl para «volver a las cosas mismas», le permiten a nuestro autor aproximarse a sus propias «cosas mismas».

³⁶ Lacroix, J., *Gaston Bachelard: el hombre y la obra*, Buenos Aires, Caldén, pp. 17-18.

En la fenomenología de Bachelard seguirá relacionándose íntimamente imaginación y razón, alma y espíritu, noche y día. Todos estos elementos responden por su propia cuenta a dinámicas diferentes, y sin embargo podemos decir que el alma y el espíritu son indispensables para estudiar los fenómenos de la razón científica en sus diferentes matices; ambos son indispensables para seguir el desarrollo y la transformación de los descubrimientos científicos, desde su planteamiento hasta su realización. Las poéticas y la epistemología de Bachelard se complementan dialécticamente en un nudo simbiótico representado por la imaginación creativa. «Una vez realizada la división entre imaginación y razón, se puede ver con mayor claridad establecerse en el psiquismo humano el problema de la *doble situación*».³⁷ Páginas más adelante afirma:

Esta creatividad es un carácter fundamental del materialismo instruido, es la marca misma de lo que denominamos el materialismo ordenado. Aquí la actividad humana *aumenta* el orden de la naturaleza, crea el orden, borra el desorden natural.³⁸

Puede distinguirse, en efecto, entre imágenes e ideas, y decir que las ideas son los elementos predominantes del discurso científico. Sin embargo, una dialéctica de fondo mantiene la articulación. Y sólo por la fuerza de la imaginación es posible dar cuenta de todo el universo del saber, ciencia y poesía incluidas.

Pero al menos, de nuestra actual referencia a la doble situación de todo psiquismo entre tendencia a la imagen y tendencia a la idea, debe subsistir que por muy comprometidos que estemos en los caminos del intelectualismo nunca deberemos perder de vista un trasfondo del psiquismo donde germinan las imágenes.³⁹

³⁷ Bachelard, G., *El materialismo racional*, Buenos Aires, Paidós, 1976, p. 34.

³⁸ *Ibid.*, p. 40.

³⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

La imaginación es el motor de la novedad reconocida por Bachelard tanto en la ciencia como en la poesía; inevitable trasfondo de la actitud intelectualista y peculiaridad manifiesta en el mundo del ensueño.

Ya en *La formación del espíritu científico*⁴⁰ se decía que la intencionalidad científica y la literaria son equiparables en su búsqueda progresiva de la experimentación con el mundo, ya sea éste un mundo de relaciones matemáticas o bien, uno de representaciones cargadas de subjetividad. De cualquier modo, se trata en ambos casos de dialectizar al fenómeno y abrir en él nuevas dinámicas. También allí quedó manifiesta la intención de analizar positivamente el papel de las imágenes en su totalidad, esto es, el análisis de las imágenes ya no exclusivamente en su funcionamiento dentro del saber científico, sino de las imágenes en sí mismas: «los conocimientos objetivos se concentran frecuentemente alrededor de objetos privilegiados, alrededor de instrumentos simples que llevan el signo de *homo faber*».⁴¹ Páginas más adelante dirá: «el pensamiento precientífico está fuertemente vinculado con el pensamiento simbólico. Para él el símbolo es una síntesis activa del pensamiento y de la experiencia».⁴²

En su libro *Psicoanálisis del fuego* encontraremos una sólida dialéctica entre imaginación y razonamiento, subjetividad y objetividad, imágenes y conceptos.

La ciencia suele formarse antes sobre un sueño que sobre una experiencia, y son necesarias muchas experiencias para lograr borrar las brumas del sueño. En particular, el mismo trabajo sobre igual materia para obtener idéntico resultado objetivo, no tiene el mismo sentido subjetivo en dos mentalidades tan distintas como son la del hombre primitivo y la del hombre instruido. Para el hombre primitivo, el pensamiento es un

⁴⁰ Bachelard, G., *La formación del espíritu. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, 1975, p. 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² *Ibid.*, p. 119.

sueño centralizado; para el hombre instruido, el sueño es un pensamiento incontrolado.

El sentido dinámico es inverso en uno y otro caso.⁴³

Vemos aquí un gozo epistemológico -si se nos permite llamarle así- de la imagen. En este libro Bachelard pone énfasis en los complejos descubiertos por el psicoanálisis. Intenta marcar un lugar intermedio entre la lucidez racional científica (el día) y el inconsciente afectivo (la noche). Más adelante, en este mismo texto afirmará:

Cuentistas, médicos, físicos, novelistas, todos soñadores, parten de las mismas imágenes y van hacia los mismos pensamientos. El complejo de Hoffman los anuda bajo una imagen primera, bajo un recuerdo de infancia. Siguiendo su temperamento, obedeciendo a su «fantasma» personal, ellos enriquecen el lado subjetivo o el lado objetivo del objeto contemplado. De las llamas que salen del *brûlot*, hacen hombres de fuego o retoños sustanciales. En todo caso, *valorizan*; aportan todas sus pasiones para explicar el trazo de una llama; dan su corazón entero para «comulgar» con un espectáculo que les maravilla y que, por tanto, les engaña.⁴⁴

Así es como las imágenes operan en el saber científico, situación que Bachelard no se cansa de mostrar. Las imágenes primigenias conforman en primera instancia el objeto de conocimiento que después construyen en concepto. A esto se refiere Nietzsche cuando afirma que el concepto no es más que el *residuo de una metáfora* y que la extrapolación de un impulso nervioso en imágenes es la abuela de cualquier concepto. Todos los hombres, narradores, médicos, novelistas, físicos, científicos, etcétera, son sujetos artísticamente creadores que parten «de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana».⁴⁵ Fogoso torrente que se petrifica y convierte en conceptos

⁴³ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza, 1966, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 162-163.

⁴⁵ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 29.

para vivir con cierta calma y seguridad; que consiste en saber cómo percibir la realidad sin que se desvanezca. De tal modo, configurar cultura, configurar *casa*, es establecer el dominio del arte sobre la vida, parafraseando a Nietzsche. Esta invención creativa es el rechazo del hombre a vagabundear y ser siempre extranjero por la vida, por su vida.

1.3. De imágenes y gestos

Según Bachelard, las directrices de las motivaciones fundamentales de la imaginación son los trayectos-huellas de los gestos principales del hombre hacia su espacio natural, extendidas por sus instituciones tanto tecnológicas como sociales. Para Durand este trayecto es reversible, porque el medio de los elementos revela la actitud adoptada ante la dureza y la fluidez.

Podría decirse que todo gesto apela a su materia y busca su herramienta, y que toda materia extraída (es decir, abstraída del entorno cósmico, no importa qué utensilio o no importa qué herramienta) es el vestigio de un gesto fenecido.⁴⁶

La imaginación de un movimiento reclama la imaginación de una materia. Es interesante el estudio que lleva a cabo Durand sobre los gestos, porque son éstos los que describen un movimiento que lleva implícito su objeto o su materia y que a su vez constituyen las huellas o las marcas que dejábamos a través del paso de la vida, aunque ciertamente, cada vez más, en nuestros días es difícil dejar huellas en nuestra sociedad

⁴⁶ Durand, G. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 36.

homogénea. En estos gestos o movimientos encontramos *categorías vitales* de la representación.⁴⁷

Una idea de Lukács nos sirve para dejar más clara la noción acerca del gesto como valor cuando afirma:

El valor vital de un gesto. Dicho de otro modo: el valor de la forma en la vida, el valor de las formas, que crea vida y la exalta. El gesto es sólo el movimiento que expresa claramente lo inequívoco, y la forma es el único camino de lo absoluto en la vida; el gesto es lo único que es consumado en sí mismo, una realidad y más que mera posibilidad. Sólo el gesto expresa la vida. Pero ¿se puede expresar una vida? ¿No es ésta la tragedia de todo arte vital, que quiere construir con aire un castillo de cristal, que quiere forjar en realidades las aéreas posibilidades del alma, que quiere construir entre los hombres el puente de sus formas mediante el encuentro y la separación de las almas? ¿Puede haber gestos? ¿Tiene sentido el concepto de forma desde la perspectiva de la vida?⁴⁸

Unas líneas más adelante continúa:

Tal vez porque el gesto es una necesidad vital de fuerza primigenia; tal vez porque el hombre que quiere ser «sincero» (una de las palabras más frecuentes en Kierkegaard) ha de conseguir de la vida inequívocidad, ha de aferrar tan fuertemente a ese Proteo en eterno cambio de forma que no pueda ya moverse una vez que le haya revelado la sentencia. El gesto es tal vez –por servirme de la dialéctica de Kierkegaard– la paradoja, el punto en el que se cruzan realidad y posibilidad, la materia y el aire, lo

⁴⁷ « ¿Qué es un gesto, el gesto pintado en un cuadro? El gesto es, decimos, el efecto, en la carne o el cuerpo, de un acontecimiento *exterior*, la inscripción de una fuerza que, en el gesto, deviene sentida. El gesto *expresa*, pues, el acontecimiento. Pero el gesto que conmueve un rostro, que crispera una mano, que levanta un brazo, expresa –y lo hace de una manera del todo singular– el conjunto de las condiciones de su exterioridad, el conjunto de las fuerzas que operan sobre él, las fuerzas insensibles del ser mismo o la naturaleza. [...] La tierra se imprime en el cuerpo, pero la piel expresa la tierra y, como en Leibniz, lo expresado no podría existir fuera de sus expresiones». Pardo, J. L., *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992, p. 263.

⁴⁸ Lukács, G., *El alma y las formas. Teoría de la novela*, México, Grijalbo, 1985, p. 57.

finito y lo ilimitado, la forma y la vida. O, más precisamente y más cerca del léxico de Kierkegaard: el gesto es el trampolín con el cual el alma pasa de lo uno a lo otro, el salto con el que abandona los hechos siempre relativos de la realidad para alcanzar la eterna certeza de las formas. El gesto es, dicho con una palabra, el salto único con el que lo absoluto se transforma en posible en la vida. El gesto es la gran paradoja de la vida, pues sólo en su rígida eternidad tiene lugar todo instante fugaz de la vida y se convierte en verdadera realidad.⁴⁹

Para nuestro trabajo el gesto está en una acción, en un dirigirse o apartarse que tiene que ver directamente con un acercamiento y un alejamiento hacia algo. En este sentido la *casa* es conformada por gestos primordiales, como lo veremos a continuación.

En su libro, Gilbert Durand, al abordar esta cuestión, afirma que existen ciertos *gestos dominantes*,⁵⁰ caracterizados por ser la *posición* que coordina o inhibe todos los demás reflejos cuando, por ejemplo, se alza verticalmente el cuerpo del niño. De tal forma, la horizontalidad y la verticalidad son percibidas por el niño de *forma privilegiada*. El gesto, ¿no constituye uno de nuestros primeros movimientos cuando nos situamos o estamos en algún lugar? Esto significa que nuestro primer gesto es un gesto de situación. La siguiente dominante que se nota en la vida humana es de nutrición, que en los recién nacidos se manifiesta por los reflejos de la succión y la orientación correspondiente de la cabeza. La posición y la nutrición son reacciones innatas de carácter dominante. Dicha dominante puede ser considerada ya sea como un principio de organización o como una estructura sensor-motriz. La tercera dominante de la que se habla en el texto se manifiesta por una concentración de las excitaciones, refiriéndose específicamente al reflejo sexual. Lo que destaca Durand de este último

⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁰ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., pp. 42-44.

aspecto es que comporta un ciclo que en los vertebrados superiores está acompañado de movimientos rítmicos. Es justamente bajo el signo del ritmo como se desarrolla el acto sexual.

Lo que resulta interesante bajo esta perspectiva es que el cuerpo entero y su experiencia contribuyen a la constitución de la imagen y las fuerzas que la conforman, encontrándose a su vez en la organización de las representaciones.

Lejos de ser una censura y un rechazo los que motivan la imagen y dan su vigor al símbolo, parece por el contrario que es en un acuerdo entre las pulsiones reflejas del sujeto y su medio donde arraigan de una forma tan imperativa las grandes imágenes en la representación y las lastra con suerte suficiente para perpetuarlas.⁵¹

Son los gestos dominantes los que desarrollan y orientan la representación simbólica hacia materias u objetos a los que nos inclinamos. Cada gesto apela a una materia y a una técnica que suscita un material imaginario o una herramienta. Sobre esto nos queda resaltar, para nuestro estudio sobre la *casa*, que el objeto es complejo de tendencias, redes de gestos. El ejemplo que pone Durand es el de la vasija; ésta no es más que la materialización de la tendencia general a contener los fluidos, sobre la que después aparecen las tendencias secundarias del modelado, ya sea de arcilla, de madera o de vidrio. Pero lo que hay primero es la tendencia a contener, a flotar, a cubrir, particularizadas después por la técnica del tratamiento de cada materia prima.

Los objetos simbólicos nunca son puros, sino que constituyen redes donde varios gestos dominantes pueden entrelazarse. Indudablemente estos gestos remiten a objetos que tienen que ver directamente con la vida humana en su *mundanidad*,⁵² como lo diría Heidegger, en su carácter fáctico; es decir, en su hacer. Nuestro objeto de

⁵¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁵² Para Heidegger la *mundanidad* es la estructura que conforma el fondo sobre el cual se realiza el *ser-ahí* en tanto marco de referencias significativas y que constituyen el mundo como sistema de relaciones.

estudio, tanto simbólico como concreto es la *casa*, que dice una manera de ser tanto en calidad de utensilio como en su carácter simbólico, que es imagen primera o arquetipo⁵³ (sin olvidar que los gestos determinan los arquetipos) que lleva consigo valor existencial y que expresa también la relación afectiva del individuo con su medio humano primordial.

La imaginación junto con sus modos arquetípico y simbólico anteceden sobre el sentido propio y su sintaxis. A la manera de Durand, la imaginación o lo imaginario tiene una estructura cualitativa de fondo que antecede a toda representación o sentido⁵⁴.

[...] es que el hombre, aunque siempre haya tenido la cabeza bien organizada, no siempre la ha tenido igualmente bien llena, y que, finalmente, la forma en que la cabeza está llena influye el modo en que está hecha la cabeza...⁵⁵

Para que un símbolo exista es preciso que haya una dominante vital primero. Una estructura nunca se presenta como una forma vacía, siempre viene con una carga y con un peso semántico.

⁵³ Los arquetipos son las sustantificaciones de una generalización dinámica y afectiva de la imagen. Durand habla de esquema y está relacionado con lo que para Bachelard es *símbolo motor*; éste hace la unión entre los gestos inconscientes de la sensorimotricidad, entre los gestos dominantes y las representaciones. Los esquemas son trayectos encarnados en representaciones concretas precisas. Bachelard toma prestada de Jung esta noción de esquema a la que hace sinónimo de *imagen original* o *imagen primordial*. “Jung ha puesto perfectamente en evidencia el carácter de trayecto antropológico de los arquetipos cuando escribe: «La imagen primordial debe estar en relación irrefutablemente con ciertos procesos perceptibles de la naturaleza que se producen sin cesar y son siempre activos, pero por otra parte es asimismo indudable que se refiere también a ciertas condiciones interiores de la vida del espíritu y de la vida en general...»” Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., 54. Los arquetipos de estadio preliminar son el lugar de origen de la idea que no será más que *el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico dado*. Hay que recordar que las ciencias no escapan del todo a lo imaginario, porque como afirma Jung, las imágenes que sirven de base a las teorías se mantienen en los mismos límites que aquellas que inspiran cuentos y leyendas.

⁵⁴ Una estructura es una forma que implica significados puramente cualitativos en más cosas de las que se pueden medir, porque aunque en este terreno de los símbolos hay muchas cosas que se pueden formular matemáticamente, no es cierto que sean las más importantes. Cfr. Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 341.

⁵⁵ *Idem*.

1.4. Bachelard y el psicoanálisis

También el acercamiento de Bachelard al psicoanálisis está centrado en las imágenes. En el libro ya antes mencionado, *Psicoanálisis del fuego*, comenta diferentes tipos de complejos: Prometeo, Novalis y Hoffman. Respecto al de Prometeo interpreta las tendencias que nos empujan a saber; el de Prometeo es como el complejo de Edipo de la vida intelectual:

El niño quiere hacer como su padre, lejos de su padre, y, al igual que un pequeño Prometeo, roba cerillas. Corre entonces por los campos, y en el hueco de un barranco, ayudado por sus compañeros, enciende la hoguera del día de novillos.⁵⁶

Estas tendencias están caracterizadas por una voluntad intelectualizada que busca expandir lo real, ya sea en el ámbito epistemológico o en el poético. Para nuestro autor, más que la voluntad o el impulso vital, la imaginación es la fuerza de la producción psíquica. Los complejos por él analizados apuntan a un nivel intermedio entre la noche del inconsciente afectivo y el día de la luz racional científica. Este nivel representa dialécticamente una interacción difícil.

Las tesis psicoanalíticas de Bachelard implican también cierta terapéutica, si se le quiere llamar así, notoria cuando, en su libro *La poética de la ensoñación*, dice: «para nosotros toda toma de conciencia es un crecimiento de la conciencia, un aumento de luz, un refuerzo de la coherencia psíquica».⁵⁷ Sin embargo, retoma el psicoanálisis por su metódica investigación en procesos psíquicos, como los que implican las imágenes.

⁵⁶ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, cit., p. 24.

⁵⁷ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 15.

Si para Freud los sueños son la vía segura de acceso al inconsciente, para Bachelard lo serán los ensueños, vía de acceso a esa realidad psíquica promotora de existencia que es la imaginación. No obstante, en lo que sí estarán de acuerdo ambos autores es en creer que la creatividad poética es comparable al ensueño. Aunque éste no es un estudio sobre el psicoanálisis bachelardiano, creemos que ciertas nociones de esta cuestión podrán luego permitirnos profundizar en la imagen de la *casa*.

El punto de unión entre Freud y Bachelard se pone de relieve cuando el padre del psicoanálisis describe el proceso de la creatividad poética:

Un poderoso suceso actual despierta en el poeta el recuerdo de un suceso anterior, perteneciente casi siempre a la infancia, y de éste parte entonces el deseo, que se crea satisfacción en la obra poética, la cual del mismo modo deja ver elementos de la ocasión reciente y del antiguo recuerdo.⁵⁸

Así pues, para Freud la poesía funge como un sueño diurno, la continuación y el sustituto de los juegos infantiles; y aquí podemos citar a Bachelard y su observación de la infancia como la relación directa con el núcleo del alma.

La permanencia en el alma humana de un núcleo de infancia, de una infancia inmóvil pero siempre viva, fuera de la historia, escondida a los demás, disfrazada de historia cuando la contamos, pero que sólo podrá ser real en esos instantes de iluminación, es decir en los instantes de su existencia poética. (...) Un exceso de infancia es un germen de poema.⁵⁹

El libro titulado *La poética de la ensoñación* suele ser tomado como un texto fenomenológico, pero en él puede notarse también una fuerte presencia del desarrollo teórico acerca del ensueño, la infancia y los conceptos de *anima-animus*. En este

⁵⁸ Freud, S., *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 1347.

⁵⁹ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., pp. 151-152.

sentido, Neil Forsyth ve la aproximación psicoanalítica de Bachelard a la imaginación como un estudio de la conciencia subjetiva,⁶⁰ más que como un estudio acerca del inconsciente.

Por otra parte, con la teoría de la imaginación bachelardiana podemos encontrar cierta constitución del Yo en términos de la «función de lo real», cuya labor consiste en promover la existencia. «¿Es que un sueño que no modifica las dimensiones del mundo es realmente un sueño? Un sueño que no *agranda* el mundo ¿es acaso el sueño de un poeta?»⁶¹

La imaginación para Bachelard es condición de posibilidad de la apertura misma. Se abre, en este sentido, la función de lo irreal; lo que posibilita ligar lo real a lo imaginario en una justa dialéctica.

Un ser privado de la *función de lo irreal* es un ser tan neurótico como el hombre privado de la *función de lo real*. Puede decirse que un desorden en la función de lo irreal repercute en la función de lo real. Si la función de *apertura*, que es la que desempeña propiamente la imaginación, se efectúa mal, la misma percepción no será penetrante. Deberá, pues, buscarse una filiación entre lo real y lo imaginario.⁶²

La imaginación es creativa, y la creatividad es la búsqueda de una transcendencia o un más allá de lo real. Ocurre, paradójicamente, que esta apertura a lo irreal desempeña también su papel dialéctico respecto a lo real mismo. Como si el viaje imaginario fuese una buena manera de situar el viaje real.

⁶⁰ Forsyth, N., *Gaston Bachelard's Theory of the Poetic Imagination: psychoanalysis to Phenomenology*, en Hardison, O. B. "The Quest for Imagination; Essays in Twentieth Century Aesthetic Criticism". The Press of Case Western Reserve University, 1971, p. 226.

⁶¹ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 61.

⁶² *Ibid.*, p. 16.

1.5. Imágenes de los cuatro elementos

Para concluir este capítulo introductorio recorreremos a grandes rasgos las imágenes de los cuatro elementos manejadas por Bachelard. Como hemos dicho, estos elementos animan las acciones originarias de imaginar el mundo circundante, el mundo que nos sorprende y nos interpela. En la imaginación del fuego, Bachelard define a la imaginación como la fuerza de metáforas con la que se construye el espíritu poético, «la fuerza misma de la producción psíquica». En *Psicoanálisis del fuego* estudia la imagen del fuego y la vida, el fuego y la sexualidad, en donde la alquimia juega un papel importante. El fuego y el amor, representado en el complejo de Novalis, y el fuego y la sabiduría, reflejado en el mito de Prometeo. Cada elemento comentado está relacionado con un complejo. Además de la exploración de Prometeo o Novalis, también trata de los complejos bautizados por él mismo como los de Hoffman y Empédocles. Por otra parte, como momento importante de su análisis psicoanalítico, reconoció en el fénix al animal simbólico que correspondía al fuego y que, como es bien sabido, fuera uno de los símbolos del Renacimiento.

El fuego no es sólo lo que quema sino también luz; en este sentido, no cabe duda de que el sol es la fuente de la vida. La dialéctica entre la obscuridad y la luz se refleja en la poética del fuego, con metáforas reales de orden ético, epistémico y estético. Los valores ambivalentes son principalmente el amor y odio, la impureza y la purificación.

El fuego es íntimo y universal. Vive en nuestro corazón. Vive en el cielo. Sube desde las profundidades de la substancia y se ofrece como un amor. Desciende en la materia y se oculta, latente, contenido como el odio y la venganza. Entre todos los fenómenos,

verdaderamente es el único que puede recibir netamente dos valorizaciones contrarias: el bien y el mal. Brilla en el Paraíso. Abrasa en el Infierno. Dulzor y tortura.⁶³

En torno a las imágenes del agua se lleva a cabo una concentración para visualizarlas siempre nuevas y, al mismo tiempo, constantes en todos los tiempos; las del agua conforman otra imagen primordial. La poética del agua la podemos encontrar en concepciones antiguas como la famosa de Heráclito:

la movilidad heracliteana es una filosofía *concreta*, una filosofía *total*. No nos bañamos dos veces en el mismo río, porque ya en su profundidad, el ser humano tiene el destino del agua que corre. El agua es realmente el elemento transitorio. Es la metamorfosis ontológica esencial entre el fuego y la tierra. El ser consagrado al agua es un ser en el vértigo.⁶⁴

El hombre, en lo más profundo, es el ser del devenir, de la imagen del agua que corre; en otras palabras, es un ser de vértigo. Aguas corrientes y aguas durmientes; aguas claras; espejo, medio para el complejo de Narciso... también para los complejos de Caronte y de Ofelia; aguas femeninas, aguas dulces y aguas saladas. De igual manera, menciona Bachelard que las aguas enfermas y pesadas se reflejan en la poesía de Edgar Allan Poe: «Leyendo a Poe se comprende más íntimamente la extraña vida de las aguas muertas, y el lenguaje aprende la más terrible de las sintaxis, la sintaxis de las cosas que mueren, la vida muriente».⁶⁵

Al agua se le atribuye el carácter *femenino* por la imaginación; por ello, uno de sus atributos fundamentales es la profunda maternidad. «El agua hincha los gérmenes y hace surgir las fuentes. El agua es una materia que por todas partes vemos nacer y

⁶³ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, cit., pp. 17-18.

⁶⁴ Bachelard, G., *El agua y los sueños*, cit., p. 15.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

crecer. La fuente es un nacimiento irresistible, un nacimiento *continuo*».⁶⁶ Dichas imágenes están presentes en el inconsciente y suscitan ensoñaciones profundas.

Con el estudio sobre las aguas puras e impuras, Bachelard deja los principios de razón, de vigilia, de racionalidad, para dar paso al hombre de la imaginación, al hombre nocturno, al espíritu precientífico, al inconsciente. Las aguas impuras aparecen como símbolo de la enfermedad y están presentes en diferentes textos de religiones, de ética y alquimia. Los análisis racionalistas del científico necesitan de las intuiciones del alquimista; las imágenes del hombre nocturno permiten mirar el régimen diurno y la epistemología. Es en este momento, cuando la imaginación y la razón se muestran complementarias y revelan al hombre completo, el del día y la noche.

En su estudio sobre el aire (*El aire y los sueños. Ensayos sobre la imaginación del movimiento*) Bachelard subraya el carácter dinámico de la imaginación (el dinamismo de las imágenes, que diferencia de la mera cinemática). La imaginación dinámica, por decirlo así, no es mero mecanicismo, mero desplazamiento de lugar, sino transformación, movimiento interior... El aire violento, el aire azul, el aire tranquilo, los vientos... son materia de la imaginación dinámica. Los movimientos principales son los horizontales y los verticales. En el caso de los verticales, el movimiento hacia abajo lo es al vientre de la tierra y hacia arriba, al cielo. Las imágenes dinámicas ubican al hombre en el centro y origen de un movimiento, en el impulso de un movimiento que es punto de partida. En este sentido, la imagen es imagen absoluta y a través de los trayectos verticales muestra la trascendencia en la inmanencia. A partir de aquí se establece la ética de lo alto y lo bajo, del cielo y el infierno, de la ascensión y el descenso, de la humanidad y la animalidad; todas estas imágenes son, en el pensamiento bachelardiano, aportaciones de la imaginación dinámica del aire.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

En la imaginación del movimiento están las imágenes del viaje; en esto consisten los movimientos horizontales. Esta imaginación ofrece un amplio panorama de itinerarios posibles, como el viaje hacia el destino, constituidos todos ellos de pequeñas metas, pero sobre todo, el viaje hacia la muerte y el viaje iniciático.

Otra afirmación importante en el libro recién mencionado es la siguiente: «Un ser privado de la *función de lo irreal* es un neurótico tanto como el ser privado de la *función de lo real*».⁶⁷ Tal idea nos parece importante porque es respuesta a la concepción freudiana, pues de acuerdo con Freud, el neurótico tiene una anomalía en la función de lo real. Así, para Bachelard el déficit en la función de lo irreal es tan patológico como la anomalía de la función de lo real. Si aquella no funciona bien en la proposición de novedades, de alternativas, de ensueño y fantasías, entonces lo real se empobrece y permanece solidificado en la repetición y en el hábito.

A la imaginación de la tierra le dedica dos de sus obras: *La tierra y las ensoñaciones de la voluntad: ensayo sobre la imaginación de las fuerzas*, y *La tierra y las ensoñaciones del reposo: ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. Esta última es la de nuestro mayor interés. En el imaginario, este elemento aparece relacionado con los otros tres: mientras las corrientes subterráneas de agua son las venas de la tierra, los fuegos son el centro terrestre. El aire forma vientos que irrumpen en la vida de la tierra, como si la interioridad de la tierra se convirtiera en los pulmones por los que respira. En cuanto al fuego, se considera la manifestación de una fuerza mágico-religiosa que no pertenecía a este mundo; en la alquimia este elemento se concibe como el medio por el cual se pueden hacer cosas de forma mucho más rápida que en los procesos naturales:

⁶⁷ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 16.

El primer alfarero que consiguió gracias a las brasas endurecer considerablemente las «formas» que había dado a la arcilla debió sentir la embriaguez del demiurgo: acababa de descubrir un agente de transmutación. Lo que el calor «natural» –el del sol o el del «vientre» de la Tierra– hacía madurar lentamente, lo hacía el fuego en un tiempo insospechado.⁶⁸

La tierra también está relacionada con los útiles, las materias duras y las materias blandas. Lo duro y lo pesado convive con lo sutil. La imagen de la pasta procede de la mezcla entre la tierra y el agua; con ella tienen que ver valores de la mística, la antropología y la filosofía. La pasta es maleable y con ella el hombre se puede crear a sí mismo.

En lo que se refiere a las ensoñaciones del reposo, el elemento tierra se convierte en el lugar originario de las imágenes de la intimidad; la imaginación emprende un movimiento hacia la profundidad de la intimidad de las cosas. Así, por ejemplo, en los viajes imaginarios al interior de las cosas y de los seres cabe estudiar las resonancias imaginarias del complejo de Jonás; un personaje puede habitar una ballena o una nuez, o puede ocupar todo el espacio de la habitación, éstas son las funciones de la imaginación, ella trasgrede las dimensiones de las cosas (miniaturas o grandezas) haciendo una dialéctica no sólo entre lo grande y lo pequeño, sino entre el dentro y el fuera, la intimidad y la exterioridad. «Todo soñador que lo desee podrá ir, en forma de miniatura, a habitar la manzana. Se puede enunciar como un postulado de la imaginación: las cosas soñadas no conservan nunca sus dimensiones, no se estabilizan en ninguna dimensión».⁶⁹ La imaginación va y habita los mundos posibles que hay en cada cosa; no da formas, sino que las trasciende y desarrolla en imágenes los valores de intimidad. Las imágenes de la tierra toman su forma en las cavernas,

⁶⁸ Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 2001, p. 73.

⁶⁹ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 26.

grutas y laberintos, en los árboles, los cristales y las piedras. La imaginación simboliza estas imágenes en seres enraizados y no enraizados. Pero, para nosotros, lo que más nos interesa es lo relacionado con la intimidad y el reposo. La casa es precisamente la imagen privilegiada —imagen dinámica, por supuesto— de recogimiento en la calidez de lo interior.

2. LA IMAGEN DE LA CASA Y LOS VALORES DE LA INTIMIDAD

2.1. Introducción

En *La poética del espacio*, Bachelard examina las imágenes denominadas del *espacio feliz*. Con el estudio de éstas Bachelard quiere determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios amados y que por ello se defienden de las fuerzas adversas. Al análisis de estas imágenes del *espacio feliz* lo llama *topofilia*, palabra formada del vocablo *topos* que significa lugar y *filia* amor o afecto, es decir, el afecto o amor a los lugares, y sobre los valores que se adhieren a las imágenes que los hacen ser lugares amados. Un valor dominante de estos espacios es el valor de protección, pero a partir de éste se vinculan otros valores que pueden llegar a ser dominantes.

Los espacios amados son vividos y no se puede pensar en ellos como espacios indiferentes, sujetos a la dura geometría y medida; no son espacios vistos como abstracciones dadas sino que se viven a cada instante en sus diferentes parcialidades. Los espacios amados se caracterizan por ser espacios próximos y familiares, además de ser espacios vitales, muy al contrario de los espacios uniformes y asépticos de la ciencia que no guardan ninguna relación con la percepción de las cosas en medio de las que vivimos o nos desplazamos. El origen de las imágenes de los espacios amados no es el de la objetividad física sino que proviene de lo íntimo y afectivo. En este sentido, los espacios vividos son conformados, porque son imaginados.

Las imágenes del *espacio feliz* son abordadas en su carácter ontológico, porque son creadoras de *ser*. Estos espacios atraen porque concentran *ser* en el interior de los límites protegidos. Interior y límite presentan un dinamismo que se muestra entre el exterior y la intimidad. El juego que se establece entre ambos no es equilibrado en el ámbito de las imágenes de estos espacios, porque en ellos se encuentra el centro, guía y *ser* a partir del cual se determina el límite hacia el exterior.

En contraposición con los espacios amados, están los espacios del odio y del combate, donde la hostilidad se encuentra en todas partes. En *La poética del espacio* estos espacios están apenas pensados; se trata más bien del estudio de los espacios que atraen. Aunque para nuestro autor, en lo que respecta a las imágenes, piensa que atraer y rechazar no dan experiencias contrarias; los contrarios sólo son los términos. Esto significa que las imágenes no son ideas definitivas sino que la imaginación “imagina” siempre enriqueciendo nuevas imágenes. Lo que se va a investigar son estas riquezas de ser imaginado, enlazadas con experiencias que conforman el *espacio feliz*.

La investigación de estos espacios tiene como punto clave el problema de la poética de la casa y la exploración de las imágenes de la intimidad. Para acercarse al tema, Bachelard plantea varias preguntas: ¿Cómo unas cámaras secretas, cámaras desaparecidas, se constituyen en moradas para un pasado inolvidable? ¿Dónde y cómo encuentran el reposo las situaciones privilegiadas? ¿De qué manera los refugios efímeros y los albergues ocasionales reciben a veces, en nuestros ensueños íntimos, valores que no tiene ninguna base objetiva? En la imagen de la *casa* Bachelard encuentra el verdadero principio de integración psicológica. Para el análisis de esta integración toma como herramientas la psicología descriptiva, la psicología de las profundidades, el psicoanálisis, la fenomenología, y las imágenes de la *casa*. A todo esto Bachelard lo llama topoanálisis. Se trata pues del estudio del alma humana en sus

profundidades; nuestro autor reconoce la complejidad a la que se enfrenta el psicólogo ante este tema. Su mayor referente será C. G. Jung, psicólogo y psiquiatra suizo, cuya obra sigue atentamente e influye en la suya, sobre todo en lo relativo a las imágenes del inconsciente profundo llamadas arquetipos. En particular, Bachelard se sirve de la comparación que hace Jung en sus *Ensayos de psicología analítica* entre la casa y el alma. Jung describe un edificio en el cual el piso superior fue construido en el siglo XIX; la planta baja, en el siglo XVI, y ambas fueron levantadas sobre una torre del siglo II. En el sótano se descubre que los cimientos son romanos y debajo de ellos está una gruta cubierta, en su superficie, por herramientas de sílex; y, en la capa más profunda, restos de fauna glacial. Para Jung ésta es la estructura del alma. Como se puede ver, se trata de la representación del alma a través de la historia del pensamiento; aunque es una comparación insuficiente para Bachelard, tiene sentido y cabe sacarle provecho como instrumento de análisis para el alma humana y los valores de intimidad.

A través de la propuesta de Jung, Bachelard descubre que no solamente nuestros recuerdos están alojados en nuestra alma sino nuestros olvidos y con éstos el inconsciente. En este sentido la casa comparada con el alma se convierte en una morada. Siguiendo con esta comparación, Bachelard piensa que al acordarnos de la «casa», de los «cuartos», aprendemos a «morar» en nosotros mismos. Y es aquí donde ve que las imágenes de la *casa* van en dos direcciones: «Están en nosotros tanto como nosotros estamos en ellas».⁷⁰

Así como plantea la *casa* del hombre, Bachelard también encuentra imágenes sobre la *casa* de las cosas: los armarios, los cajones y los cofres. Lo que persigue con el estudio de estas imágenes es una especie de estética de lo oculto. Él la llama “la fenomenología de lo oculto”, que muestra los escondites donde el hombre encierra y

⁷⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 30.

guarda sus secretos bajo llave. Las imágenes de intimidad están adheridas a los armarios, los cajones y los cofres, precisamente los lugares donde se guardan cosas ocultas o secretos. Nuestra vida íntima no tendría un modelo definido sin esos «objetos»; órganos de la vida psicológica secreta. «El espacio interior del armario es un *espacio de intimidad*, un espacio que no se abre a cualquiera».⁷¹ Así como el alma no se confía, la llave del armario no está en la puerta. En el armario, de espacio interior profundo, reside un centro de orden que resguarda a la *casa* del desorden. En este sentido, un cajón vacío es inimaginable, sobre todo para una postura como la de Bachelard, en la que se tiene que describir lo que se imagina antes de lo que se conoce; en el reino del imaginario, los armarios están llenos.

En el análisis de las imágenes de los nidos y las conchas también se muestra un valor de intimidad; se trata del sentimiento de bienestar dado por el refugio. El ser que se siente refugiado se estrecha contra sí mismo, se retira y se esconde. Las imágenes de los nidos y las conchas como refugios de seres vertebrados e invertebrados muestran acoplamiento singular, inmediato y consustancial. A partir de aquí, Bachelard puede establecer también el acoplamiento del hombre a su *casa* estableciendo una identidad. Las imágenes de estos refugios nos sitúan en el origen de una confianza en el mundo, como imágenes primordiales, ilustran la función de habitar. Lo que muestra Bachelard es que en cuanto la vida, se instala se protege y se oculta, se repliega sobre sí misma.

En la fenomenología del verbo habitar, como lo llama Bachelard, existen imágenes del agazapamiento: sólo habita con intensidad quien ha sabido agazaparse. El rincón de una casa evoca el agazaparnos sobre nosotros mismos y supone para la imaginación, a la vez, soledad y también el cimiento de una *casa*. El retiro del alma tiene la figura de refugio para el filósofo. El rincón asegura un primer valor del ser: la

⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

inmovilidad. Es el lugar próximo a mi inmovilidad, pero para Bachelard no sólo es esto sino que es mitad muros y mitad puerta. Es lo que más adelante explicará como la dialéctica de lo de dentro y lo de fuera.

En *La poética del espacio* Bachelard analiza también la dialéctica de lo grande y lo pequeño bajo los signos de la Miniatura y de la Inmensidad, y advierte, como siempre, que no deben ser tomadas en su objetividad, porque se trata de explorar los dos polos de una proyección de imágenes. Desde los valores de intimidad de la *casa*, estos polos son tratados desde una participación íntima en el movimiento de la imagen. Lo que prueba nuestro autor es que la impresión de inmensidad está en nosotros, es decir, que no está ligada a un objeto. Las imágenes de la miniatura y de la inmensidad estimulan valores profundos. La inmensidad interior es el movimiento del hombre inmóvil. La grandeza oculta es una profundidad del ser íntimo.

Después de analizar las imágenes indicadas, dando a cada una su valor ontológico, Bachelard puede plantear la dialéctica de lo abierto y lo cerrado, de lo de dentro y lo de fuera. Se piensa con lo de dentro y lo de fuera del ser y no ser. Se trata de una especie de metafísica profunda, tácita en una geometría de los espacios vividos. Para el filósofo francés el estudio del ser requiere seguir todos los circuitos ontológicos de las diversas experiencias de éste. Como si, encerrados en el ser, hubiera que salir de él. Y una vez salido del ser, volver a él. En el ser, todo es circuito, retorno, discurso; en otras palabras, siempre es movimiento existencial que se traduce en este dinamismo del adentro y del afuera, de lo abierto y de lo cerrado. Estas dos categorías son íntimas y fluyen a partir de un centro. «El ser es por turnos condensación que se dispersa

estallando y dispersión que refluye hacia un centro. Lo de fuera y lo de dentro son, los dos *íntimos*; están prontos a invertirse, a trocar su hostilidad». ⁷²

Cercana a esta dialéctica ontológica se encuentra una “fenomenología de lo redondo”, como la llama Bachelard; para abordarla debió partir de una intimidad de redondez, alejada de toda evidencia geométrica. La imagen de redondez, que encuentra en pensadores y poetas, no es una simple metáfora; lo que expone con ello es la actividad propia de la imaginación pura que critica el intelectualismo de la metáfora. Así lo vemos en la siguiente afirmación de Jaspers: «Toda existencia parece en sí redonda», ⁷³ en donde la imagen de redondez muestra una verdad del hombre íntimo: una verdad sin prueba.

En su estudio fenomenológico sobre lo redondo los datos son independientes de los conocimientos del mundo externo; son datos íntimos. Del exterior sólo puede recibir *ilustraciones* del mundo exterior. Esta redondez del ser se debe caracterizar desde su verdad íntima. Se trata de obtener su valor ontológico que sirva como instrumento para reconocer la primitividad de las imágenes del ser. En las imágenes de redondez se afirma nuestro ser íntimamente por dentro; con ellas se vive el movimiento de recogimiento sobre nosotros mismos y nos da una primera constitución. «Porque vivida desde adentro, sin exterioridad, la existencia sólo puede ser redonda». ⁷⁴

⁷² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 256.

⁷³ *Ibid.*, p. 271. *Apud.*, Jaspers, K., *Von der Wahrheit*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 273.

2.2. La verticalidad y el sentido de la casa

La *casa* es algo privilegiado para los valores de intimidad del espacio interior. Todas las imágenes de la *casa* que expresan valores particulares deben integrarse en un valor fundamental. La *casa* nos da imágenes dispersas y un cuerpo de imágenes al mismo tiempo. Bachelard demuestra que la imaginación aumenta los valores de la realidad a través de los recuerdos de todas las *casas* que nos han alojado y de aquellas *casas* que soñamos habitar. De aquí se desprende una esencia íntima y concreta que muestra el valor ontológico de las imágenes de intimidad protegida; por ello, no se puede considerar a la *casa* como un objeto; no se trata de describir o analizar unas casas. La *casa* arquetípica rebasa la descripción y la subjetividad; para estudiarla hay que llegar a las virtudes primeras donde se muestra una esencial función de habitar. «Al contrario, es preciso rebasar los problemas de la descripción –sea ésta objetiva o subjetiva, es decir, que narre hechos o impresiones– para llegar a los valores y virtudes primeras, aquellas donde se revela una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera de habitar».⁷⁵

El fenomenólogo busca captar la raíz de la felicidad inmediata, segura y central; raíz que generalmente encontramos en el gesto de agazaparnos en algún lugar. «En toda vivienda, incluso en el castillo, el encontrar la concha inicial, es la tarea ineludible del fenomenólogo».⁷⁶ La forma en que, para Bachelard, se encuentra el origen de nuestra adhesión a la función primera de habitar se encuentra en analizar cómo habitamos nuestro espacio vital, cómo nos enraizamos en la *casa*. Querer mostrar los valores de intimidad de la *casa*, de nuestra *casa*, es querer determinar la realidad profunda de los matices de nuestro apego al espacio más originario. Para ello, primero hay que conocer

⁷⁵ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 34.

⁷⁶ *Idem*.

la *casa*, el albergue, antes que el universo o el horizonte. Para nuestro autor, la *casa* es nuestro «rincón del mundo», nuestro primer universo. Desde su aspecto íntimo la *casa* más humilde contiene realmente una calidad primitiva (imagen inicial y originaria) que pertenece tanto a los ricos como a pobres.

Las imágenes de la *casa* que se estudian fenomenológicamente mostrarán los valores del espacio habitado; ese espacio que no soy yo pero que me protege o, en otras palabras, el no-yo que protege al yo. La imaginación trabaja en este sentido cuando el ser ha encontrado albergue, desde aquí el espacio habitado es este refugio: «todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa».⁷⁷ Dicho de otra manera, donde se observa con mayor claridad los valores de intimidad es en el momento en que el ser ha encontrado refugio, cuando ha encontrado su *casa*. El ser que se refugia sensibiliza los límites de su *casa* y la vive en su realidad y en su virtualidad, con el pensamiento y los sueños. La imagen de la *casa* al igual que la imagen de la tierra, como veremos más adelante, lleva consigo una profundidad que nos habla de ese arraigo, de ese primer estar en la vida; valores de intimidad y arraigo sin los cuales no podría haber mundo.

A partir de aquí, todos los albergues, todas las habitaciones tienen valores de onirismo constantes. En este momento no se vive la *casa* en su positividad sino que se reconocen sus beneficios. Para Bachelard los verdaderos bienestares tienen un pasado; todo un pasado viene a vivir en la *casa*. La *casa*, como el fuego y como el agua, — imágenes primigenias—, despertarán las ensoñaciones⁷⁸ de la síntesis de lo inmemorial y del recuerdo. En este ámbito, la memoria y la imaginación no se separan, ambas trabajan en la profundización; ambas forman una comunidad del recuerdo en el orden de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁸ La ensoñación permite la articulación creativa y es conocimiento de nosotros mismos.

los valores. Cuando los recuerdos de las antiguas casas vuelven a la nueva casa regresamos a la infancia inmóvil. Al revivir los recuerdos de protección nos reconfortamos. Para el filósofo francés los recuerdos del mundo exterior no tendrán la misma tonalidad que los recuerdos de la *casa*.

El beneficio más bello de la *casa* es su albergar el ensueño: protege al soñar y nos permite hacerlo en paz. Los valores que marcan al hombre en su profundidad vienen del ensueño. Los recuerdos de las viejas casas se reviven como ensueños, por lo que las *casas* del pasado son imperecederas. Para nuestro autor, el ensueño goza directamente de su ser. A partir de aquí debe mostrar que la *casa* es uno de los mayores poderes de unificación para los recuerdos, los sueños y los pensamientos de los hombres: «La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad».⁷⁹ Sin esta continuidad dada por la integración del ensueño el hombre sería un ser disperso. La imagen primera o arquetipo de la *casa* es cosmos, literalmente es un orden, una continuidad y un referente.

La *casa* también sostiene al hombre frente a las adversidades de la vida y de la naturaleza y es al mismo tiempo el primer mundo del ser humano, es decir, antes de ser arrojado al mundo, el hombre es puesto en una cuna, en una *casa*, en un estar bien envuelto de un calor que acoge su ser. A este gran valor se regresa en el ensueño, en la *casa* natal. La vida empieza bien encerrada, protegida, en el seno de una *casa*, con este valor.

La condición originaria del hombre no es un ser «lanzado al mundo» (*Geworfenheit*) como lo afirma Martin Heidegger. Esta metafísica es de segundo orden, porque salta por encima del hecho de que el ser es el ser-bien, en el que el hombre es

⁷⁹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 37.

confiado en un estar bien. Para el filósofo francés, las experiencias en que el ser es lanzado fuera remiten al hecho de no estar acogido. Tanto la metafísica del consciente como la del inconsciente conforman una metafísica completa que debe dejar dentro la primacía de los valores. «El ser reina en una especie de paraíso terrestre de la materia, fundido en la dulzura de una materia adecuada. Parece que en ese paraíso material, el ser está impregnado de una sustancia que lo nutre, está colmado de todos los bienes esenciales».⁸⁰

En el ensueño de la casa natal se participa de este calor primero. En este ambiente es donde la protección aparece; y en esto consiste la plenitud del ser de la *casa*; y los ensueños nos devuelven a ella.

Todos los recuerdos están instalados en la *casa* y el hecho de que la casa tenga sótano y buhardilla, rincones, escaleras y corredores, permite que los recuerdos encuentren refugio en lugares específicos; a ellos volvemos una y otra vez. A partir de aquí, Bachelard encuentra necesario realizar un topoanálisis poniendo atención en aquellos lugares donde se localizan los recuerdos en la *casa* compleja. Se trata de un estudio psicológico sistemático de las posiciones de la vida íntima. Para nuestro autor nos conocemos en una serie de fijaciones en espacios de estabilidad de ser; de un ser que no quiere transcurrir.

Se trata de psicoanalizar nuestro inconsciente agazapado en moradas primitivas y para ello es necesario que *desocialicemos* nuestros grandes recuerdos, de modo que podamos llegar al plano de los ensueños que teníamos en los espacios de nuestras soledades. Estos espacios donde se sufre, se goza y se desea son imborrables. El ser sabe que esos espacios de su soledad lo constituyen y tienen el valor de una concha. La

⁸⁰ *Idem.*

imagen de la concha es importante para Bachelard, de modo que lo que intenta en su topografía es mostrar la concha inicial constitutiva de la *casa*.

En este tipo de espacios, el topografía se hace preguntas sobre si era caliente el rincón, si era grande o si tenía muchos objetos la buhardilla; aquí el espacio lo es todo, nos revela nuestro ser. El espacio consiste en traer de nuevo a la memoria los recuerdos, las habitaciones, las *casas* recordadas de nuestra infancia donde podemos regresar y sentir nuestro primer bien; siendo posible pensarlas sólo sobre la línea de un tiempo abstracto privado de todo espesor, porque no se pueden revivir las duraciones abolidas. Es por el espacio y en el espacio donde encontramos huellas de aquellos gestos dominantes e innatos que se encuentran en el hombre y que lo llevan a una manera determinada de habitar la *casa*: «es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias».⁸¹ El inconsciente habita en estos espacios. Localizar un recuerdo en el tiempo es tarea del biógrafo pero la hermenéutica es una tarea más profunda, porque gracias a ella se deben determinar los centros del destino, se debe quitar a la historia el hilo temporal que une un momento con otro. Para nuestro conocimiento de la intimidad es primordial determinar dónde se localiza ésta en los espacios.

Dentro del topografía, se observa que el inconsciente además de estar bien albergado está felizmente instalado; está en el espacio de gozo. Bachelard se refiere a un inconsciente normal y a un inconsciente desahuciado y brutal. Un inconsciente normal sabe estar a gusto en todas partes y un inconsciente desahuciado es ayudado por el psicoanálisis: pide al ser que viva en el exterior, fuera de los refugios del inconsciente, que salga de sí. Esta acción es saludable, porque también es necesario darle un lugar en

⁸¹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 39.

el exterior al ser de dentro. Para la tarea del topoanálisis será preciso estudiar todos los espacios que nos llaman fuera de nosotros.

El ser está llamado a vivir en el exterior, fuera de *casa*, para entrar en la incertidumbre de la vida, para salir de sí. En el hombre también es inherente el andar y salir, seguir el camino, símbolo de una vida activa y variada. Todo espacio ciertamente llama a la acción, pero antes de la acción, afirmará Bachelard, la imaginación siega y labra. Así, vamos viendo cómo, apoyados de la imaginación creadora, se deducen todas las actividades del mundo interior y del exterior; pues el psiquismo humano se formula de manera primera y originaria en imágenes. El estudio de los espacios íntimos y de reposo es donde Bachelard se centra y donde domina el aspecto psíquico, pero sabe que los ensueños del camino, del hombre que anda, como él lo llama, forman parte de nuestro ser.

La *casa* y sus habitaciones deben ser evaluados a partir de los espacios de intimidad determinados por una atracción. El topoanálisis de estos espacios tiene la marca de una topofilia. Las verdaderas *casas* del recuerdo se resisten a cualquier descripción; describir las *casas* sería lo mismo que enseñarlas, y la *casa* primera debe conservar su penumbra. «Sólo debo decir de la casa de mi infancia lo necesario para ponerme yo mismo en situación onírica, para situarme en el umbral de un ensueño donde voy a *descansar* en mi pasado». ⁸² Es así como al onirismo se le orienta, no se le realiza. Lo único que se comunica a los otros es una *orientación* hacia el secreto ⁸³ y éste nunca es una objetividad total. La intimidad ama el secreto, el secreto de los recuerdos invisibles impregnados en sus muros. En la intimidad el habitar se enriquece porque

⁸² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 43.

⁸³ «el misterio y el secreto son, más bien, algo que le afecta a uno, que le implica, respecto a lo cual se encuentra uno comprometido. [...] El secreto no está sólo en lo otro, también está en uno mismo, en lo profundo de uno mismo, en la inmensidad íntima». Esquirol, J. M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 148-149.

contiene la pasión, la espera, el dolor, la alegría, la salud y la enfermedad; los pasados y los futuros. Una *casa* lograda habla de la plenitud y alegría del habitar.

Para Bachelard no serviría dar el plano del cuarto que fue realmente *nuestro cuarto*. Describir la habitación en el fondo de un granero o decir que desde la ventana se veía la colina, no dice nada en sentido existencial. «Yo solo, en mis recuerdos de otro siglo, puedo abrir la alacena profunda que conserva todavía, para mí solo, el olor de las uvas que se secan sobre el zarzo».⁸⁴ Pero sí que se pueden evocar los valores de intimidad cuando el cuarto se convierte en el umbral de onirismo para los otros; lo que sucede en el momento en que los ojos del lector (cuando se trata de una obra poética o literaria) se alejan del libro. Los valores de intimidad son tan absorbentes que el lector no lee ya nuestro cuarto, sino que vuelve a ver el suyo, afirmará Bachelard. Es una de las funciones del poeta, porque él despierta en nosotros la *cosmicidad*⁸⁵ de la infancia. «La remisión a la infancia hace posible la comunicabilidad de la imagen poética, porque la infancia del poeta es la infancia universal».⁸⁶ A partir de aquí, la *casa* del recuerdo se vuelve psicológicamente compleja. Los refugios de soledad se relacionan con el cuarto, la sala, etc.; los valores de intimidad se dispersan en ella y padecen dialécticas.

Además de los recuerdos la *casa* natal, está inscrita en nosotros en gestos cotidianos que nos delatan; a través de estos gestos el ser de la *casa* se despliega: «Empujaríamos con el mismo gasto la puerta que rechina, iríamos sin luz hasta la

⁸⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 44.

⁸⁵ «Precisamente el significado del vocablo *cosmos* es «orden», y se dice del universo en tanto que éste presenta una magnífica ordenación, consistente en que los centenares de puntos luminosos describan, con movimiento uniforme, trayectorias circulares. Así pues, *cósmico* es equivalente o muy cercano a armonioso, ordenado, equilibrado, ajustado, etcétera, y tiene una utilización como adjetivo (se atribuye a cosas y a situaciones), para pasar a sustantivo cuando queda asignado al universo precisamente debido a su tan singular armoniosa y ordenada apariencia» Esquirol, J. M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, cit., p.134.

⁸⁶ Puellas, Romero, L., *La estética de Gaston Bachelard. Una filosofía de la imaginación creadora*, Madrid, Verbum, 2002, p. 172.

guardilla lejana. El menor de los picaportes quedó en nuestras manos».⁸⁷ Los gestos primeros son súbitamente vivos, siempre perfectos, cada vez que entramos en la antigua casa, por muchos años que hayan pasado, estos siguen vivos. Somos, como afirma Bachelard, el diagrama de las funciones de habitar de la *casa* natal. Estas funciones se ven en nosotros a manera de esquema, en donde todas las *casas* sucesivas de nuestra vida se convierten en variaciones de este habitar. La palabra hábito queda corta para expresar este vínculo originario de la *casa* con nosotros mismos: «La palabra hábito es una palabra demasiado gastada para expresar ese enlace apasionado de nuestro cuerpo que no olvida la casa inolvidable».⁸⁸ Este ámbito de los recuerdos puede ser estudiado por la psicología normal, pero los recuerdos menos marcados son los recuerdos de los sueños que sólo la meditación poética puede ayudar a recobrar de nuevo. En este sentido la *casa* natal es más que un cuerpo de morada para el filósofo; es un cuerpo de sueño.

Existe para cada uno de nosotros una *casa* del recuerdo-sueño, perdida en un pasado verdadero. Estamos aquí en una unidad de la imagen y el recuerdo, en la funcionalidad mixta de la imaginación y el recuerdo; alrededor del cual giran las interpretaciones mutuas del sueño por el pensamiento y del pensamiento por el sueño. La positividad de la geografía psicológica no puede servir para determinar el ser verdadero de nuestra infancia. En este sentido, la infancia será más grande que la realidad. Para comprobar el apego a la *casa* natal, el sueño se muestra más fuerte que el pensamiento, es decir, son las fuerzas del inconsciente quienes fijan los recuerdos de infancia. Es por ello que es en el nivel del ensueño y no el de los hechos donde la

⁸⁷ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 45.

⁸⁸ *Idem*.

infancia sigue viva en nosotros. «Habitar oníricamente la casa natal, es más que habitarla por el recuerdo, es vivir en la casa desaparecida como lo habíamos soñado».⁸⁹

Es en la infancia donde encontramos esta experiencia de gozo de nuestra primera morada. En la vida adulta el hombre se ve despojado de estos primeros bienes. «¿Qué pueden valer esas casas de la calle cuando se evoca la casa natal, la casa de intimidad absoluta, la casa en la que se ha adquirido el sentido de la intimidad?».⁹⁰ Evidentemente esta *casa* ya no la habitamos y sin embargo es más que un recuerdo. Es una *casa* de sueños, nuestra *casa* onírica. Los valores de nuestra intimidad se ven claramente en el análisis que hace Bachelard de la *casa* natal y la *casa* onírica⁹¹, éstas no se contraponen, al contrario, sus valores se alimentan de forma recíproca.

Ahora bien, la *casa* da razones a los hombres de *estabilidad*. Para mostrar esto Bachelard toma en cuenta dos puntos principales. Primero, la *casa* es imaginada como ser vertical, porque se eleva en el sentido de que somos llamados a nuestra consciencia vertical. Segundo, es imaginada como un ser concentrado, y aquí la llamada es hacia una conciencia de centralidad. No hay que perder de vista que Bachelard busca, de alguna manera, hacer un toponálisis que nos lleve a espacios íntimos y sus principales valores que se identifican con la imagen originaria de la *casa* en comparación con el alma, el *yo*, la conciencia y el inconsciente.

El que la *casa* se imagine como ser vertical y como ser concentrado, tiene que ver con el hecho de re-imaginarnos nuestra realidad, referida a aquellos gestos que determinan nuestra situación desde el nacimiento. Para explicar estas dos características del ser de la *casa* nos remitimos a estos primeros gestos determinantes en el desarrollo de la vida humana a un nivel concreto.

⁸⁹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 47.

⁹⁰ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 113.

⁹¹ En el siguiente capítulo se estudiará más detenidamente esta comparación.

El primer gesto dominante de los hombres es su *posición*; un lugar del cual se producen los demás reflejos, esta idea consiste en establecerse en algún lugar para que de ahí se produzca el movimiento. El movimiento siguiente en el hombre es la verticalidad; el cuerpo del niño se alza verticalmente, aspecto físico que permite ver mejor las cosas que le rodean. Si ponemos atención en la posición en que nos encontramos podemos darnos cuenta de que siempre estamos sobre un suelo, en la tierra, con techo o con cielo encima de nosotros, pero siempre en la tierra que no se mueve, que para nosotros siempre es estable, plana y sobre la que podemos caminar; éste es nuestro punto de partida. La *casa* al igual que la imagen de la tierra, es morada o refugio del yo, del alma; tiene el valor de estabilidad porque, si se puede decir así, la *casa* y la tierra hacen el suelo estable; visto así, ambas son el punto de partida para un devenir en constante intencionalidad de desarrollo: «siempre está en mi poder caminar y seguir caminando sobre el suelo de la Tierra, que es mi suelo, y experimentar el ser «corpóreo» del suelo de una forma que en cierto modo es cada vez más plena».⁹² Hay que tener presente que lo que deviene en este desarrollo de la vida es el mismo hombre, porque su ser es devenir y esto vale tanto para el hombre en un plano individual como para la vida en comunidad.

En Bachelard la *casa* está en primer lugar bajo el signo de la tierra, y su valor radica en poder tener raíces, estabilidad: «El sentido de “lo terrestre” se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí»,⁹³ esta situación es posible porque todo ocurre en torno a mí. En su carácter más físico ocurre alrededor de mi cuerpo, pero a su vez, el cuerpo tiene su centro entorno al cual todo aparece, es decir, el alma, que se encuentra en el interior del cuerpo, del mundo y la tierra. Este es el segundo aspecto que nuestro autor aborda sobre la *casa*, caracterizado por una conciencia llamada a la centralidad.

⁹² Husserl, E., *La tierra no se mueve*, Madrid, Complutense, 2006, p. 23.

⁹³ *Ibid.*, p. 41.

De tal manera, la *casa* está íntimamente ligada con la noción de tierra y cargada de múltiples sentidos relacionados con ella, tal y como veremos más adelante.

El lugar del hombre tiene que ver con una forma de estar, pero este estar no es cualquier forma de estar. El significado de la experiencia de estar en *casa* radica en ser condición, donde el hombre mismo se fija como hombre. La noción de *casa* le da (al hombre) su lugar de ser en el mundo, donde él mismo proyecta su deseo de sentirse en *casa*.

Desde aquí la *casa* no es, en un primer momento, algo físico, sino fundamentalmente algo simbólico; sólo en esa medida tiene algún valor su materialidad. Así, la noción de centro se presenta como algo propio en la existencia humana, porque el hombre tiende a construir y apropiarse simbólicamente de un centro que es él mismo para proyectar su relación con el mundo; el hombre es en y desde un lugar, es la *casa*, caracterizada por sus valores de intimidad, un centro y una manera de sentirse en el mundo, ya sea como apropiación, en tanto identificación, en el momento en que define su *casa* afirmándose, o bien como instalación desde la cual proyecta su querer estar en *casa*.

La *casa* es imaginada como un ser concentrado y se puede reconocer su carácter psicológicamente concreto. Para entender el ser concentrado que es la *casa* en referencia con el ser del hombre, proponemos un ejemplo bien concreto de las primeras experiencias de situación del hombre. Pensemos en un niño que desarrolla gradualmente la capacidad de apropiarse del espacio. En un principio era incapaz de diferenciar su propio cuerpo del entorno, pero gradualmente inicia el dominio de sus músculos y en su relación con un tambor; éste le confirmará que el sonido emitido es resultado de sus acciones. Quizás podamos pensar que una de sus primeras experiencias del espacio

consistirá en colocar las palmas de sus manos frente a su rostro constituyendo un muro entre él y su entorno, o al levantar la sábana y cubrir con ella su cabeza. El desplazamiento mediante el gateo y después el poder caminar extenderán primero la comprensión y por último el dominio sobre el espacio. Sin una estructuración del espacio a partir de la conciencia de qué se es centro, tal dominio será imposible, porque las coordenadas se establecerán a partir de sí mismo; arriba y abajo, delante y detrás, izquierda y derecha. Paralelamente a esto, encontramos orientaciones esenciales y necesarias para el planteamiento de nuestro tema como es el aquí y el ahora, el dentro y el fuera, el antes y el después; cualidades de las que parte el espacio desde un punto de vista fenomenológico.

Volviendo al carácter de la *casa* en su verticalidad y en su «posición», ésta es asegurada por una polaridad, expresada por el sótano y la buhardilla. Las dos polaridades como imágenes abren ejes diferentes para la fenomenología de la imaginación; a partir de estas dos polaridades se analiza el alma o el sí mismo. El tejado muestra enseguida su razón de ser, a saber, protege al hombre que teme a las inclemencias meteorológicas⁹⁴. Para Bachelard son los pensamientos claros nuestros mejores instrumentos (la razón), pues nos permiten protegernos del entorno más hostil. En este sentido, la función de la *casa* es hacer resistencia, ser el lugar de estancia donde podemos mantenernos contra el enemigo, creándole resistencia. El tejado en su dimensión simbólica es el lugar donde todos los pensamientos son claros. En el desván es donde se ve al desnudo la sólida geometría, es decir, la fuerte estructura de las vigas y en el sótano se encuentra el *ser oscuro* o misterioso de la *casa*, el ser que participa de los poderes subterráneos, como dirá nuestro autor. Éste es difícil de ver con claridad,

⁹⁴ En este sentido hacer *casa* es hacer técnica. La técnica facilita a las sociedades humanas una estrategia con la cual afrontar la hostilidad de la naturaleza a través del dominio de lo instrumental.

pero Bachelard intenta explicarlo analizando sus ventajas. Para él, esto es lo que constituye la irracionalidad de lo profundo.

La función de habitar se convierte en réplica de la función de construir en la polaridad vertical de la *casa*. Los pisos altos y el desván son construidos por el hombre, en ellos estamos en la zona racional de los proyectos intelectuales. El sótano está construido para hacer activa la profundidad, es el lugar del habitante apasionado, del inconsciente. Las imágenes del sótano y el desván sirven para analizar los miedos que habitan la *casa* o el alma humana. La imagen de la que parte Bachelard es clara: «La conciencia se conduce ahí como un hombre que, oyendo un ruido sospechoso en el sótano, se precipita al desván para comprobar que allí no hay ladrones y que, por consiguiente, el ruido era pura imaginación. En realidad, ese hombre prudente no se atrevió a aventurarse en el sótano».⁹⁵ Éste es el «hombre prudente» de Jung que en lugar de enfrentarse con el sótano (el inconsciente) busca en la seguridad el desván, porque en éste los miedos se racionalizan con facilidad. En cambio, en el sótano si hay alguna racionalización nunca es definitiva. En el desván la experiencia del día puede siempre borrar los miedos de la noche. «En el sótano las tinieblas subsisten noche y día. Incluso con su palmatoria en la mano, el hombre ve en el sótano cómo danzan las sombras sobre el negro muro».⁹⁶

Se ha de comprender fenomenológicamente la imagen de Jung para darle un valor psicoanalítico. El fenomenólogo reavivará la especificidad de los miedos primitivos. Nuestra civilización, al poner luz en todas partes, sótano incluido, hace que ya no se baje a la luz de la vela, es decir, todo es analizado bajo las categorías racionales que reducen y explican; luz artificial cosificada por el hombre. Pero el inconsciente no

⁹⁵ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 49. Bachelard hace referencia a esta imagen explicativa de Jung que se encuentra en su libro *El hombre descubriendo su alma*.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 50.

se civiliza; él continúa tomando la vela para bajar al sótano. De tal manera que el fenomenólogo debe ir hasta el extremo de las imágenes y el psicoanalista no puede quedarse en la superficialidad.

La poética del espacio abre un panorama de lugares cubiertos por una experiencia personal que se manifiesta a través de la *casa*. Para Bachelard «con la imagen de la *casa* tenemos un verdadero principio de integración psicológica».⁹⁷ Estudiada desde los horizontes teóricos más diversos, pareciera que la imagen de la *casa* pudiera ser comparada análogamente con la topografía de nuestro ser íntimo. Ésta es la primera relación de unión con la *casa* antigua que sirve de instrumento de análisis del alma humana.

Como ya lo hemos visto, la *casa* habitada revela el dinamismo poético que es el lenguaje cargado de simbolismo, así como la situación de que en dos o tres pisos, la *casa* antigua puede volverse habitable. Poseer un sótano y una buhardilla significa poseer una fuente de exploración y configuración del imaginario. Bachelard coloca el eje originario de todas las imágenes de la habitación en la *verticalidad*, que es construida por niveles y con dos claras polaridades (arriba y abajo); éstas son equivalentes a la relación entre el cielo y la tierra, la seguridad y el miedo, la luz y la sombra. Esta *casa* con valor arquetípico, va más allá de todas las experiencias subjetivas.

«Con el sótano como raíz, con el nido en su techo, la casa oníricamente completa es uno de los esquemas verticales de la psicología humana».⁹⁸ La buhardilla es el espacio de subida, de resguardo y protección donde se recoge uno sobre sí mismo. En lo más alto, la mirada no se detiene en las apariencias de las formas y de las materias, sino que se abre a una percepción de unidad de ese todo que se encuentra vinculado;

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., pp. 122-123.

cada pedazo de espacio remite a los otros y obliga a la conciencia a colocarlos de cierta manera con el fin de dar forma a la buhardilla de la *casa*. Bachelard, en este punto, no está alejado del pensamiento de Heidegger, para quien la experiencia poética de las cosas comprende la vinculación de todo lo que se mantiene unido en lo visible y en lo invisible. En otras palabras, el espacio concentra a las cosas y los gestos en un mismo todo, acorde con la imagen de un cosmos en miniatura.

El estudio así planteado se arraiga en imágenes fuertes, primordiales o arquetípicas que pertenecen al psiquismo humano⁹⁹. Bachelard en sus estudios se moverá casi siempre en la profundidad, es decir, en el sótano (inconsciente) de la *casa*; en éste encontrará una totalidad por la profundidad misma. De tal forma, la verticalidad de la *casa* dice la verticalidad de lo humano. La torre para el filósofo francés tiene el valor de verticalidad, se eleva de las profundidades más terrestres y acuáticas hasta la morada de un alma que cree en el cielo. Esta *casa* es oníricamente completa.

La *casa* es una amplificación de los polos de la casa más modesta. Las escaleras de una *casa* marcan las diferencias entre los niveles de localización del ser. La escalera que va al sótano se *baja* siempre, pues es en el descenso lo que se conserva en los recuerdos y lo que caracteriza su onirismo. La escalera que lleva al cuarto se sube y se baja; ésta es una vía más trivial, es familiar. Por último, las escaleras del desván van más empinadas; son más toscas y siempre se han de subir. Hay que tomar en cuenta que todo lo que sube y se baja se vuelve a vivir dinámicamente.

A manera de antítesis, Bachelard reflexiona sobre las *casas* oníricamente incompletas; en estas casas los valores íntimos de la verticalidad y la cosmicidad han

⁹⁹ Las imágenes primordiales o arquetipos designan contenidos psíquicos no sometidos a una elaboración consciente. Carl Jung piensa con referencia a esta idea en la explicación del εἶδος platónico que alude a formas trascendentes eternas. Se refiere a contenidos psíquicos no sometidos aún a una elaboración consciente. Los mitos son representaciones psíquicas en las que se expone el propio ser del alma. Se puede consultar: Jung, C. G., *Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2009.

desaparecido y sobre todo en las grandes ciudades. Sus habitantes viven en cajas superpuestas idénticas, es decir, en una especie de lugar geométrico que ya no es ese espacio vivido al que hicimos referencia más arriba. Cosas como el número de la calle o la cifra del piso fijan la localización de nuestro cuarto, pero nuestra morada no tiene espacio entorno a ella ni verticalidad en sí. A estas casas les faltan los valores íntimos de verticalidad y cosmicidad. «Sobre el suelo las casas se fijan con el asfalto para no hundirse en la tierra».¹⁰⁰ Este tipo de *casa* no tiene raíces, lo que quiere decir que el hombre se ha vuelto un objeto más en el mundo, porque sólo se mueve en el ámbito de lo útil y mecánico, no hallándose en él ningún sentimiento de estabilidad, olvidando el suelo que le permite caminar en el devenir de la vida; olvidando que tiene una *casa* a la cual regresar.

En el transcurso de esta vida y en su habitar ya no se dejan huellas tras el gesto realizado sobre alguna cosa. La habitación o la *casa*, como afirma Illich, era siempre huella de vida. El verdadero *habitar en casa* crea espacios interiores; en el asfalto ya no se puede dejar ninguna marca. Ahora las *casas* son cocheras para los hombres «en que por las noches se amontona la mano de obra cerca de sus medios de transporte».¹⁰¹ Es en estos lugares donde la intimidad escapa, donde las relaciones de morada y de espacio se vuelven artificiales, como afirma nuestro autor. «Todo es máquina y la vida íntima huye por todas partes».¹⁰² Ahora todo es siempre un *estar fuera de sí*. Lo más grave de esta forma de vida consiste en que, esos lugares en donde no existe la vida activa y creadora de espacios, se consienten acríticamente, pues aceptamos ser confinados en *cuarteles* prefabricados como si fuesen la única y natural manera de estar en el mundo. De ahí

¹⁰⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 58. *Apud*. Picard, M., *La fuite devant Dieu*.

¹⁰¹ Illich, I., «La reivindicación de la casa», en *Revista Archipiélago*, núm. 34-35, pp. 47-48.

¹⁰² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 58.

nuestro interés en el estudio de la *casa*, porque donde la hay, también encontramos verdaderos espacios de relación, de vida o de sentidos de vida.

En las *casas* complejas hay que buscar centros de simplicidad. La forma de llevar a cabo esta búsqueda radica, como en las búsquedas anteriores, en describir más allá de las situaciones vividas las situaciones soñadas; más allá de los recuerdos positivos (materia para una psicología positiva), hay que abrir el ámbito de las imágenes primitivas, primeras y originarias; que son centros de fijación de los recuerdos que se quedan en la memoria.

Evocar estas imágenes primigenias consiste en poder soñar el refugio como una choza¹⁰³ o un nido, rincones donde quiere agazaparse como lo hace un animal en su guarida. De este modo se vive más allá de las imágenes humanas. Estas imágenes concentran la alegría de habitar. Para analizar el valor íntimo de refugio Bachelard toma una página literaria de Henri Bachelin, en donde se puede ver que, por la casa rústica, por la *casa* iluminada por la lámpara, la vida familiar ha encontrado seguridad y dicha. En el ensueño del niño que habita esta casa se acentúa su soledad hasta que él mismo imagina vivir en una choza perdida en el bosque. Además de puntualizar estos aspectos, el fenomenólogo encuentra las raíces de la función de habitar en el siguiente pasaje:

Eran horas en que se sentía con fuerza, lo juro, que estábamos como retirados de la aldea, de Francia y del mundo. Me complacía – guardaba para mí solo mis sensaciones - imaginar que vivíamos en medio de los bosques en una choza de carboneros, bien calentada; hubiera querido oír a los lobos afilando sus uñas en el granito incólume de

¹⁰³ En este capítulo se aborda la imagen de la «choza» desde el valor de intimidad del refugio. En el siguiente capítulo se abordará desde su valor de profundidad.

nuestro umbral. Nuestra casa era mi choza. Me veía en ella al abrigo del frío y del hambre. Si me estremecía un escalofrío era de bienestar.¹⁰⁴

El escritor describe el centro de la *casa* como un centro de fuerza en un círculo de protección mayor. Lleva hasta el fondo el sueño de choza esencialmente adherido a las *casas* primitivas. El centro está bajo el círculo de la luz que proyecta la lámpara. La choza es la raíz de la función de habitar.

Es así como la *casa*, acogedora y abierta, tiene su imagen central en la choza. En los himnos de Atharva-Veda se dice: «Por virtud de la extensión que hay entre cielo y tierra, tomo posesión, en tu nombre, de la casa que he aquí; del espacio que sirve de medida a la inmensidad indistinta, hago con él un vientre de inagotables tesoros para mí, y por su virtud, tomo posesión de la Choza...».¹⁰⁵ Así, se toma la posesión del universo tomando posesión de la *casa*.

No tiene más que elaborar un poco el espectáculo del cuarto familiar, escuchar, en el silencio de la velada, la estufa que ronca, mientras el cierzo asalta la casa, para saber que en el centro de ésta, bajo el círculo de la luz que proyecta la lámpara, vive en una casa redonda, en la choza primitiva.¹⁰⁶

La luz que proyecta la lámpara también atrae la imagen de la cabaña de un ermitaño. Esta imagen nos conduce a la extrema soledad. Se trata de una soledad centrada y representada por esa cabaña, que no recibe ninguna riqueza del mundo material; al contrario, es pobre. «Tiene (la cabaña) una feliz intensidad de pobreza. La cabaña del ermitaño es una gloria de la pobreza. De despojo en despojo, nos da acceso a lo absoluto del refugio».¹⁰⁷ Esta es una imagen grande para Bachelard, es decir, es

¹⁰⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., pp. 61, 62. *Apud.* Bachelin, H., *Le serviteur*, 6ª ed.

¹⁰⁵ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 137.

¹⁰⁶ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 62.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

aquella que tiene un fondo onírico insondable y sobre ese fondo cada uno de nosotros pone sus colores personales. Imágenes que nos devuelven *casas* del ser, donde se concentra una certidumbre de ser. «Parece que habitando tales imágenes, imágenes tan estabilizadoras, se volviera a empezar otra vida, una vida que sería nuestra, que nos pertenecería, en las profundidades del ser».¹⁰⁸

Otra de las imágenes que evoca la luz de la lámpara está relacionada con la imagen de la lámpara que vigila. Es una luz encerrada que sólo puede proyectar al exterior, por la luz de la *casa* lejana, la *casa* ve, vela y vigila. En este sentido la lámpara es el signo de la espera, de ahí que la luz de la *casa* se humanice y vea como un hombre. En la imagen de la choza y la luz que vela en la lejanía encontramos también la intimidad del refugio.

Estamos en nuestra casa, escondidos, miramos *hacia fuera*. La ventana en la casa del campo es un ojo abierto, una mirada sobre la llanura, sobre el cielo lejano, sobre el mundo *exterior* en un sentido profundamente filosófico. La casa le da al hombre que sueña *detrás* de su ventana, y no en su ventana, detrás de la pequeña ventana, detrás de la lumbrera de la buhardilla, el sentido de un *exterior* tanto más diferente del interior cuanto que es más grande la intimidad de su habitación.¹⁰⁹

En Levinas, la ventana es la que quita ambigüedad a la distancia, que a la vez aleja y aproxima; hace posible una mirada que domina, que contempla; hace presente la exterioridad y la guarda. Bachelard lo expresa de esta forma: «La lámpara en la ventana es el ojo de la casa. En el reino de la imaginación la lámpara no se enciende jamás fuera. Es una luz encerrada que sólo puede filtrarse al exterior».¹¹⁰ Así llama Bachelard a la visión de la *casa* iluminada. La ventana es el ojo de la *casa* tanto de día como de noche.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 64.

¹⁰⁹ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 134.

¹¹⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 65.

Realidad dada a la mirada pero con distancia que asegura al espectador en lo que contempla. La ventana representa el intelectualismo en el sentido en que desde la ventada hay una mirada que domina sin comprometerse, inicio de la teoría y el saber, es decir, de la representación.

La morada sigue estando, a su modo, abierta al elemento del cual se separa. A la distancia, de por sí ambigua, que a la vez aleja y aproxima, la ventana le quita esta ambigüedad para hacer posible una mirada que domina, una mirada de aquel que escapa a las miradas, la mirada que contempla.¹¹¹

Con la luz de la vela en el horizonte lejano y la choza, Bachelard indica y establece la condensación de intimidad de refugio bajo la forma más simplificada.

Después de haber visto que la *casa* y la habitación son diagramas de psicología que guían en el análisis de la intimidad, a continuación se explicarán los valores de protección y de resistencia de la *casa* contra las fuerzas amenazadoras; después se estudiará cómo Bachelard identifica la *casa* como todo un mundo.

2.3. La protección y la resistencia de la casa

Los valores de intimidad de la *casa* se relacionan con el hecho de tener que enfrentarse a los fenómenos de la naturaleza. Ésta es una no-casa, es decir, un no-yo si seguimos la analogía entre la *casa* y el alma humana; visto así, las contradicciones entre la *casa* y la no-*casa* se ordenan fácilmente.

¹¹¹ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p.174.

Bachelard encuentra en Baudelaire el sentimiento de aumento de valor de intimidad cuando una *casa* es atacada por el invierno. La imagen de la que parte es la siguiente: «“¿Una agradable habitación no hace más poético el invierno, y no aumenta el invierno la poesía de la habitación? El blanco cottage estaba edificado en el fondo de un *vallesito rodeado* de montañas *suficientemente altas*; estaba como *envuelto* en fajas de arbustos”».¹¹² Aquí nos situamos en los ensueños de reposo y nos adentramos en plena tranquilidad. Estamos en el centro de protección de la casa del valle donde, como lo subraya Bachelard, estamos «envueltos» nosotros también, por el invierno. Cuanto más frío, más cálida será la *casa*. Todos los valores se activan cuando hay contradicciones. En el reino de la imaginación el invierno así pensado aumenta el valor de habitación de la *casa*. «El invierno *evocado* es un refuerzo de la felicidad de habitar»¹¹³; en la imagen tomada de Baudelaire la *casa* no lucha, solo se está envuelto por ella.

Para analizar la imagen de una *casa* que lucha, Bachelard expone un ejemplo de la adhesión total al drama de la *casa* atacada por la tormenta. En esta ocasión el texto que toma es de Henri Bosco; en él incluso la *casa* descrita tiene nombre, se llama *La Redousse*. Frente a la tormenta descrita por Bosco la *casa* se transforma en el verdadero ser de la humanidad pura, es decir, el ser que se ha de defender sin tener que atacar. Así, *La Redousee* es la *resistencia* del hombre; ésta es valor humano de grandeza.

La casa luchaba bravamente. Primero se quejó; los peores vendavales la atacaron por todas partes a la vez, con un odio bien claro y tales rugidos de rabia que, por momentos, el miedo me daba escalofríos. Pero ella se mantuvo. Desde el comienzo de la tempestad unos vientos gruñones la tomaron con el tejado. Trataron de arrancarlo, de deslomarlo, de hacerlo pedazos, de aspirarlo, pero abombó la espalda y se adhirió a la vieja

¹¹² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 70. *Apud.* Baudelaire, *Paraísos artificiales*.

¹¹³ *Ibid.*, p. 72.

armazón. Entonces llegaron otros vientos y precipitándose a ras de suelo embistieron las paredes. Todo se conmovió bajo el impetuoso choque, pero la casa flexible, doblegándose, resistió a la bestia. Estaba indudablemente adherida a la tierra de la isla por raíces inquebrantables que daban a sus delgadas paredes de caña enlucida y tablas una fuerza sobrenatural. Por mucho que insultaran las puertas y las contraventanas, que se pronunciarían terribles amenazas, trompeteando en la chimenea, el ser ya humano, donde yo refugiaba mi cuerpo, no cedió ni un ápice a la tempestad.

La casa se estrechó contra mí como una loba, y por momentos sentía su aroma descender maternalmente hasta mi corazón. Aquella noche fue verdaderamente mi madre.¹¹⁴

Esta página expresa primordialmente la resistencia humana de la *casa* en el centro de la tempestad, y con ella nos da una actualidad protectora que no proviene de la nostalgia de infancia; la *casa* se ha convertido en fortaleza, y es que en el habitar en *casa* y en presenciar la tormenta se participa en el drama cósmico vivido por aquella. Lo que se deja ver en esta actualidad protectora es la *fragilidad* humana, la condición de poder ser heridos, de sufrir y de temer a causa de ella; del miedo que sentimos al estar fuera de *casa* y expuestos a la intemperie. Al mismo tiempo se muestra la sensación de pequeñez e inseguridad frente a la inmensidad del universo, pues nuestro sitio no está en el espacio exterior y, ciertamente, frente a estas tempestades furiosas la *casa* es pequeña y frágil¹¹⁵.

Así pues, Bachelard encuentra una comunidad de fuerza y una concentración de dos valores de resistencia. En esta *casa* se concentra el ser estrechándose contra su habitante; el refugio visto así se ha contraído, de este modo se vuelve más protector y

¹¹⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., pp. 76-77. Apud. Bosco, H., *Malicroix*.

¹¹⁵ Para profundizar sobre el sentido de la *fragilidad* a la que nos referimos, recomendamos: J. M. Esquirol en *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, cit., p. 129.

más fuerte exteriormente. Por la imaginación la *casa* se convierte en el centro mismo de la tormenta, en este sentido se debe superar las impresiones de consuelo que se experimentan en todo refugio; la *casa* aislada en el centro de la tormenta da lecciones de resistencia. Sobre la maternidad de la *casa* esbozada en este texto se hablará en el siguiente capítulo de la tesis referido a los valores de profundidad de la casa.

Frente a la hostilidad y las formas animales¹¹⁶ de la tempestad, los valores de resistencia y protección de la *casa* se reubican como valores humanos. La *casa* así mostrada exige al hombre un heroísmo cósmico, según el filósofo de la Champagne. Es un instrumento para afrontar el cosmos. En las metafísicas del «hombre lanzado al mundo» se hace el paralelismo con la *casa*, la *casa* es la lanzada a través del huracán. Pero, para Bachelard es a la inversa, la *casa* nos ayuda a decir: «seré un habitante del mundo a pesar del mundo».¹¹⁷ Una vez más, la *casa* aquí presentada es una *casa* vivida, es un espacio habitado que trasciende el espacio geométrico.

Como se ha visto, la *casa* es tema de topografía. Puede, sí, analizarse racionalmente, por su entidad geométrica, pero la transposición a lo humano se hace inmediatamente cuando se toma la casa como un espacio de intimidad y consuelo, es decir, cuando un espacio condensa y defiende la intimidad; es aquí donde abre todo onirismo aunque realidad y sueño no se resuelven definitivamente. Vivida la propia *casa* no pierde toda su objetividad. De ahí que sea necesario para el filósofo estudiar la geometría soñadora de las *casas* del pasado. «Debemos estudiar continuamente cómo la dulce materia de la intimidad vuelve a encontrar, por la casa, su forma, la forma que tenía cuando encerraba un calor primero».¹¹⁸ En el calor primero se habita la *casa*

¹¹⁶ «El escritor sabe por instinto que todas las agresiones, vengan del hombre o del mundo, son animales. Por muy sutil que sea una agresión del hombre, por muy indirecta, camuflada y construida, revela orígenes inexpiables» Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 76.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

esencial; ésta se habita con la gran seguridad de la *simplicidad*. La *casa* del pasado despierta el sentido de la *Choza* donde se revive la mirada a través de la ventana.

La casa crece y se extiende, para habitarla es necesario tener más elasticidad en el ensueño. Es al mismo tiempo celda y mundo porque se extiende hasta lo infinito, es decir, vivimos en ella la seguridad y la aventura por turnos. Hay una *casa* cósmica en potencia porque puede extenderse al infinito. A este tenor, la *casa* es un ser fuertemente terrestre¹¹⁹ pero al mismo tiempo evoca lo aéreo de un mundo celeste; en otras palabras, a la *casa* fuertemente enraizada, cimentada, le gusta tener una rama sensible al viento. Por lo que los espacios amados no quieren quedarse encerrados, se despliegan. «Si el creador escuchara al poeta, crearía la tortuga voladora que llevaría al cielo azul las grandes seguridades de la tierra».¹²⁰

El ensueño de la *casa* es invitación a nuestro pasado: «¡Con qué fuerza nos demuestran que las casas perdidas para siempre viven en nosotros! Insisten en nosotros para revivir, como si esperaran que les prestáramos un suplemento de ser. ¡Cuánto mejor habitaríamos la casa! ¡Cómo adquieren súbitamente nuestros viejos recuerdos una viva posibilidad de ser!»¹²¹

El ser de las *casas perdidas* se vuelve a construir a partir de la intimidad, en la dulzura y la imprecisión de la vida interior: «Parece que algo fluido reúne nuestros recuerdos»¹²²; este fluido es del pasado. Bachelard basa su noción de *casa* en estas *casas perdidas*, pertenecientes a la infancia, el primer espacio habitado, *la casa natal*. Aunque ya no vivimos en esa *casa*, la llevamos repartida y asimilada en toda nuestra alma y cuerpo.

¹¹⁹ La imagen primordial de la tierra se estudiará en el siguiente capítulo de la tesis.

¹²⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 86.

¹²¹ *Ibid.*, p. 88.

¹²² *Ibid.*, p. 89.

No he vuelto a ver nunca esta extraña morada... Tal como la encuentro en mi recuerdo infantilmente modificado no es un edificio; está toda ella rota, repartida en mí; aquí una pieza, allá una pieza y acá un extremo de pasillo que no reúne a estas dos piezas, sino que está conservado en cuanto que fragmento. Así es como todo está desparramado en mí; las habitaciones, las escaleras, que descendía con lentitud ceremoniosa, otras escaleras, jaulas estrechas subiendo en espiral, en cuya oscuridad se avanzaba como la sangre en las venas.¹²³

Nos fundimos en ese fluido del pasado. Los recuerdos de la casa natural parecen desprenderse de nosotros. Nuestro pasado está en todas partes; bañando con cierta irrealidad los lugares. La memoria lejana sólo recuerda los hechos dándoles un valor, una aureola de felicidad. Si se quita ese valor los hechos no son nada. *La casa natal* después de nosotros, viene a nacer en nosotros. Para explicar esta idea el filósofo recurre al siguiente texto:

Pensar que se pueda venir al mundo en un lugar que en un principio no sabríamos nombrar siquiera, que se ve por primera vez y que, en este lugar anónimo, desconocido, se pueda crecer, circular hasta que se conozca su nombre, se pronuncie con amor, se le llame hogar, se hundan en él las raíces, se alberguen nuestros amores, hasta el punto que, cada vez que hablamos de él, lo hagamos como los amantes, encantos nostálgicos, y poemas desbordantes de deseo.¹²⁴

En este sentido, observa Bachelard, sobre el fondo de la nada crecen los valores humanos. Antes de nosotros, la *casa natal* era anónima, un lugar perdido en el mundo. En la *casa natal* nos identificamos en el gozo y la felicidad; el hogar donde se hunden las raíces de cada individuo. En ella nos situamos en el origen de una confianza en el mundo; vivimos con una confianza innata si participamos de la seguridad de la primera

¹²³ *Idem. Apud. Rilke, Los cuadernos de Malte Laurids Brigge.*

¹²⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 90. *Apud. Goyen, W., La maison d'haleine.*

morada porque aquí aún no se conoce la hostilidad del mundo: «La experiencia de la hostilidad del mundo –y por consiguiente nuestros sueños de defensa y agresividad– son más tardíos. En su germen toda vida es bienestar».¹²⁵

Frente a la *casa natal* se forja la imagen de la *casa soñada* o la *casa del porvenir*. Pensar la *casa del porvenir* como el simple sueño de ser propietario de una cómoda casa satisface el orgullo y la razón, pero es éste un onirismo de corto alcance: «El espíritu se despliega en él, pero el alma no encuentra allí su vasta vida».¹²⁶

Los hombres pueden distinguirse por la casa en la que aspiran vivir ya sea en una choza o en un palacio. El filósofo de la Champagne piensa que cada uno tiene sus horas de choza y sus horas de palacio. De hecho, establece una dialéctica entre ellos; la choza es caracterizada por la humanidad y fraternidad y el palacio por el lujo y el orgullo. Las imágenes dialécticas de la choza y el castillo, al igual que la imagen de la crisálida, reúnen dos sueños que hablan del reposo del ser y de su impulso. En el caso de la crisálida se ve más claro porque en ella se da el reposo de la noche y las alas que se abren al día. Dentro del palacio se conserva una crisálida de choza para encogerse y descansar. Las dos imágenes de la choza y el palacio muestran la necesidad humana de retiro y de expansión. Con ellas vivimos un ritmoanálisis de la función de habitar. De esta manera la *casa del porvenir* debe tenerlo todo, debe ser un espacio inmenso, pero también, una choza y una crisálida. Esto significa que la intimidad necesita el corazón de un nido. «Pero una vez más, nido, crisálida y vestido, no forman más que un momento de la morada. Cuanto más condensado es el reposo, cuanto más hermética es

¹²⁵ *Ibid.*, p. 138.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 93.

la crisálida, cuanto en mayor grado el ser que sale de ella es el ser de otra parte, más grande es su expansión».¹²⁷

Una vez visto este ritmoanálisis, es necesario estudiar lo que guarda activamente la *casa*. Lo que une la *casa* del pasado más próximo a la *casa* del porvenir más cercano, y que a su vez lo mantiene en la seguridad del ser, es la acción doméstica. Se trata ahora de estudiar los ensueños que acompañan los gestos domésticos. Despertarse día a día con los mismos objetos y tener la misma relación con ellos da la seguridad del ser. La conciencia da a las acciones más familiares un valor de inicio.

Limpiando un mueble se siente nacer en la acción doméstica impresiones nuevas: «Los objetos así mimados nacen verdaderamente de la luz íntima: ascienden a un nivel de realidad más elevado que los objetos indiferentes, que los objetos definidos por la realidad geométrica. Propagan una nueva realidad de ser».¹²⁸ Ocupan su lugar en un orden y al mismo tiempo comulgan con éste. Los cuidados domésticos hacen lazos que unen un pasado con el día nuevo.

Podríamos decir que la luz íntima es la conciencia que rejuvenece todo y aumenta la dignidad humana de los objetos que le aseguran su ser; podemos ver más a fondo, pues se alcanza a sentir cómo un ser humano se entrega a las cosas y se apropia de ellas perfeccionando su belleza. Las acciones domésticas devuelven a la *casa*, en cuanto morada, no tanto su originalidad sino su origen. Es como si los objetos se mostraran rehechos de nuestras manos a modo de correspondencia con la amistad de las cosas.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 98.

¹²⁸ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 100.

Bachelard rescata estas acciones domésticas que nacen en la *casa* y que en apariencia son insignificantes pero que, cuando se mueven por anamnesis¹²⁹, en realidad están vivas. Estas acciones baladís, tras una existencia humilde echan raíces en el fondo de la conciencia y es, entonces, que la casa se transforma en valores humanos¹³⁰ en los que se muestra el ser.

El equilibrio íntimo entre los muros y los muebles o las cosas de *casa* suele aparecer con la construcción femenina de lo interior; porque los hombres construyen la casa desde el exterior. La significación de la mujer en el estudio sobre la *casa* es primordial; no sólo para Bachelard sino también para Emmanuel Levinas, al que dedicaremos más adelante un apartado sobre lo *femenino*; anticipemos sólo que, según él, la mujer es condición del recogimiento, de la interioridad de la *casa* y de la habitación. El universo de la mujer o lo *femenino* es la *casa* y su presencia es condición para que la vida familiar e íntima aparezca. Obviamente, no decimos, de ninguna manera, que la mujer es la que debe estar en casa llevando las tareas domésticas; sostenemos que hay un carácter *femenino* en la noción de *casa* con elementos particulares, que pertenecen y desarrollan tanto el hombre como la mujer.

La *casa* es ocasión de un nuevo nudo de significaciones: nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad sensorial, movimientos que alcanzan de pronto una significación más rica. La significación o valor alcanzado por el hábito¹³¹

¹²⁹ Los filósofos griegos establecieron la memoria en el ser interior o alma y esta concepción condujo a la distinción Aristotélica entre *mneme*, memoria y *anamesis*, reminiscencia. La *anamnesis* determinará la remembranza o reminiscencia de lo que se olvidó. Platón concibió la memoria como un elemento del alma que no se manifiesta en su parte intelectual sino en su aspecto sensible. El conocimiento procede de una existencia prenatal en la que el alma que no ha sido menguada por el cuerpo, ha visto las ideas eternas de las cosas. Es por eso que el aprendizaje en esta concepción sea esencialmente un recordar. Véase el diálogo platónico *Menón*.

¹³⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 78.

¹³¹ El hábito o *habitus* establece un espacio vivo de relación entre el sujeto y el espacio donde se desenvuelven sus prácticas. El espacio del hábito está pensado, en su expresión más humilde, en *casa*. La creación y recreación de los espacios se originan a su vez en las prácticas individuales. «El *habitus* es el principio que encarna la costumbre humana. La palabra se desdobla, porque *habitus* es aquel espacio

reorganiza de pronto nuestro equilibrio y satisface nuestra espera. No obstante, el hábito que nos interesa destacar en este caso no es el hábito que simboliza la costumbre, el hábito repetitivo y mecánico, ni el hábito tomado como inercia del devenir psíquico, como lo piensa Bachelard: «el hábito es la antítesis exacta de la imaginación creadora»¹³²; el hábito que proponemos consiste en una virtud de la relación activa y creadora de *casa*, un ser con el mundo. Se trata de un hábito orientado a devolver la unidad fundamental de la práctica humana.

Los hábitos formados suavizan la estancia en el mundo; son acciones que ayudan al hombre en su adaptación a éste, de los que goza y se nutre.¹³³ Respecto a esta idea, Bachelard encuentra un fragmento literario de Henri Bosco hablando de Sidonia, una sirvienta:

Esta vocación de felicidad, lejos de perjudicar su vida práctica, alimentaba sus actos. Mientras lavaba una sábana o un mantel, mientras lustraba cuidadosamente un tablero de la panadería, o pulía un candelabro de cobre, le brotaban del fondo del alma esos pequeños movimientos de alegría que animaban sus fatigas domésticas. No esperaba haber terminado su tarea para volver a adentrarse en sí misma y contemplar allí las imágenes sobrenaturales que la habitaban. Mientras trabajaba en la labor más trivial las figuras de ese país se le aparecían familiarmente.¹³⁴

Se puede ver la construcción de la *casa* en la renovación cotidiana, pero allende está el hecho de sentir cómo un ser humano se entrega y se apropia de las cosas perfeccionando su belleza. De ahí que se sienta un crecimiento interno de la *casa*.

donde se construyen el yo en un sentido primigenio y se configura la primera percepción del afuera y de los otros». Véase Cassigoli, R., *Morada y memoria*, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 123.

¹³² Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 22.

¹³³ Antoine de Saint-Exupéry sabía de estos hábitos cuando escribía en *Le Petit Prince*: «C'est le temps que tu as perdu pour ta rose qui fait ta rose si importante», p. 78.

¹³⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 101.

2.4. Imágenes del secreto: armarios y cofres

Las imágenes de intimidad adherida a los cajones y a los cofres están incorporadas a todos los escondites donde el hombre encierra o disimula secretos. Los cajones, los armarios, los cofres y su doble fondo son, como afirma Bachelard, órganos de la vida psicológica secreta. Sin éstos la vida íntima no tendría modelo de intimidad; son objetos y sujetos a la vez: «Tienen, como nosotros, para nosotros, una intimidad».¹³⁵ Para el filósofo el espacio interior del armario es un espacio de intimidad. En él vive un orden, un centro que protege a toda la *casa* frente al desorden. «En un armario, sólo un pobre de espíritu podría colocar cualquier cosa. Poner cualquier cosa, de cualquier modo, en cualquier mueble, indica una debilidad insigne de la función de habitar».¹³⁶ El armario guarda los recuerdos de la familia; pero éste armario no se abre todos los días ni tiene expuesta la llave en la puerta, es como el alma, no se confía. El ser del armario es de gran riqueza íntima y es objeto de los más delicados cuidados del ama de casa: «Cuando se da a los objetos la amistad que les corresponde, no se abre el armario sin estremecerse un poco».¹³⁷

La siguiente *casa* de las cosas consiste en la imagen del cofre, en él se muestra la necesidad de secretos, de escondites con cerraduras. En el ámbito de los valores, la llave cierra más que abre. El gesto que cierra es siempre más rotundo, más fuerte y breve que el gesto que abre; pero esta potencia que abre y cierra debe corresponder al poder humano. En el cofre se encuentran las cosas inolvidables para nosotros y para quienes dejamos los tesoros guardados. En él están condensados presente, pasado y futuro.

Tanto el cofre como el cofrecillo son objetos que se abren, viven. Cuando un

¹³⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 115.

cofretillo se cierra vuelve a pertenecer al mundo de los objetos, pero cuando se abre, se descubre una *casa* oculta en un cofrecillo. De esta manera el trabajo del secreto no tiene fin; del ser que oculta al ser que se oculta. En este sentido Bachelard encuentra en la afirmación de Joë Bousquet la base de esta idea: «Nadie me ve cambiar. Pero, ¿quién me ve? Yo soy mi *escondite*». ¹³⁸ En este sentido, la intimidad se esconde.

El secreto es una profundidad insondable, un sentido inalcanzable. No nos es posible conocerlo siempre; es oscuro y en ocasiones no explicable. «Lo más hondo del ser humano, a lo que también se ha llamado ipseidad, guarda un secreto; secreto, en el mejor de los casos, detectado pero nunca absolutamente dilucidado». ¹³⁹ Hoy pensamos poco en el secreto o misterio de la cosas porque el discurso aceptable se centra en un conocimiento científico, demostrable y susceptible de explicación.

El secreto es riqueza que da contenido a la vida; afecta y compromete singularmente a cada hombre. La intimidad se relaciona con esta experiencia, es decir, lo íntimo es lo que acontece a un hombre, como algo profundo y que le toca, que tiene que ver con él, que le importa y por ello mismo le envuelve. En este hecho se juega el espacio destinado para el secreto, el misterio, o, mejor dicho, la experiencia que crea espacio sagrado o secreto. Un lugar sagrado tiene el valor íntimo del secreto que no puede ser explicado y apela a una transcendencia humana. Un lugar sagrado o secreto es un refugio y lo que caracteriza a este espacio es ante todo su separación cerrada. La *casa* constituye un lugar sagrado o secreto en el momento en que se cierra y se convierte en centro de intimidad. La *casa* es pues receptáculo secreto donde se contiene el acontecimiento profundo que transforma y apela, lo que llamamos centro en la vida humana.

¹³⁸ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 90. *Apud.* Bousquet, Joë, *La neige d'un autre âge*.

¹³⁹ Esquirol, J. M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, cit., p. 149.

2.5. Imágenes de refugio: Nidos, conchas y rincones

Las imágenes del nido y la concha se encuentran caracterizadas por ser imágenes primeras de refugio. Estas imágenes esbozan los movimientos de repliegue por los cuales al ser le gusta «retirarse a su rincón».¹⁴⁰ Para analizar todas estas imágenes Bachelard toma la siguiente idea de Víctor Hugo:

Para Quasimodo la catedral había sido sucesivamente “el huevo, el nido, la casa, la patria, el universo”. “Casi podría decirse que había tomado su forma lo mismo que el caracol toma la forma de su concha. Era su morada, su agujero, su envoltura... se adhería a ella en cierto modo como la tortuga a su caparazón. La catedral rigurosa era su caparazón.”¹⁴¹

Lo que muestra esta cita es ese acoplamiento inmediato, simétrico y esencial del hombre con su *casa*. Junto con este acoplamiento existe la consciencia de bienestar en estas imágenes de refugio. «Así el bienestar nos devuelve a la primitividad del refugio. Físicamente el ser que recibe la sensación de refugio se estrecha contra sí mismo, se retira, se acurruca, se oculta, se esconde»¹⁴²; todas éstas son dinámicas de retiro.

Para el nido se requiere que lleve consigo la marca de seguridad. El nido para el pájaro es una morada caliente. Es como expresa Bachelard, una *casa* para la vida porque sigue cobijando al pájaro cuando sale del huevo. «Para el pájaro que sale del huevo el nido es un plumón externo antes que la piel desnuda reciba su plumón corpóreo».¹⁴³ La fenomenología del nido consiste en esclarecer el interés primero hacia el nido habitado.

¹⁴⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 125.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 124. *Apud.* Víctor Hugo, *Notre-Dame de Paris*.

¹⁴² *Ibid.*, p. 125.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 126.

El nido también tiene el valor domiciliario que ubica y da lugar a la vida de la familia. Aquí la *casa* y el nido se expanden en el momento de tomar posesión de la *casa* para habitarla, lo mismo sucede con el nido, que después de la ausencia, el pájaro que emigra regresa a su nido y vuelve a refugiarse en él. El nido esta asociado a la imagen de refugio pero también a la imagen de reposo, de tranquilidad, es la imagen de la *casa* sencilla bajo el signo de simplicidad, cuyo valor más importante descansa en la voluntad de albergar.

La *casa-nido* es el lugar natural de la función de habitar. Bachelard señala que a ella se vuelve siempre; se sueña en volver como el pájaro a su nido. En el hombre los retornos se llevan a cabo en un gran ritmo; al ritmo existencial de la vida humana. Así las imágenes del nido y la *casa* llevan consigo el valor íntimo de la fidelidad: «Si se vuelve a la vieja casa como se vuelve al nido, es porque los recuerdos son sueños, porque la casa del pasado se ha convertido en una gran imagen, la gran imagen de las intimidades perdidas».¹⁴⁴ La intimidad se conforma bajo estas imágenes: la del nido en calma y la vieja casa o la primera morada, cuyo umbral no impone sino que acoge. En el momento que se ama una imagen, ya no puede ser la copia de un hecho.

La *casa-nido* es el espacio cerrado que permite a la familia replegarse sobre sí misma, un espacio defendido que la protege del mundo exterior. La *casa* pues, representa el doble símbolo del nido, como lo pensará Bachelard, pues desde dentro reproduce muchas de sus características. La construcción de la *casa-nido* o de la *casa-concha* se realiza a partir del cuerpo, es decir, el cuerpo toma su forma desde el interior, pues es el interior del nido lo que impone su forma. «Por dentro, el instrumento que impone al nido la forma circular no es otra cosa que el cuerpo del pájaro. Girando

¹⁴⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 134.

constantemente y abombando el muro por todos lados logra formar ese círculo”». ¹⁴⁵

Ésta es una intimidad que trabaja físicamente, como lo hace el interior de una concha.

Así como el pájaro da la forma a su nido, en el hombre se da ese acoplamiento singular, simétrico, inmediato y casi de manera esencial con la *casa*. Ésta es construida por el hombre y se adhiere a ella como el caracol a su caparazón. Es el interior y las necesidades elementales de su ocupante lo que impone su forma, por ello la *casa* es la persona misma, su forma y su esfuerzo más inmediato, nos dice Bachelard. «Todo es empuje interno, intimidad físicamente dominadora. El nido es un fruto que se hincha, que presiona sobre sus propios límites». ¹⁴⁶

Los valores de intimidad del nido no sólo son de refugio y de reposo sino de seguridad, de confianza y al mismo tiempo de fragilidad. Por ello el nido se mimetiza entre el follaje. El centro de vida está disimulado entre la hierba. Bachelard piensa que cuando contemplamos un nido nos encontramos en el origen de la confianza del mundo. Nuestra *casa* captada en el onirismo es un nido (frágil) en el mundo, vivimos en él con plena confianza por ser la experiencia de nuestra primera morada, siempre segura. Dicho sentimiento está en nosotros fuertemente arraigado, pues sin confianza no hay intimidad. «Vivimos allí con una confianza innata si participamos realmente, en nuestros ensueños, de la seguridad de la primera morada». ¹⁴⁷ Ni el nido, ni la *casa* onírica conocen la hostilidad del mundo. Bachelard afirma que para el hombre la vida empieza bien; la experiencia de la hostilidad del mundo, aquella que tiene que ver con nuestros sueños de agresividad y defensa son más tardíos.

El ser comienza por el bienestar. En su contemplación del nido, el filósofo se tranquiliza prosiguiendo una meditación de su ser en el ser tranquilo del mundo. Traduciendo

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 135. *Apud.* Michelet, J., *L'oiseau*.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 137.

entonces al lenguaje de los metafísicos de hoy el candor absoluto de su ensueño, el soñador puede decir: el mundo es el nido del hombre.¹⁴⁸

El mundo es un nido y en este sentido se hace del nido el centro de un mundo. El *mundo-nido* esta hecho de la tierra y el cielo y de todos los ritmos de la vida. Es la experiencia de bienestar la que nos devuelve al origen del sentirse refugiado, pues un hombre que recibe la sensación de refugio se estrecha contra sí mismo.

Otra imagen que está íntimamente ligada a la *casa* y en la que es inevitable ver la idea de resguardo, de seguridad y dureza es sin duda la concha. Lo que nos parece importante destacar es que cuando se observa a este animal, lo que primero se ve es la solidez y la geometría de su protección. La *formación* y no la forma es lo desconocido para nosotros, afirma Bachelard, pero cuando se piensa en el momento de tomar forma causa sorpresa porque en ese instante se toma una decisión en la elección inicial que consiste en saber si la concha se enrollará hacia la derecha o hacia la izquierda. Si seguimos el estudio de los valores de intimidad en el hombre, esta observación nos resulta sugerente, porque el ser humano es capaz de construirse a sí mismo, de elegir hacia dónde y cómo realizar su existencia. La existencia es el producto de una decisión incondicionada y espontánea. El espacio interior, mi *casa*, es una elección y una singularización en el sentido en que me apropio de ella, la convierto en mía; son las cosas amadas, la frontera entre lo sagrado y lo profano que se sitúa en el interior de cada hombre. Es ahí donde se configura una imagen del universo y donde encuentra cabida y justificación su ser en el mundo.

Continuando con el análisis bachelardiano de la formación de la concha del molusco, tenemos que para la formación de su refugio, se genera un torbellino, un impulso vital que gira. La vida, menciona el filósofo francés, no comienza tanto

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 138.

lanzándose, sino girando. El centro somos nosotros mismos y *girando*, es decir, recorriendo de manera circular todo lo que nos rodea, podemos constituir no sólo nuestra *casa* sino a nosotros mismos en un ir y venir bajo un ritmo. Es en este movimiento de vida donde deviene y se despliega el *sí mismo* y la *casa* conformando ese resguardo donde la vida se concentra, se prepara y se transforma.

El movimiento primero y esencial de vida al que nos referimos es el de habitar. «Hay que vivir para edificar la casa y no edificar la casa para vivir en ella».¹⁴⁹ Un espacio realmente habitado, como hemos visto en nuestro autor, lleva como esencia la noción de *casa*. En este sentido, Heidegger también sabe esto cuando afirma que: «No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos *los que habitan*».¹⁵⁰ En otras palabras, las casas o las construcciones se cumplen como tales en y por la vida que desarrollan las personas.

El primer esfuerzo de la vida para habitar en la tierra es construir, en analogía, nuestras *casas-conchas*: construir habitación para que se pueda realizar y desplegar la vida. Con la concha el impulso vital de habitación concluye muy rápido; y la naturaleza tiene pronto la seguridad de la vida encerrada. Los sueños constructores de cochas dan vida y acción a las partes geométricas asociadas. En este sentido la imagen de la concha tiene un gran simbolismo. Por ejemplo, el simbolismo de los antiguos hombres tomaba a la concha en comparación con el ser humano completo, en cuerpo y alma. La concha representaba nuestro cuerpo, que encierra en su envoltura exterior el alma que anima al ser entero. Cuando el hombre deja de habitar su *casa*, de crear espacios de vida, quedan

¹⁴⁹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 141.

¹⁵⁰ Heidegger, M., «Construir, pensar, habitar», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, p. 110.

sólo espacios geométricos susceptibles para ser medidos, tal y como sucede cuando el cuerpo se queda inerte luego de morir.

Pero lo que el fenomenólogo de la concha quiere saber es cómo el caracol construye su casa, cómo un ser blando fabrica la concha más dura, y cómo el ser que está encerrado sabe del ritmo de las estaciones del año. Esta inquietud se plantea cuando el fenomenólogo quiere ir a la cosa misma cuando una *casa* crece en la medida en que crece el cuerpo mismo que la habita.

Las imágenes de los nidos y las conchas son valores de refugio donde la vida se concentra, se prepara y se transforma. Las *casas* oníricas encuentran en estas imágenes dos raíces en la ensoñación humana. Desde esta perspectiva una concha vacía invita a ser habitada, se convierte en imagen de tranquilidad. A partir de aquí se puede pensar en la frase «nos metemos en nuestra concha». Para habitar la concha se ha de estar solo; la concha dice el aislamiento del ser replegado sobre sí mismo. Es así como todos los huecos acogedores son conchas tranquilas. «El hombre, el animal, la almendra, todos encuentran el reposo máximo en una concha. Los valores del reposo dominan todas esas imágenes».¹⁵¹

Lo que ha mostrado Bachelard es que en cuanto se instala la vida, se protege, se cubre, se oculta y crea su espacio primigenio, y sus espacios interiores de vida. La imaginación simpatiza con el ser que habita ese espacio protegido. «La imaginación vive la protección, en todos los matices de la seguridad, desde la vida en las conchas más materiales, hasta los disimulos más sutiles en el simple mimetismo de las superficies».¹⁵²

¹⁵¹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 160.

¹⁵² *Ibid.*, p. 168.

Tras estudiar los nidos y las conchas como transposiciones de la función de habitar, Bachelard analiza las impresiones de intimidad que tienen una raíz humana. Pronto se descubrirá la íntima relación que existe entre los valores expresados en los nidos, las conchas y los rincones.

Quien sabe agazaparse puede vivir con intensidad; agazapar es encogerse, pegarse al suelo y ocultarse. «Agazapar pertenece a la fenomenología del verbo habitar. Sólo habita con intensidad quien ha sabido agazaparse».¹⁵³ El punto de partida para estudiar esta idea consiste en lo siguiente: «todo rincón de una casa, todo rincón de un cuarto, todo espacio reducido donde nos gusta acurrucarnos, agazaparnos sobre nosotros mismos, es para la imaginación una soledad, es decir, el germen de un cuarto, el germen de una casa».¹⁵⁴ El estrechamiento sobre sí mismo tiene un signo negativo porque el *rincón vivido* niega y oculta a la vida, porque ésta es esencialmente movimiento. De ahí que el rincón sea una negación del universo. José Ortega y Gasset dirá que el hombre puede suspender su ocupación directa con las cosas, desentenderse de su alrededor y meterse dentro de sí; atender su propia intimidad, es decir, ocuparse de sí mismo: *ensimismarse*.¹⁵⁵ En este movimiento, por lo regular, siempre se está solo y reina el silencio, es un retiro del alma que tiene la figura de refugio.

El rincón es un refugio que nos asegura un primer valor del ser, que para el filósofo es la inmovilidad. El rincón consiste en ser una semi-caja, mitad puerta, mitad muro. Esta imagen la utilizará más adelante para explicar la dialéctica de lo de dentro y

¹⁵³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 30.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.171.

¹⁵⁵ Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas*, Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1983.

lo de fuera. El filósofo de la Champagne designa al espacio de la inmovilidad como el espacio del ser: «*Je suis l'espace où je suis* [Yo soy el espacio donde estoy]». ¹⁵⁶

Pero el ser se rebela en el momento en que sale de su rincón; Bachelard encuentra en la siguiente frase esta idea: «“Emilia había jugado a hacerse una casa en un rincón en la proa misma del barco...”» Y más adelante «“Pero cansada de ese juego, caminaba sin objeto hacia la proa, cuando le vino súbitamente la idea fulgurante de que ella era ella...”». ¹⁵⁷ En este texto Emilia se define a partir del espacio, en términos de experiencia de fuera y dentro. Los psicólogos designarían a esta definición como introvertido y extrovertido ante la existencia. En el instante en que Emilia afirma ser ella misma está saliendo de sí misma; acaba de descubrir que era ella saliendo al exterior de la concentración en un rincón del ser. En este momento se da una conciencia de juego en la espacialidad porque ahora que sabe que es ella puede restablecer su juego domiciliario y volver a su casa, a su rincón. En lo anterior se da una dinámica que va del en-sí al universo que descubre el ser. El acento, en Bachelard, está puesto sobre la vida en los rincones, sobre el universo replegado en un rincón y sobre el hombre que sueña replegado sobre sí mismo.

En los rincones el pasado se agazapa, vuelve a encontrarse y permanece; y lo hace a través de las cosas viejas del habitante de rincones. «Para restituir el alma de los rincones, valen más la vieja pantufla y la cabeza de un muñeca (...)». ¹⁵⁸ Desde el fondo del rincón el habitante recuerda todos sus objetos de soledad abandonados en un rincón. Desde este fondo puede hacer una síntesis entre la *casa* natal y la *casa* onírica.

El rincón así descrito es intimidad con respecto de una subjetividad, *yo* o psiquismo, la intimidad es el rincón de la inmanencia subjetiva; es el fuero en el que

¹⁵⁶ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.172. *Apud.* Arnaud, N., *L'état d'ébauche*.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.173. *Apud.* Hughes, R., *Tempestad sobre Jamaica*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 177.

cada *yo* singular, único e irrepetible, se protege y se torna secreto para sí,¹⁵⁹ donde la intimidad es invisible desde fuera, aunque ciertamente desde dicho exterior se tiene alguna sospecha de su existencia. Lo íntimo es todo aquello que le acontece a un hombre, de forma que vive el acontecimiento como algo profundo, que le atañe, que le es inherente y que, por tanto, lo marca, lo quebranta, lo afecta y lo compromete. Lo íntimo se acurruca en el espacio de un nido protector que es la intimidad edificada en lo más escondido de su *yo*. Cuando esto sucede, el ser del hombre en su intimidad se encuentra y es entonces cuando asume la responsabilidad del encuentro en tanto que sabe que es su propia *casa*, el lugar donde puede realizarse como hombre. De tal forma es que se puede decir que el hombre habita, lo que no deja de evidenciar los dos modos que tiene de hacerlo, esto es, en reposo y en movimiento, presentándose este último como un girar alrededor del centro de la intimidad del hombre, tanto en su voluntad como en su estado anímico. Estar en el rincón de *casa* es estar en el fondo de todas las cosas.

En la última hoja del apartado titulado *Los rincones*, Bachelard tiene una curiosa afirmación sobre las palabras; dirá que le sorprende estar viviendo en las palabras, en el interior de una palabra, que no son más que movimiento íntimo. Ponemos atención en este hecho, porque hemos leído que el habla humana se caracteriza por un *doblez* (sentido/significado, animalidad/racionalidad) irreductible, y es esta arruga la que constituye la morada de la intimidad. También no deja de resonar en esto el pensamiento de Heidegger cuando dice que la casa del ser es el lenguaje. En este tenor tampoco es de extrañar que Bachelard se dedique al estudio de las imágenes poéticas, aquellas que sólo el *lenguaje* poético puede mostrar. La intimidad es esencial y constituye al hombre, ésta es la diferencia sustantiva entre el hombre y el animal.

¹⁵⁹ Lapoujade, M. N., *Espacios imaginarios místicos de la intimidad*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 115.

2.6. De la miniatura y de la inmensidad íntima

Para explicar la entrada psicológica a las casas miniatura, Bachelard utiliza las imágenes de las casitas de cartón de los juegos infantiles, «las “miniaturas” de la imaginación nos devolverían simplemente a una infancia, a la participación en los juguetes, a la *realidad del juguete*».¹⁶⁰ La *casa natal* es fundamental para evocar el centro de los valores ubicados en miniatura.

En la miniatura los valores se condensan y se enriquecen. En este sentido habrá que ir más allá de la lógica para ver lo grande que existe dentro de lo pequeño.¹⁶¹ Las imágenes vistas así estimulan valores profundos. Bachelard encuentra en el texto de Cyrano de Bergerac esta condensación.

Esta manzana es un pequeño universo por sí mismo, cuyas semillas, más calientes que las otras partes, difunden en torno suyo el calor conservador de su globo; y ese germen, de acuerdo con esta opinión, es el pequeño sol de ese pequeño mundo, que calienta y nutre la sal vegetativa de esa pequeña masa.¹⁶²

La miniatura imaginada en este texto encierra un valor imaginario; en el centro están las semillas *más calientes* —lo subraya Bachelard— que el resto de la manzana. Este calor es bienestar de los hombres. Las semillas son el origen que nutre y no la manzana; el valor primero y dinámico en esta imagen lo tienen las semillas que hacen a la manzana. «La semilla no nace solamente en una dulce cuna, bajo la protección de la

¹⁶⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.185.

¹⁶¹ La imaginación no se equivoca, porque la imaginación no tiene que confrontar una imagen con una realidad objetiva. Las imágenes vivas no tienen nada en común con las imágenes que ilustran las ideas científicas.

¹⁶² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.187. *Apud. Journal de Psychologie*, abril-junio de 1974, p. 169.

fruta. Es la productora del calor vital».¹⁶³ La semilla-sol es un centro de vida y de fuego, para Bachelard, en esto consiste un valor. El calor de los espacios encerrados es el primer indicio de una intimidad; esta intimidad cálida es la raíz de todas las imágenes.

El hombre que es capaz de ver la miniatura es el «hombre de la lupa», éste nos coloca en un punto sensible de la objetividad porque acoge el detalle inadvertido. Este hombre ve al mundo como una novedad; en esta experiencia la lupa condiciona la entrada en el mundo. Bachelard establece un paralelismo con el fenomenólogo porque éste describe fenomenológicamente su «entrada en el mundo» o su «ser en el mundo» bajo el signo de un objeto familiar: «Un pobre objeto es entonces el portero de un vasto mundo».¹⁶⁴ El detalle de una cosa puede abrir un mundo nuevo con propiedades de grandeza. En este sentido, todas las cosas pequeñas piden lentitud. Para poder miniaturizar el mundo es necesario tiempo y un espacio de tranquilidad; en otras palabras, para que se pueda describir minuciosamente el espacio hay que amarlo.

La imagen no se deja medir, por mucho que hable de espacio cambia de tamaño; cada valor la extiende, la multiplica, la eleva. La imagen puede abarcar todo el espacio o bien se reduce en miniatura. «Y es en cada imagen donde se debería determinar, como dicen los metafísicos, nuestro estar-allí a riesgo de no encontrar a veces en nosotros más que una miniatura de ser».¹⁶⁵

Por otra parte, todo empequeñece y cabe en el marco de una ventana de *casa* cuando nuestro ojo distendido, dirá Bachelard, nos hace tomar conciencia de nuestra paz íntima y del alejamiento de las cosas. La imagen del mundo en esta situación se encuentra en su vivacidad y composición. Es la imagen de un hombre liberado de las

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.191.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 210.

preocupaciones próximas, pero que, al mismo tiempo, está en posición de perder el interés mínimo por la sensación que es indispensable para la conciencia.

¡El mundo es mi *miniatura*, pues está tan lejos, es tan azul, tan calmo cuando lo tomo donde está, como está, en el ligero dibujo de mi ensoñación, en el umbral de mi pensamiento! Para hacerme una *representación* de él, para poner todos los objetos a escala, en proporción, en su verdadero lugar, me es preciso romper la imagen de unidad que yo contemplaba y luego es preciso que encuentre en mí mismo razones o recuerdos con los que reunir y ordenar lo que mi análisis acaba de fracturar.¹⁶⁶

Es ante la ventana abierta donde podemos ver comenzar y concluir el mundo; su nacimiento está liberado a nuestro capricho y su ruina a nuestra indiferencia. El mundo es totalidad y unidad sólo como panorama, como aquello que se ofrece a la contemplación. En el momento en que hay que distinguir y actuar, esto es, en que hay que aprehender cada objeto en su individualidad y hostilidad, en su forma y su fuerza, el universo se descompone. La tensión que en el cuerpo se da entre el ojo y la mano tiende hacia una cosa y no ya hacia el mundo; cuando una cosa es elegida, en este momento las demás cosas se dispersan. «Yo me creo un centro, una unidad, una voluntad porque acepto concentrar mi acción sobre un objeto particular».¹⁶⁷ Cuando se tenga que clasificar los valores objetivos se volverán a alejar los objetos, reintegrándolos en un primer espacio, disminuyendo la escala de representación. El mundo sigue compuesto y sin caer en pedazos sólo como miniatura.

La representación completa encuentra su raíz más profunda en la representación visual. El mundo se capta verdaderamente como universo cuando el *yo* y el objeto descansan en su estado de ánimo y el mundo funciona como modelo reducido a miniatura. Comprender bajo una misma mirada es la manera primitiva de comprender

¹⁶⁶ Bachelard, G., *Estudios*, cit., p. 31.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

en una misma razón, afirmará Bachelard, y en este sentido la puesta en miniatura reúne una pluralidad más rica y compone en unidad.

De la miniatura iremos a las cosas como de nuestros caprichos¹⁶⁸ hacia las fuerzas, pues los caprichos son el principio, según nuestro autor, de nuestra dispersión íntima y sólo con ellos podemos aislar objetos particulares que solidifican nuestras tentaciones. En el paso de las miniaturas a las cosas, así como en el movimiento de los caprichos a las fuerzas, encontramos materia o energía para hacer crecer nuestros proyectos. Para Bachelard existe una zona media en la que nuestras acciones son a la medida de las cosas, la conciencia acaba por perder su variedad y su movilidad a la vez que el universo pierde su totalidad. Cabe decir que esta zona media es la de la representación sin hacer constantes referencias a la ensoñación y la fantasía de los caprichos. La representación clara es la representación empobrecida, el mundo descompuesto en la voluntad encadenada, diría Bachelard, doble derrota de la unidad y la diversidad. De tal forma, nos balanceamos hacia los dos extremos, desde el universo lejano e indiferente hasta el principio de nuestras voluntades.

Las cosas adquieren profundidad ante una atención redoblada cuando se han podido reintegrar en ellas suficientes detalles para poder contemplar su miniatura. Nuestra experiencia de profundidad respecto a una cosa es que, en este carácter visual, la profundidad está dada en términos diferentes a los que está la longitud y la anchura, pues no es algo que se vea a primera vista. La profundidad, dice Bachelard, originalmente es un vacío, de tal modo que si fuera un color, sería el blanco.

Todo objeto o espacio tiene una extensión interna, una profundización de cualificación íntima, es decir, equivale a atribuir una intensidad al punto del espacio, al

¹⁶⁸ «El capricho es la voluntad visual, la voluntad sin fuerza subjetiva, sin la conciencia de la hostilidad a menudo invencible de la inercia objetiva; es la potencia soberana que hace girar, jugando, el calidoscopio de la miniaturas lejanas». Bachelard, G., *Estudios*, cit., p. 35.

centro de tres dimensiones. La experiencia de esta intensidad la ofrece la misma mirada. «Una mirada *penetrante* no es sólo una mirada cabalmente ajustada a las dimensiones geométricas exteriores. Ella desciende hacia una intimidad objetiva, y dibuja, con su esfuerzo, una *forma a priori de la intensidad*».¹⁶⁹

Según Durand, la «miniaturización» es una estructura imaginaria de la representación revelada en el trayecto imaginario que desciende a la intimidad de los objetos y los seres; situación que sucede gracias a que hay *casas*, continentes, envolturas, donde el valor se asimila siempre al último contenido, al más concentrado de los elementos y al más pequeño.

Además, la imagen de la miniatura implica la participación del hombre en los diversos reinos del ser, y no sólo de manera cognoscitiva y emotiva sino ontológica; él es, de alguna manera, todo. Por ello se habla de participación: el hombre participa de todos los modos de ser, el mineral, el vegetal, el animal, el espiritual. A la manera de Schopenhauer, la imagen del hombre como microcosmos también implica la jerarquía de los seres. El *espíritu* sería lo más elevado, y el hombre es el grado intermedio entre este mundo y el material. Como intermedio, es el vínculo con las demás esferas del cosmos y de las relaciones entre sí, lo que hace que pueda cultivar las relaciones con su ciencia y su técnica, pero también respetarlas con la veneración de lo empático, de aquello de lo que formamos parte porque nos sentimos parte de todo sin perder las diferencias, los límites. A esta experiencia se le llama «sentimiento oceánico», es decir, el sentimiento de pertenencia a una totalidad.

¹⁶⁹ Bachelard, G., *Estudios*, cit., pp. 49-50.

En la miniatura él siente vivir la inmensidad del mundo, pues la naturaleza «inmensa» no se aprehende ni se expresa más que reducida a un elemento alusivo que la resume y de este modo la concentra, la transforma en una sustancia íntima.

Pero pasemos, ahora, a ver el valor de la inmensidad íntima. La inmensidad es para Bachelard una categoría filosófica del ensueño. Con las imágenes de inmensidad entramos en una región de la fenomenología pura, una fenomenología sin fenómenos, lo que significa que no hay que esperar que los fenómenos de la imaginación se establezcan en imágenes acabadas. «Dicho de otro modo, como lo inmenso no es objeto, una fenomenología de lo inmenso nos devolvería sin circuito a nuestra conciencia imaginante».¹⁷⁰ El filósofo afirma que la vía del ensueño de inmensidad tiene como verdadero producto la conciencia de engrandecimiento. A partir de aquí, en esta meditación, no estamos «lanzados al mundo» porque abrimos en cierto modo el mundo al rebasar el mundo visto tal como es.

«La inmensidad está en nosotros. Está adherida a una especie de expansión de ser que la vida reprime, que la prudencia detiene, pero que continúa en la soledad».¹⁷¹ Cuando estamos inmóviles soñamos en un mundo inmenso; la inmensidad es el movimiento del hombre inmóvil, según el filósofo de la Champagne. Es la intimidad interior la que da el verdadero significado a ciertas expresiones del mundo. A través de las imágenes de inmensidad se expresa la grandeza oculta, es decir, una profundidad.

Yo contemplaba el jardín de maravillas del espacio con la sensación de mirar en lo más profundo, en lo más secreto de mí mismo; y sonreía, ¡porque nunca me había soñado tan puro, tan grande, tan hermoso! En mi corazón estalló el cántico de gracias del universo. Todas esas constelaciones son tuyas, están en ti; no tiene realidad fuera de tu

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷¹ *Idem.*

amor. ¡Ay! ¡Qué terrible parece el mundo a quien no se conoce! ¡Cuándo te sentías solo y abandonado ante el mar, piensa cuál debería ser la soledad de las aguas, en la noche y la soledad de la noche en el universo sin fin!¹⁷²

En este texto se expresa el centro en que se experimenta la consonancia de la inmensidad del mundo y la profundidad del ser íntimo. El hombre y el mundo aparecen como dos seres unidos. Las imágenes de inmensidad se presentan en el alma distendida. Ésta encuentra en un objeto el *nido-casa* de la inmensidad; en este sentido la inmensidad es una dimensión íntima. Esta idea Bachelard la encuentra en Baudelaire, que entregado al onirismo de la música experimenta:

una de esas impresiones felices que casi todos los hombres imaginativos han conocido gracias a los sueños, mientras dormían. Me sentí liberado *de los lazos de la gravedad*, volví a encontrar, por medio del recuerdo, la extraordinaria *voluptuosidad* que circula en *las altas cimas*. Luego me pinté involuntariamente el delicioso estado de un hombre presa de un gran ensueño en una soledad absoluta, pero una soledad con un *inmenso horizonte* y una *amplia luz difusa*; la *inmensidad* sin más decorado que ella misma.¹⁷³

En este texto encontramos, en el centro de nuestras observaciones fenomenológicas, una inmensidad en ella misma. La inmensidad en Baudelaire es una conquista de la intimidad, de tal forma que la grandeza crece en la medida que la intimidad se profundiza. La inmensidad se establece como valor íntimo primero. «Cuando vive verdaderamente la palabra *inmenso*, el soñador se ve liberado de sus preocupaciones, de sus pensamientos, liberado de sus sueños. Ya no está encerrado en su peso. Ya no es prisionero de su propio ser».¹⁷⁴ El lector está llamado en este texto a una ontología de la profundidad humana o un llamamiento íntimo a la inmensidad.

¹⁷² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.187. *Apud.* Miloz, *La amorosa iniciación*.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 233. *Apud.* Baudelaire, *El arte romántico*.

¹⁷⁴ *Idem*.

Existe una concordancia entre la grandeza y la profundidad, entre la inmensidad del mundo y la profundidad del ser íntimo. «El alma encuentra en un objeto el nido de su inmensidad»,¹⁷⁵ es decir, la infinitud del espacio íntimo. Esta categoría tiene que ver con el engrandecimiento de nuestro espacio íntimo que dice la profundidad del alma. Y, junto a la inmensidad, la belleza: «El eje normal de la ensoñación cósmica es aquel a lo largo del cual el universo sensible es transformado en un universo de la belleza».¹⁷⁶ Es el sujeto que mira y no el objeto mirado el que revela la armonía o la belleza, la intimidad o la inmensidad de una *casa*. La contemplación de un lugar depende primero de una profundidad interior, de una atención, de una disponibilidad, en pocas palabras, de un estado de ánimo. La profundidad de un espacio depende de un modo de presenciar el mundo, de un arte de descubrir aquí y ahora un orden o un desorden, que nos habla, que nos arranca de la monotonía y de la pobreza de la experiencia. Para Bachelard sólo el pintor sabe el arte de ver lo bello; para éste el cosmos es valorado como unidad de la belleza, porque «el ojo, es el proyector de una fuerza humana. Una potencia aclaradora subjetiva realza las luces del mundo».¹⁷⁷ Por otra parte, sólo es posible mirar atenta y tranquilamente este espectáculo: «La *tranquilidad* es el ser mismo del mundo y de su soñador».¹⁷⁸

Gracias a la cosmicidad de una imagen recibimos una experiencia del mundo y es la ensoñación¹⁷⁹ cósmica la que nos hace habitar el mundo. Esta cosmicidad le da al soñador la impresión de un estar *en su casa* en el universo armónico que puede contemplar, sólo que ahora esta *casa* se encuentra en expansión y no ya en el *hogar* del cuarto. El sí mismo vuelve a la superficie cuando vive su vida de universo; la

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 274.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 275.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 260.

¹⁷⁹ Recordemos que para Bachelard la ensoñación es una conciencia de bienestar y que tanto en la imagen cósmica como en la imagen de nuestro hogar nos encontramos en el bienestar del descanso.

profundidad y la superficie se pertenecen una a la otra y se reconcilian cuando se tiene una visión cósmica del universo. «Cuando más profunda es el agua, más claro es el espejo. La luz sale de los abismos».¹⁸⁰ Es difícil tematizar este tópico, sin embargo, Bachelard intenta mostrar que la profundidad es el ser, el sí mismo que no huye, que siempre es el mismo y que, en su tranquilidad, puede mostrarse en el reflejo del universo. La cita siguiente de Blanchot podría expresar el punto central de este apartado:

En el interior de esta célula hay, tú lo sabes, alguien. Preferiría no hablar de esto. A mi parecer, se trata de una imagen. En ti, pensamiento inmóvil, cobra cuerpo, brilla y desaparece todo lo que de todos se refleja en nosotros. De suerte que tenemos el mayor de los mundos en cada uno de nosotros, pues todos se reflejan en virtud de un infinito centelleo que nos proyecta en una intimidad radiante de la que cada uno retorna a sí mismo, iluminado por el hecho de no ser más que el reflejo de todos. Y el pensamiento de que cada uno de nosotros es sólo el reflejo del universal reflejo, esa respuesta a nuestra ligereza, nos embriaga con esa ligereza misma, nos hace cada vez más ligeros, más ligeros que nosotros, en el infinito de la esfera centelleante que, desde la superficie a la chispa única, es el eterno ir y venir de nosotros mismos.¹⁸¹

2.7. De lo de dentro y de lo de fuera

Con la dialéctica dentro-fuera, abierto-cerrado y más acá-más allá, el filósofo piensa el ser y el no ser. De este modo se quiere fijar el ser y al fijarlo se quiere trascender todas las situaciones. En este sentido se enfrenta el ser del hombre con el ser del mundo.

¹⁸⁰ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 296.

¹⁸¹ Blanchot, M., *Le Dernier Homme*, París, Gallimard, 1957, pp. 124-125.

«¿Dónde está el peso mayor del *estar allí*, en el *estar* o en el *allí*? ¿En el *allí* – que sería preferible llamar un *aquí*– debo buscar primeramente mi ser? O bien, ¿en mi ser voy a encontrar primero la certidumbre de mi fijación en un *allí*?». ¹⁸² Uno de los términos debilita el otro. El *allí* se tiene como fijación geométrica que sintetiza los aspectos ontológicos de los problemas. Y el *ahí*, piensa Bachelard, es tan enérgico, que designar al ser por un *estar-allí* que coloca fácilmente al ser íntimo en un lugar exteriorizado. Para el estudio del ser se han de seguir todos los caminos ontológicos de las diferentes experiencias del ser. Las experiencias del ser que son expresiones geométricas son las más pobres, y por eso hay que trascenderlas. De modo que encerrado en el ser, habrá que salir de él; y salido del ser habrá que volver a él. «Así, en el ser, todo es circuito, todo es desvío, retorno, discurso, todo es rosario de estancias, todo es estribillo de coplas sin fin». ¹⁸³ Aquí se establecen un constante dinamismo en el que el hombre aparece como un ser desfijado. A veces es fuera de sí donde se experimentan las consistencias. Y continuamente es en el centro del ser donde el ser es vagabundo.

A través de este acercamiento se debe comprobar que los dos términos, fuera y dentro, en el ámbito de una antropología metafísica, plantean problemas asimétricos. Lo de dentro y lo de fuera, no reciben de igual forma los calificativos; éstos son la medida de nuestra adhesión a las cosas. «No se puede *vivir* de la misma manera los calificativos que corresponden a lo de dentro y a lo de fuera». ¹⁸⁴ Vivir verdaderamente una imagen es conocer un devenir del ser que es una conciencia de la desorientación del ser. El primer problema consiste en hacer concreto lo de dentro y vasto lo de fuera. Lo de dentro y lo de fuera vividos por la imaginación no son tomados en su reciprocidad. Aquí

¹⁸² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.252.

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.254.

ya no se está hablando de geometría para decir las primeras expresiones del ser. Lo de fuera y lo de dentro son íntimos, y están siempre dispuestos a invertirse. Si hay un límite entre ambos, éste es hostil y doloroso. Este movimiento es un drama de la geometría íntima, porque ¿dónde se ha de habitar? El consejo de un filósofo consiste en entrar en uno mismo para poder situarse en la existencia.

La fenomenología de la imaginación poética permite estudiar el ser del hombre como ser de una superficie, como esclarece Bachelard. Esta superficie separa la región de lo mismo y la región de lo otro. En este sentido la palabra domina los fenómenos del ser. El lenguaje lleva en sí la dialéctica de lo abierto y lo cerrado; se encierra por el sentido y se abre por la expresión poética de la imagen. «Entonces, en la superficie del ser, en esa región donde el ser *quiere* manifestarse y *quiere* ocultarse, los movimientos de cierre y de apertura son tan numerosos, tan frecuentemente invertidos, tan cargados, también, de vacilación, que podríamos concluir con esta fórmula: el hombre es el ser entreabierto».¹⁸⁵ Siguiendo con la analogía de la casa con el alma, la puerta es un cosmos de lo entreabierto. La puerta organiza dos posibilidades, a veces la puerta está bien cerrada, con los cerrojos; y a veces la puerta está abierta de par en par. En este sentido la puerta despierta en el hombre dos direcciones con dos símbolos diferentes.

Que la puerta esté entreabierta implica que puede abrirse, y su función es tanto mantener la clausura del interior doméstico como permitir el acceso al exterior. Es esta dualidad la que concretiza el cierre y la apertura, conformando aquello que vincula la vivienda con su entorno. La puerta es el elemento central de la *casa*, porque es la que establece un límite que divide el espacio en el *dentro* y en el *fuera*, la *casa* y el mundo, pero al mismo tiempo permite el paso de uno a otro. La humanización de la naturaleza no es otra cosa que ponerle puertas.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.261.

El hombre de *casa* existe en los dos lados, tanto en el recogimiento en la intimidad del hogar como en la salida al espacio exterior; abriéndose y cerrándose. En esto consiste la dinámica de la existencia del hombre. La *casa* es mediadora entre el trabajo y el gozo, por eso para Levinas, el sujeto al habitar su *casa*, previamente separado de lo elemental por éste habitar, vuelve al elemento a partir de ella para transformarlo a través de su esfuerzo y no para gozarlo.

2.8. La fenomenología de lo redondo

También para acercarnos a la fenomenología de lo redondo, hay que alejarse de cualquier evidencia geométrica. Para ello el filósofo francés toma un juicio breve de Jaspers: «*Jedes Dasein Von der Wahrheit in sich rund*. “Toda existencia parece en sí redonda”». ¹⁸⁶ Esta es una verdad sin prueba. Los datos para apoyar esta idea son datos íntimos independientes de los conocimientos del mundo exterior. La redondez que evoca Jaspers es una redondez del ser que no puede aparecer en su verdad directa más que en la meditación fenomenológica.

Las imágenes que expresan la existencia redonda no provienen de ninguna experiencia anterior. Se trata de imágenes con las cuales podemos aprender la concentración del ser en un centro y en las cuales se puede vivir la existencia en toda su calidad inmediata. Bachelard encuentra en esta imagen el movimiento por el cual nos recogemos sobre nosotros mismos, por la que nos damos a nosotros mismos una primera constitución, porque afirmamos nuestro ser íntimamente, por dentro. «Vivida

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 27.

desde dentro, sin exterioridad, la existencia sólo puede ser redonda».¹⁸⁷ Una imagen de esta redondez la encuentra en Michelet:

El pájaro, casi todo esférico, es ciertamente la cima, sublime y divina, de concentración viva. No puede verse, ni siquiera imaginarse, un grado más alto de unidad. Exceso de concentración que constituye la gran fuerza personal del pájaro, pero que implica su extrema individualidad, su aislamiento, su debilidad social.¹⁸⁸

El pájaro es una redondez absoluta, es la vida redonda, pero también se muestra un aislamiento. Lo que se aísla se redondea, adquiere la figura del ser que se concentra sobre sí mismo. El ser del pájaro es una centralización de la vida custodiada por todas partes, encerrada en una esfera viva como expresión máxima de unidad. Bachelard ve en este texto una imagen del ser y centro de cosmicidad. «El ser redondo difunde su redondez, difunde la calma de toda redondez».¹⁸⁹ La redondez vista desde los ojos de Bachelard conquista sobre los accidentes de la forma y sobre los acontecimientos de la movilidad.

En la primitividad de la imagen del pájaro se sitúa, desde el onirismo, en reposo. De la misma manera la imagen de la choza es una imagen de humildad sencilla, en la cual sentimos inmediatamente el reposo. Tristan Tzara escribe: «Una lenta humildad penetra dentro del cuarto / que habita en mí en la palma del reposo».¹⁹⁰ Aquí encontramos lo que significa la humildad de una choza, al igual que el valor del reposo. *En la palma del reposo* quiere decir recogerse sobre uno mismo y al mismo tiempo, también, refiere un bien que se tiene en la mano. Esta fuerza que se encuentra en la choza humilde se derrama en nosotros mismo, de tal forma que esa intimidad del cuarto se convierte en nuestra intimidad. En este espacio íntimo se centraliza toda la tranquilidad de la

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.273.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 276. *Apud.* Michelet, J., *L'oiseau*.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.278.

¹⁹⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 265. *Apud.* Tristán Tzara, *Donde se abreven los lobos*.

habitación y se transforma en nuestra verdadera habitación: «El cuarto es, en profundidad, nuestro cuarto, el cuarto está en nosotros. Ya no lo *vemos*. Ya no nos *limita*, porque estamos en el fondo mismo de su reposo, en el reposo que nos ha conferido».¹⁹¹

La *casa* vista de esta manera es una morada del espacio íntimo que llevamos en nosotros mismos. La siguiente cita referida por Bachelard expresa con más claridad este «repliegue sobre uno mismo» que llevamos a cabo sobre nuestra propia *casa*. El espacio íntimo es aquel en el que se vive la síntesis de las cosas con nosotros mismos de manera muy cercana. «Si soñamos con un objeto entramos en él como se entra en una concha. Nuestro espacio onírico tiene siempre un coeficiente central».¹⁹² De modo que el espacio que se hace, envuelve, se hace redondo, se encoge, es un espacio que confía en la fuerza de su ser central. Este es un espacio que encierra y mantiene seguridad; el espacio, entendido de esta manera, es el que está conformado por esenciales envolturas.

A partir de aquí, podemos decir que la noción de *casa* es centro; pero centro requiere un alrededor, un ámbito que rodea, un círculo cerrado de la intimidad y seguridad; desde cada punto de la circunferencia la mirada se vuelve hacia dentro. Pero esta mirada no podría ser posible sin el sentimiento de quedar envuelto y la certeza de estar rodeado por un mundo al que sabemos que pertenecemos; cuando somos centro hay una despreocupación del mundo exterior que permite el optimismo. Lo que nos interesa es decir que la *casa* juega también en este nivel, que es un círculo con cierre místico como los ojos cerrados de Buda y es análogo a un reposo en lo profundo. A la pregunta ¿qué es la intimidad o lo íntimo? Podemos acercarnos diciendo, en primer lugar, que es un centro oculto a los ojos; nuestro *yo* que parte de su reposo y de su

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁹² Bachelard, G., *El derecho de soñar*, México, FCE, 2005, p. 198.

profundidad, y que después se manifiesta y se ordena en sus movimientos sucesivos en lo cercano.

Pero insistimos en el simbolismo: esta intimidad es redonda, curva y cerrada, es por excelencia, signo «de suavidad, de paz, de seguridad». No hay que confundir esta esfericidad con la perfección parmenídea, pues para el filósofo francés esta cualidad es el poder emblemático de lo redondo, el poder de centrar el objeto, de vivir *una redondez plena*.

3. LA IMAGEN DE LA CASA Y LOS VALORES DE LA PROFUNDIDAD

En este capítulo desarrollaremos las imágenes primordiales relacionadas con la *casa* y los valores de profundidad, para ello partiremos del libro escrito por Bachelard titulado *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. Las imágenes de la profundidad tienen aspectos acogedores y dinámicos de atracción, al igual que en las imágenes de la intimidad; ambas se encuentran estrechamente unidas por lo que es problemático plantear una plena separación.

Bachelard estudia las imágenes de la profundidad a través de la imaginación terrestre bajo el signo de la preposición *contra*. Este estudio es completado por las imágenes que se encuentran bajo el signo de la preposición *dentro*. «De tal forma se funda una psicología de la preposición *contra* inmediato que va desde las impresiones de un *contra* inmediato, inmóvil y frío, hasta un *contra* íntimo, un *contra* protegido por varios atrincheramientos, un *contra* que nunca deja de resistir».¹⁹³ El estudio de la imagen de la profundidad se centrará en las imágenes de *dentro*.

En las imágenes materiales de la tierra, Bachelard ve una síntesis *ambivalente* que une dialécticamente el *contra* y el *dentro* que muestra una adhesión entre los procesos de extroversión y los procesos de introversión. «Todas las grandes fuerzas

¹⁹³ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 12.

humanas, aun cuando se despliegan de forma exterior, son imaginadas en una *intimidad*». ¹⁹⁴ Estas imágenes llevan las marcas del sujeto; la imaginación es el sujeto transportado dentro de las cosas, como afirma el filósofo de la Champagne; por las imágenes se pueden establecer los temperamentos del hombre.

Toda materia imaginada es inmediatamente imagen de una intimidad. Para los filósofos, explica Bachelard, esta intimidad está siempre oculta, porque apenas se quita un velo aparece inmediatamente otro sobre el misterio de la sustancia. La imaginación hace de una sustancia un valor, de modo que trasciende de inmediato las sensaciones. Visto desde aquí las imágenes materiales nos implican en una afectividad más profunda; se instalan en las capas más profundas del inconsciente; en otras palabras, las imágenes materiales sustancializan un *interés*. Esta sustancialización concentra imágenes en que pareciera que un universo sensible se encuentra *dentro* de la materia imaginada. De ahí que Bachelard encuentre imágenes con valor de intimidad en la pequeñez, en el interior de la semilla. El centro de la materia es el centro de interés, formando parte del ámbito de los valores. «Veremos cómo las primeras imágenes llenas de candidez y muy reales del interior de las cosas, de la inserción de las semillas, nos llevan a soñar con una intimidad de las sustancias». ¹⁹⁵ Al soñar con esta intimidad se sueña con el reposo del ser, reposo enraizado que tiene una intensidad de modo que no se reduce a su inmovilidad. Considerado, el reposo, en sus aspectos humanos, es necesariamente dominado por un psiquismo *involutivo*. «El repliegue sobre sí mismo no puede permanecer abstracto. Cobra el aspecto de *enrollamiento* sobre sí mismo, de un cuerpo

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹⁵ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 15

que se hace objeto para sí mismo, se toca a sí mismo. Nos resulta pues posible dar una imagería de la *involución*». ¹⁹⁶

Se analizarán las imágenes del reposo, del arraigo y del refugio. Todas ellas nos sugieren un mismo movimiento hacia las fuentes del reposo. Las imágenes de la casa, el vientre, la caverna llevan consigo la marca del retorno a la madre. «Son esos valores del *inconsciente absoluto* los que nos han guiado en la búsqueda de la *vida subterránea* que es, para tantas almas, un ideal de reposo». ¹⁹⁷

3.1. Profundidad material

Para mirar al interior de las cosas es necesario que esta mirada se vuelva penetrante, es decir, que no puede quedarse en la superficie. En cierto modo, este tipo de mirada que penetra viola el secreto de las cosas ocultas. «A partir de esa voluntad de mirar dentro de las cosas, de mirar lo que no se ve, lo que no *se debe* ver, se forman extrañas ensoñaciones *tensas*, *ensoñaciones* que hacen fruncir el ceño». ¹⁹⁸ Esta mirada es en Bachelard una fractura; hay una necesidad de violentar o romper que olvida que las fuerzas psíquicas en acción quieren abandonar los aspectos exteriores para poder penetrar y ver por dentro. Se trata de la voluntad de ver en el interior de todas las cosas que otorgan valores a las imágenes materiales de la sustancia.

Para abordar estas imágenes de profundidad Bachelard presenta diferentes perspectivas. La primera consiste en una perspectiva anulada que viene de las

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 20.

objecciones abstractas de los filósofos. Con ella, toda curiosidad hacia el interior de las cosas se detiene porque se entiende que eso es una ilusión:

El hombre puede escarbar en la roca, pero nunca descubrirá otra cosa que no sea lo rocoso. De la roca a lo rocoso puede divertirse cambiando los géneros gramaticales; inversiones como éstas, aun cuando son tan extraordinarias, no perturban al filósofo. Para él, la profundidad es una ilusión, la curiosidad, una veleidad.¹⁹⁹

Pero puede plantearse la posibilidad de rebasar los límites exteriores; con ello se hace posible el acercamiento al interior de los objetos. Las ensoñaciones que nos ofrecen la intimidad de las cosas son aquellas que nos entregan el objeto, ensoñaciones liliputienses. Todo soñador que lo desee puede, en forma de miniatura, habitar una manzana o una nuez. Esta es una perspectiva dialéctica, porque es invertida. Su expresión paradójica se concreta de la siguiente manera: «el interior del objeto pequeño es grande».²⁰⁰ En cuanto se piensa en el mundo de la miniatura todo se hace grande. Una de las imágenes que Bachelard elige le muestra este valor: «¡Oh, Dios mío!, podría caber en la cáscara de una nuez; creería estar a mis anchas ahí y ser rey de un imperio sin límites...si no tuviera malos sueños».²⁰¹ En esta imagen se vive feliz por encontrar los sueños primitivos de la intimidad bien guardada. Y cuando se le ha perdido o, en este caso, cuando la vida ha traído los malos sueños, se siente nostalgia de la intimidad de la dicha perdida. A partir de esta reflexión, Bachelard afirma que las primeras ensoñaciones vinculadas a la imagen íntima del objeto son ensoñaciones de dicha. «Toda intimidad objetiva recorrida en una ensoñación natural es *un germen de*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 26.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 28. *Apud.* Shakespeare, *Hamlet*.

dicha».²⁰² Ésta es una gran dicha porque es una dicha oculta. Visto desde aquí el interior de las cosas es siempre un interior bien acomodado.

Las acciones minuciosas nos vuelven a traer al centro de la voluntad inteligente y paciente; de ahí que las ensoñaciones de miniatura sean reconstituyentes y nos hagan bien. Son la antítesis de las ensoñaciones de evasión que rompen el alma, según Bachelard.

De esta manera, la imaginación minuciosa quiere inmiscuirse en todas partes, nos invita no sólo a *entrar en nuestra concha*, sino a introducirnos en todas las conchas para vivir en ellas el verdadero retiro, la vida enroscada, la vida replegada sobre sí misma, todos los valores del reposo.²⁰³

Aquí se muestra el signo de los objetos realmente habitados. Habitar la concha, visto desde el ser soñador, significa que la materia blanda se hace proteger en las formas duras y que goza de la conciencia de estar protegida.

La siguiente perspectiva de intimidad es aquella que revela un interior «esculpido y coloreado». La *escultura interna*, dibujos íntimos y retratos, se encuentran ahí, en el interior. La tesis del filósofo consiste en que existen impulsos estéticos del onirismo:

Y si esos dones y ciencias no estuvieran (desde el principio) en el interior de la Naturaleza, el arte nunca hubiera podido inventar por sí mismo esas formas y figuras, y nunca hubiera podido pintar un árbol, una flor, si la Naturaleza no lo hubiera hecho nunca. Y admiramos y nos elevamos en éxtasis cuando vemos en mármoles y en jaspes,

²⁰² *Ibid.*, p. 29.

²⁰³ *Ibid.*, p. 31.

hombres, ángeles, bestias, edificios, viñedos, prados adornados con todo tipo de flores.²⁰⁴

En la intimidad de la piedra es descubierta esta escultura; esas estatuas naturales íntimas representan los paisajes exteriores que maravillan al soñador de intimidad de las sustancias.

Existe otra perspectiva en las ensoñaciones de la intimidad material que valora la intimidad en intensidad sustancial. «La intimidad descubierta es menos un alhajero de innumerables joyas, que una potencia misteriosa y continua, que desciende, como un proceso sin límite, hacia lo infinitamente pequeño de la sustancia».²⁰⁵ Para estudiar este tema Bachelard se basa en la dialéctica entre el color y la tintura. La tintura es una verdad de las profundidades y el color una seducción de las superficies. La noción de tintura propicia muchas metáforas, porque a ella le corresponden las experiencias comunes y claras; y cuando la tintura obtiene su valor, se convierte en la verdadera raíz de la sustancia. El sueño de impregnar forma parte de las ensoñaciones que se identifica con una fuerza que impregna para siempre. «El interior es conquistado en el infinito de la profundidad para el infinito de los tiempos. Así lo determina la tenacidad de la imaginación material».²⁰⁶ Toda imagen material acogida sinceramente es inmediatamente un valor.

A partir de que se estudian ciertos temas, a través de las imágenes, en los que intervienen valores inconscientes mezclados con las observaciones objetivas, se debe dar a las expresiones un pleno sentido psíquico. De ahí que los colores sean fuerzas sustanciales para una imaginación activista. La admiración es la forma primera del conocimiento que enaltece a su objeto y en este sentido lo valoriza. «Un valor, en el

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 43. *Apud.* Fabre, P.J., *Abrégé des secrets chiquiques*.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 50.

primer contacto, no se evalúa, se admira. Y toda comparación de una sustancia con un ser de la naturaleza, con la nieve, con una azucena, con un cisne, es una participación de una intimidad profunda, en una virtud dinámica».²⁰⁷ Cuando un soñador valoriza la sustancia blanca comparándola con sustancias inmaculadas, cree estar aprehendiendo en su acto.

El inconsciente se proyecta como una profundidad en las imágenes materiales. Un estudio de las imágenes materiales de la intimidad considera detenidamente todos los valores del calor oculto. Donde se puede hablar de una verdadera dialéctica del calor y del fuego. El fuego se exterioriza, se muestra mientras que el calor se interioriza, se concentra y se esconde. Es el calor el que es siempre suave y constante. Por la acción del calor todo es profundo. «El calor es el signo de una profundidad, el sentido de una profundidad».²⁰⁸ En el suave calor se acumulan todos los valores íntimos.

El interés de Bachelard es analizar los niveles inconscientes más ocultos de ahí que busque las fuentes personales de la intimidad del sujeto. La vía con la que podrá acceder a este estudio será la que pueda caracterizar el retorno a la madre. Éste se presenta como una de las más fuertes tendencias a la *involución psíquica*. Las imágenes que muestran esta dirección son las imágenes del ser sin voluntad de ver, imágenes del inconsciente estrictamente ciego que forma los valores sensibles a partir del bienestar y el calor suave. En este calor sin límites habita el inconsciente.

«Si la madre es demasiado pobre para alimentar a su hijo, que lo deposite con suavidad “en el umbral de la muerte” ¡y que muera con él, para que al abrir los ojos, la vea en el cielo!». Un cielo, sin duda, que tendría la palidez del limbo, una muerte que tendría la dulzura de un seno, una comunión en una vida más tranquila, en una vida prenatal. Pero

²⁰⁷ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 63.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

en este camino de la imaginación, las imágenes se difuminan, se desdibujan. La intimidad que, soñada en las sustancias, llamaba tantas imágenes es, ahora, *pura intensidad*.²⁰⁹

Estas imágenes rebasan las imágenes familiares y tocan arquetipos más antiguos, porque nos muestran sus valores primeros arraigados en el inconsciente.

3.2. Discordia íntima

El ser interior tiene todos los movimientos, no sólo del recogimiento y la unidad sino también los movimientos de lucha. Éstos se expresan en las imágenes de la discordia íntima; en ellos se encuentran todos los dinamismos de las fuerzas que surgen cuando se divide el ser interior. Para el acercamiento de estas imágenes Bachelard ve que la realidad que *hormigüea* está vinculada a una imagen fundamental; imagen que es principio de movilidad en nosotros.

Toda lucha es dualidad en razón de un fundamento simplificador de las imágenes dinámicas. Pero al mismo tiempo para la imaginación toda dualidad es lucha. Toda sustancia que deja de ser elemental, necesariamente se divide. «Ante el menor *desorden* imaginado en el *interior* de las sustancias, el soñador cree ser testigo de una agitación, de una lucha páfida».²¹⁰ El filósofo de la Champagne muestra que el sueño de discordia puede adoptar un dinamismo tan íntimo que trae consigo, de forma paradójica, la división de lo simple. «En el seno de toda sustancia, la imaginación de la

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 73.

²¹⁰ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 82.

ira materializada origina la imagen de una contrasustancia».²¹¹ A partir de aquí pareciera que la sustancia debe defenderse en contra de una sustancia hostil dentro, en el seno de su ser.

La imaginación dialéctica no se conforma con las oposiciones del agua y del fuego, quiere, afirma Bachelard, la discordia entre las sustancias y sus cualidades. Las imágenes materiales a las que recurre son las de un fuego frío, de un agua seca, de un sol negro; éstas son las marcas de una voluntad de contradecir las apariencias y asegurar esa contradicción mediante una discordia íntima y fundamental. «El ser que obedece a ensoñaciones semejantes, obedece en primer lugar a una *conducta de originalidad* dispuesta a responder a todos los desafíos de la percepción razonable, y luego se convierte en la presa de esa originalidad. Su originalidad no es ya más que un proceso de negación».²¹² La imaginación determina un materialismo en el que la sustancia de toda cosa se convierte en el lugar de una lucha cerrada. En este sentido la imaginación trabaja una ontología de la lucha donde el ser expresa un *contra sí*. Si esto es así, se afirma la agitación íntima y el reposo es negado para siempre. «El ser que obedece a semejantes imágenes conoce entonces un estado dinámico que no se da sin embriaguez: es agitación pura. Es un *puro hormiguero*».²¹³

La agitación íntima se pone en acción por la simple imaginación de las tinieblas. Si vivimos la negrura secreta del espacio nocturno encerrado en el interior de las cosas, descubriremos centros de desgracias. Esto indica el carácter hostil de estas imágenes. El ser que sigue de esta forma los sueños no puede quedarse en la superficie, sino que al menor llamado de una intimidad penetra en la materia. «Toda tiniebla es fluyente, por lo

²¹¹ *Ibid.*, p. 91.

²¹² *Idem.*

²¹³ *Ibid.*, p. 92.

tanto, toda tiniebla es material».²¹⁴ Para el soñador del interior de las sustancias, un rincón de sombra puede despertar todos los terrores de la noche.

3.3. Imaginación de la cualidad y tonalización

Las descripciones psicológicas referentes a la imaginación parten de que las imágenes reproducen las sensaciones, y cuando una sensación descubre en la sustancias una cualidad sensible (color, olor, sabor, redondez) la imaginación no puede ir más allá de esta primera lección; aquí el papel del conocimiento de la cualidad es predominante. La cualidad es lo que conocemos de una sustancia. «Incluso cuando se perfilan temas existencialistas, la cualidad conserva el ser de algo *conocido*, de algo *experimentado*, de algo *vivido*».²¹⁵ Toda la frescura de la instantaneidad se quiere siempre como una cualidad, porque al mostrar un ser, se le da a conocer. Pero estas objeciones con respecto a la imaginación parecen desconocer el sentido y la función tan importante de nuestra adhesión a las sustancias que amamos. Defiende Bachelard que la imaginación debe, con respecto a las cualidades, defender el realismo de sus imágenes, la novedad de sus variaciones. De modo que se cree necesario plantear el problema del valor imaginario de la cualidad. «Dicho de otra forma, la cualidad es para nosotros la ocasión de valorizaciones tan grandes, que no pasa mucho tiempo antes que el *valor pasional* de la cualidad suplante al *conocimiento* de la cualidad».²¹⁶ La manera en que exaltamos la cualidad de una sustancia, en que amamos una sustancia, muestra una actividad de todo nuestro ser. Y lo que demuestra que la imaginación rebasa el campo de las cualidades

²¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

²¹⁶ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 98.

percibidas es que la actividad del sujeto se expresa en los aspectos más dialécticamente opuestos: exuberancia y concentración.

El valor subjetivo de las imágenes de la cualidad está en nosotros verticalmente y la significación de la cualidad está en el contexto de las sensaciones objetivas horizontalmente. Las cualidades imaginadas se tienen que buscar en la adhesión total del sujeto que se implica a fondo en lo que imagina en vez de buscar la cualidad en el todo del objeto.

*La causa real del flujo de imágenes es verdaderamente la causa imaginada; para utilizar la dualidad de las funciones que invocamos en libros anteriores, diríamos fácilmente que la función de lo irreal es la función que dinamiza verdaderamente el psiquismo, mientras que la función de lo real es una función de detención, una función de inhibición, una función que reduce las imágenes de tal forma que les da un simple valor de signo.*²¹⁷

La conciencia que se expresa tiene como primer bien una imagen y esa imagen tiene grandes valores en su misma expresión. De modo que imaginar una cualidad es darle un valor que rebasa o contradice el valor real o sensible, y en este sentido una dialéctica de los valores alienta la *imaginación* de las cualidades.

El verdadero psicólogo encontrará en el hombre la unión de los contrarios afectivos; esta unión se lleva a cabo por un ritmoanálisis que restituye dos tensiones contrarias en una situación en la que el ser se expresa en esta dualidad. «En un relato bien hecho, todos los seres del mundo, todas las voces del paisaje tienen, para el hombre que imagina, una *pars familiaris* y una *pars hostilis* como hígados de la víctimas observados por los auspicios».²¹⁸

²¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

²¹⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 103.

La vida de las imágenes no procede de los objetos; la imaginación, afirma Bachelard, es antes que cualquier otra cosa un sujeto tonalizado. Esta tonalización del sujeto tiene dos dinámicas diferentes, la primera se genera según si se produce en una especie de tensión de todo el ser o en una especie de libertad relajada, acogedora, dispuesta al juego de las imágenes ritmoanalizadas. «Impulso y vibración son dos especies dinámicas muy diferentes cuando se las experimenta en su dinámica viva».²¹⁹

Las cualidades se reviven con todos los aportes de la vida imaginaria; Bachelard toma una carta de D. H. Lawrence para mostrarlo: «De repente, en este mundo lleno de tonos, de matices, de reflejos, aprehendo un color, vibra sobre mi retina, mojo en ella mi brocha y exclamo: he ahí el color».²²⁰ Aquí se puede ver como el realismo del imaginario une el sujeto y el objeto cuando la intensidad de la cualidad se considera una tonalización de todo el sujeto, es decir, es cuando «se convierte uno en el sujeto tonalizado del verbo imaginar».²²¹

3.4. Casa natal y casa onírica

La *casa* natal deja inscrito en nosotros las diversas funciones de habitar a través del recuerdo; remite a un grupo de costumbres orgánicas inscritas físicamente en nosotros. Cuando habitamos la *casa* natal todo el ser de la *casa* se despliega fiel a nuestro ser. Pero la *casa* natal es más que un cuerpo de vivienda; es un cuerpo de sueño. En este sentido hablamos de una *casa* del recuerdo-sueño, de una *casa* onírica. Aquí se unen la

²¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

²²⁰ *Ibid.*, p. 108.

²²¹ *Idem.*

imaginación y la memoria, es decir, el alma sueña²²² tanto el espacio del recuerdo como el espacio del futuro. La imaginación nos permite morar en los espacios de nuestro pasado y soñar los espacios posibles de la existencia donde el alma habitará algún día; en este sentido el recuerdo cobra su sentido como función de la imaginación.

En la *casa* onírica, a diferencia de la *casa* natal, son las potencias del inconsciente quienes fijan los recuerdos más lejanos. La *casa* onírica nos sitúa en la profundidad de ese terreno de los sueños donde se han enraizado los recuerdos de la *casa* natal; en otras palabras, para ir hasta los archivos de la memoria, es necesario ir más allá de los hechos, hay que encontrar los valores. Y para revivir los valores del pasado, es necesario soñar, estar en la ensoñación de un reposo y situarnos en la *casa* onírica.

Toda búsqueda de las *casas* perdidas o del tiempo perdido es la recuperación de instantes perdidos que desde el presente son vividos como reconciliación gozosa del ser íntimo. En este sentido, la vida es esta recuperación de instantes que, desde la mirada del pasado, conforma identidad y desde la mirada al futuro, son la condición necesaria de la libertad. *El pasado y el futuro son el resultado de una voluntad que sueña*. La *casa* onírica es ese espacio en que los recuerdos y los sueños se unen, donde el pasado no es sólo el dato sino que puede elevarse sobre éste. El pasado recuperado en la *casa* onírica obtiene su verdadera dimensión porque éste está reconstruido poéticamente; así, esta conciencia que sueña también valora; en otras palabras, recordar las *casas* oníricas es volver a encontrar los instantes de nuestro pasado que tiene un valor para el yo presente. Pero esta unión en el presente significa devolver a esos recuerdos de la *casa* onírica su fuerza originaria; nuestro pasado evocado en las *casas* oníricas no tiene fecha en la memoria, el valor del recuerdo de éstas se mide en la intensidad de la vivencia. Por la

²²² Aquí «soñar» significa una conciencia dinámica, conciencia que posibilita la libertad.

imaginación podemos construir la unidad de mi existencia pasada, y por esta unidad podemos proyectar nuestro futuro como instantes decisivos.

Cuando uno vive en la *casa* del recuerdo, el mundo real se desvanece. La evocación de la *casa* de intimidad absoluta es donde se adquiere el sentido de la intimidad y de la profundidad. Habitar oníricamente es más que habitar por el recuerdo; en este sentido, la casa onírica es una cuestión más profunda que la casa natal.

Brusca, una habitación, con su lámpara, se me enfrentó, casi palpable dentro de mí... Yo era ya rincón, pero los postigos me olieron, se volvieron a cerrar. Esperé. Entonces lloró un niño; por todas partes en esa morada, sabía qué poder era el de las madres, pero sabía también sobre qué suelos para siempre despoblados de ayuda germina todo llanto.²²³

La *casa* natal, la del recuerdo, está construida sobre el sótano de la *casa* onírica. Cuando habitamos oníricamente la *casa* natal vivimos en la *casa* desaparecida, como lo habíamos soñado. La *casa* natal está construida sobre la *casa* onírica, en ella está la raíz, la pertenencia, la profundidad, porque «en nosotros vive una casa onírica por lo que elegimos un rincón oscuro de la casa natal, una habitación más secreta».²²⁴ En la *casa* onírica el hombre vive encerrado en sí mismo, es un rincón sombrío. La *casa* natal da testimonio de una protección. Cuando se busca en las lejanías oníricas, se encuentran impresiones cósmicas. «La casa es un refugio, un retiro, un centro. Entonces los símbolos se coordinan. Se comprende entonces que la casa de las grandes ciudades no tenga más que símbolos sociales».²²⁵

La *casa* onírica es la morada en donde el hombre reencuentra su «felicidad» en la soledad. En ella se vive solo o en familia, pero sobre todo solo. Todo hombre necesita regresar a su *casa*, pues *siente el llamado de una vida verdaderamente celular*, en

²²³ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 116.

²²⁴ *Ibid.*, p. 120.

²²⁵ *Ibid.*, p. 121.

palabras de Bachelard. De esta manera, el espacio onírico es el origen de todos los demás espacios, el que permite la proyección al exterior de los significados, asignándoles un lugar, haciendo posible que estos significados existan como cosas. Aldo Trione, en su estudio sobre Bachelard, señala la analogía que encuentra con Merleau-Ponty:

El espacio onírico es el lugar en el que uno se vuelve a apropiarse del universo, es el *cuerpo* del que habla Merleau-Ponty que «no es sólo un espacio expresivo entre todos los demás, como lo es el cuerpo constituido; sino que es el origen de todos los demás espacios expresivos, el movimiento mismo de expresión, lo que proyecta al exterior los significados, asignándoles un lugar, es lo que hace posible que estos significados existan como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos».²²⁶

La *casa* onírica completa es uno de los esquemas verticales de la psicología, como ya hemos visto, con su sótano como raíz y con el nido sobre su techo, donde este último representa la cabeza del hombre y sus funciones conscientes, mientras que el primero simboliza al inconsciente. «En su sótano está la caverna, en su desván está el nido, tiene raíz y fronda».²²⁷ En este sentido la *casa* es un arquetipo sintético que ha evolucionado; así pues, el techo se convierte en el abrigo y el sótano en la región de los símbolos del inconsciente. «Pero el sótano es tan claramente la región de los símbolos del inconsciente, que resulta de inmediato evidente que la vida clara crece a medida que la casa surge de la tierra».²²⁸ El eje de la *casa* onírica se fija a través de la vida dinámica recíproca del desván y el sótano. Gracias al desván, la *casa* obtiene una altura singular, participa de la vida aérea de los nidos.

²²⁶ Trione, A., *Ensoñación e imaginario*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 98.

²²⁷ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 122.

²²⁸ *Ibid.*, p.123.

«La casa entera es, más que un “vivero”, un ser vivo. La casa duplica, sobredetermina la personalidad de quien la habita».²²⁹ En este sentido, no hay verdadera *casa* onírica que no se organice en las alturas, con su sótano bien hundido en tierra, la planta baja de la vida común, el piso en el que se duerme y el desván cerca del techo; «una casa como ésta tiene todo lo necesario para simbolizar los miedos profundos, la banalidad de la vida común a ras de tierra, y las sublimaciones».²³⁰ Hay una adhesión total de la *casa* con la vida íntima. Según Bachelard hay dos movimientos, a saber, la vida en el encierro y la vida exuberante; éstas son dos necesidades psíquicas. Pero no sólo señala el estado interior de la *casa* sensible a las polaridades de las cosas, sino que también opone a éste la dimensión onírica del cosmos o la naturaleza en su inmensidad: la *casa* también siente el llamado de fuera, del cosmos entero.

La apertura del cosmos obliga a señalar cada uno de los lugares familiares que permitan un acercamiento íntimo con el cosmos. De tal forma, la *casa* y el universo no son dos espacios asociados, pues el universo no se revela a través de los objetos, sino que se da como totalidad sin diferenciación entre la tierra y el cielo, «en tanto que los pensadores que reconstruyen un mundo recorren un largo camino de reflexión, *la imagen cósmica es inmediata*. Nos da el todo antes que las partes. En su exuberancia cree decir todo del Todo».²³¹ Bachelard tiene la idea de un cosmos tranquilo donde uno logra sentirse en *casa*, y en presencia de la inmensidad, la ensoñación penetra más fácilmente en las imágenes primeras que permiten unirse con el universo.

Frente a esa inmensidad de la naturaleza, en la aprehensión de las relaciones entre la tierra y el cielo, entre un estanque de aguas durmientes y la luna, puede nacer una ensoñación que sirva de expansión de los impulsos íntimos de las imágenes;

²²⁹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 232.

²³⁰ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 129.

²³¹ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 262.

entonces la mirada poética es más consciente y se libera de sus límites, logrando desvanecer las fronteras entre el *yo* y el mundo, el sujeto y el objeto. Bachelard ve estas relaciones en la experiencia de la adherencia y de la fusión. Pero la inmensidad de la naturaleza, así imaginada, regresa al interior de él mismo, como si ampliara al *yo* hasta los límites del cosmos para encontrar, paradójicamente, el fondo de uno mismo.

Lo que es evidente es que la *casa* es un abrigo y cada uno tiene recuerdos en este sentido. Aquí se trata de explorar la conciencia de estar resguardado. En estos valores de protección, lo que se deja ver es que la *casa* es un universo del contra. La imagen que nos coloca en el límite de los valores conscientes e inconscientes es la *casa* que nos protege contra la noche.

La *casa* en un grado máximo de concentración se vuelve conciencia de la noche; una conciencia descrita de esta manera conmueve lo más profundo y oculto dentro de nosotros. Visto así, la *casa* es frontera entre dos mundos. «Para quienes no tienen *casa* la noche es verdaderamente bestia salvaje».²³² Pero esta referencia también alude a una bestia inmensa que amenaza en todas partes. Para el filósofo no se puede escribir una historia del inconsciente humano sin escribir una historia de *casa*.

A la luz de lo expuesto, la ventana tiene todo su sentido si se toma en cuenta el carácter central de la *casa*. La situación de la que se parte es la de estar en nuestra *casa*, escondidos, mirando hacia fuera. La ventana es un ojo (como se abordó en el capítulo anterior), pero bajo la mirada de los valores de profundidad, está abierto con una mirada hacia el mundo exterior en el sentido más auténticamente filosófico. La *casa* le da al hombre que está detrás de la ventana el sentido de un exterior diferente del interior; cuanto más grande es la intimidad de la *casa*, más se hace evidente el exterior. «Tal

²³² Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 133. Apud. Webb, M., *Vigilante armure*.

parece que la dialéctica de la intimidad y del universo sea precisada por las impresiones del ser oculto que ve el mundo en el marco de la ventana».²³³ Para Bachelard éste es un ritmoanálisis en el que el ser encuentra alternadamente la expansión y la seguridad, entre la inmensidad y la intimidad.

La *casa* onírica es una imagen que, a través del recuerdo, se transforma en una fuerza de protección. En la *casa* perdida (porque ha dejado de ser) se revive esa sensación que reconforta porque nos ha protegido en el pasado, y por ello nos gusta seguir viviendo en ella. «*El acto de habitar* se cubre con valores inconscientes, valores inconscientes que el inconsciente no olvida. Se puede acodar el inconsciente, no desenraizarlo».²³⁴ Visto así, el acto de habitar exige un arraigarse; tener una casa, un pedazo de tierra, lejos de las satisfacciones burdas de sentirse propietario, fija el alma del hombre, y brinda imágenes de permanecer y echar raíces. El ámbito donde se generan estas imágenes es el arquetipo de la *casa* onírica, que se encuentra en una capa profunda del inconsciente. En este sentido la *casa* pone los cimientos de nuestra identidad, porque responde también a aspiraciones más profundas que la preocupación por la protección.

La construcción del mundo se lleva a cabo a partir de este habitar fundamental: Construimos el mundo a partir de este morar fundamental, que es mi más radical identidad. ««Mi casa», sin embargo, es más dinámica de lo que podría pensarse, pues soy yo quien continuamente hago mi casa, me aproximo a las personas y a las cosas hasta que se convierten en familiares, en «mías»».²³⁵

²³³ *Ibid.*, p. 134.

²³⁴ *Ibid.*, p. 138.

²³⁵ Esquirol, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2005, p. 26.

La identidad se construye constantemente y en este respecto, también la *casa*, como nuestra construcción, la hacemos continuamente en un dinamismo que nos transforma. La identidad así planteada nos habla del deseo de pertenencia, de un hombre sumergido en el mundo como lugar de estancia, de habitación, de *casa*. La identidad constituye el lugar al cual pertenecemos y nos identificamos, la idea de *casa* como centro, lugar del hombre que da cuenta no sólo del permanecer sino del instalarse en esa identificación con el mundo y su apropiación. Habitar la *casa* consiste en esa experiencia existencial de permanecer, enraizar y resistir frente aquello que amenace desinstalar.

Algo parecido ocurre con la orientación hacia los valores inconscientes en las imágenes del regreso al país natal, a la *casa* natal, que se caracteriza por un regreso a la madre, que desde el inconsciente se muestra con muchos matices. Por eso le parece importante a Bachelard aprehender todas las imágenes del *regazo materno*. El regreso a la madre como el regreso a la *casa* tienen una singular imagen: «Digo: mi madre. Y es en vos que pienso, ¡oh casa! Casa de los hermosos veranos oscuros de mi infancia».²³⁶ Aquí los dos arquetipos fundamentales son la madre y la casa; en este verso se viven dos movimientos y la sustitución de las dos imágenes. La realidad materna fue multiplicada por todas las imágenes de intimidad volviendo a encontrar las seguridades de una filosofía del reposo.

La *casa* natal no es más que un objeto de tránsito para hacernos regresar hacia nosotros mismos, para revivir otro tiempo por medio del recuerdo y la memoria, pero esto no es una evasión, sino un traer aquí delante lo que nos conforma, nuestro pasado más feliz, el origen que buscamos y donde situamos nuestra nostalgia de ser; un punto originario que se mantiene a la orilla misma del espacio. Entonces la *casa* natal ya no es

²³⁶ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 140. *Apud*. Jaloux, E., *Melancolía*.

ni siquiera espacio de la infancia, como dirá Wünenburger, sino sustituto de la madre original: el mundo desaparece en la figura fantástica de la primera persona, de la que hemos sido separados. «Amamos tanto más un lugar cuanto que nos resulta cercano, nos remite a imágenes de nuestra historia, vibra con nuestro pasado».²³⁷ Es por ello que el arraigo a los lugares no es sino anamnesis, donde lo nuevo existe sólo en función de lo antiguo. Bachelard recurre a los lugares de la infancia o hacia algunos lugares que reviven el país natal, pues el espacio nos llama sólo para hacernos regresar a la tierra de los orígenes.

La intimidad de la *casa* bien cerrada y protegida lleva, pues, a imágenes de intimidad del regazo materno y luego del seno materno. Éstas afirman los primeros valores, son aquellos lugares donde los hombres encuentran su centro de reposo o recuerdo de reposo prenatal. Es así como Bachelard plantea que el onirismo de la *casa* necesita de una *casa* pequeña dentro de la grande para hallar, ahí, las seguridades primeras de la vida sin problemas. «En los pequeños rincones encontramos la sombra, el reposo, la paz, el rejuvenecimiento. Tal como nos lo dirán muchas otras pruebas de ello, todos los lugares de reposo son maternos».²³⁸

En la ensoñación, si bajo en solitario al interior de una *casa* que posee los grandes signos de la profundidad, sentiré que bajo al interior de un pasado. Este bajar a un mundo en la profundidad, a una *casa* en su profundidad, es también bajar a nuestro interior, porque no hay para nosotros un paso que no nos traiga a nuestro pasado. Este bajar es un descenso que consiste en una introspección con rasgos orgánicos; existe una vinculación entre el sótano y los órganos, entre la *casa* y el cuerpo.

²³⁷ Wünenburger, J.J., *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Del Sol, 2008, p. 154.

²³⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 142.

Unos rumores extraños subían en mi interior y escuchaba las penas inmensas que hinchaban las casa con grandes soplidos de sus fuelles de forja, abriendo las puertas y las ventanas como cráteres de tristeza que vomitaban, teñido de amarillo sucio por el resplandor enfermizo de las lámparas familiares, un inagotable raudal de sopa, mezclado con ruidos de querellas, de botellas descorchadas por manos sudorosas y masticaciones. Corría un largo río de filetes de res y de verduras mal cocinadas.²³⁹

La profundidad de la *casa* onírica se muestra en una *casa-cuerpo*, una *casa* en la que se sufre, una *casa* que se lamenta humanamente. Aquí se sintetiza la *casa* y el cuerpo humano en su onirismo.

Se puede hacer una analogía estrecha con el cuerpo en donde la *casa* simbólicamente redobla los valores del cuerpo, tanto del material como del mental. Las habitaciones de la morada representan órganos y existe pues, de esta manera, un antropomorfismo de la *casa* en el que se representa la cueva ventral y el granero cervical, tal y como lo expresa Durand. Pero no sólo eso, la *casa* duplica también la personalidad de quien la habita, su intimidad de microcosmos duplica el cuerpo y su isomorfismo lo encontraremos en la concha, el nicho y el regazo materno, pero sobre todo en la reduplicación de «Jonás».

La *casa* o la morada es imagen de la intimidad descansada y tiene como sentido el «asiento» en el interior, que a su vez se ve duplicado objetivamente por la exterioridad del muro y de la *casa*. Es interesante ver cómo la *casa-cuerpo* se convierte en el sustrato, medio y centro, de experiencias subjetivas. El cuerpo funciona de tal forma como mediador o vehículo entre la experiencia interna y la externa, mientras que la imaginación vincula al cuerpo con la mente; no hay imagen que no esté primeramente representada en la experiencia somática, es decir, en los gestos que de forma esencial

²³⁹ *Ibid.*, p. 144.

nos constituyen. Requerimos éste anclaje como primera formación para desarrollar estructuras simbólicas más complejas, ya que no podríamos tener claridad sensible ante principios de justicia o de balance de fuerza, sin haberlas vivido como experiencia corpórea.

En el cuerpo depositamos nuestra memoria más profunda, sin embargo, ésta no puede ser evocada más que a partir de un lenguaje hecho de estructuras simbólicas. La sobrevaloración de la razón que se caracteriza por un afán de dominar el mundo ha dejado de lado esa otra parte del conocimiento que se vive en la experiencia corpórea. La idea de *casa* lleva consigo la idea de ser mediadora, aquella que mantiene su puerta entreabierta al mundo que le circunda; *mi cuerpo es mi casa y cuido mucho de no perder las llaves*.

También en Husserl el polo subjetivo apunta siempre, intencionalmente, a contenidos del mundo:

En la experiencia del mundo encontramos hombres referidos intencionalmente a cualesquiera cosas, animales, casas, campos, etc., esto es, los encontramos en tanto que afectados conscientemente por estas cosas, mirándolas, activamente, percibiendo en general, acordándose activamente de ellas, reflexionando, planeando, actuando sobre ellas.²⁴⁰

Para Bachelard, somos más ricos psíquicamente cuando logramos acoplar nuestras imágenes con las de la percepción exterior para hacer brotar incesantemente imágenes nuevas, renovadas. Para encontrar un lugar es necesario poner sus imágenes interiores de acuerdo con las formas exteriores y abrir las puertas del alma a la presencia del mundo para realmente consentir, entendido esto en la doble idea de aprobar el orden de las cosas y de poner sus sentidos con los estímulos del medio. En esta actitud hay

²⁴⁰ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, cit., p. 246.

una transformación del *yo*, cuyo orden se lleva a cabo *en casa*. Vamos hacia una anulación esencial de la distancia que separa, por un lado, el cuerpo humano de su vestido, y por el otro, el cuerpo del hombre de su *casa*. El cuerpo humano no es más que una habitación viva que se encuentra constantemente habitada por la conciencia del hombre.

Los valores de este mundo íntimo que hemos estudiado en Bachelard, se encuentran relacionados estrechamente con la experiencia del mundo de las cosas y del que participamos por medio del cuerpo, por ello el origen de las cosas lo encontramos en el centro de nuestra experiencia. «Ser una consciencia, o más bien, *ser una experiencia*, es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos».²⁴¹ El cuerpo, desde esta perspectiva, es sin duda el medio que nos permite comunicarnos con el mundo, entendiendo por mundo no una suma de objetos determinados, sino el horizonte latente de nuestra experiencia.

La espacialidad de mi *casa-cuerpo* no es, como la de los objetos exteriores, una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas, porque este espacio, en palabras de Merleau-Ponty, es la oscuridad de la sala, necesaria para la claridad del espectáculo (el fondo del ensueño, siguiendo a Bachelard) o bien para la reserva de potencia sobre los que se destacan el gesto y su objetivo.

Nuestro cuerpo *habita* el espacio y el tiempo; en tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son una suma de puntos unidos, ni relaciones de los que mi consciencia pudiera hacer la síntesis. Yo no estoy en el espacio o en el tiempo; no pienso en el espacio o en el tiempo; soy del

²⁴¹ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, p. 114.

espacio y el tiempo, y mi cuerpo se vale de ellos y los abarca. En otras palabras, en tanto que habito soy mi cuerpo y mi *casa*; mi *casa-cuerpo* es este núcleo significativo. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia. «Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vivimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en del espacio: es el espacio. [...] La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo».²⁴²

Para comprender mejor esta idea es necesario abrir un paréntesis en la explicación sobre la importancia que tiene para Bachelard el tiempo y el espacio. Para abordar el tema del tiempo e ineludiblemente el espacio, Bachelard en su libro titulado *La intuición del instante*²⁴³, sostiene la tesis de la primacía de la idea del instante sobre la idea de la duración, en contraste con lo sostenido por Bergson. Para éste, la realidad es fundamentalmente duración, ésta es un dato inmediato de la conciencia, y el instante es un corte artificial que la razón realiza en ese medio continuo y heterogéneo de la duración objetiva; en cambio, para Roupnel (a quien Bachelard sigue) el tiempo está constituido por instantes discontinuos e independientes entre sí.

Bachelard critica la teoría de la duración con la analogía matemática que establece, esta teoría, con la línea recta. A partir de la comparación de la línea recta con la duración bergsoniana puede concluir que ésta no es más que un agregado de momentos absolutos, al igual que la línea geométrica, está formada por puntos inextensos. La apariencia de continuidad es el resultado de una construcción subjetiva y secundaria, respecto al punto. De igual forma, la duración resulta una realidad aparente construida por el sujeto. El instante es, para Bachelard, la única realidad sustancial y la duración es una realidad secundaria. El instante se aprehende inmediatamente por la

²⁴² Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, cit., p. 165.

²⁴³ Esta obra fue escrita por Bachelard en 1932 a raíz de la lectura que hace de *Siloé*, de Gaston Roupnel; en ésta se explica la discontinuidad metafísica del tiempo.

conciencia, mientras que la duración es una construcción mediata de la conciencia. Si esto es así, entonces la experiencia inmediata del tiempo es la experiencia del instante y éste es aprehendido como un absoluto que no guarda relación causal, ni con el instante anterior ni con el instante posterior. Es el ser humano quien se apropia de la labor de construir la trama de la duración objetiva y subjetiva. Ésta es la tesis fundamental donde Bachelard afirma la discontinuidad metafísica del tiempo que, dicho sea de paso, constituye la unión de su filosofía de la ciencia y su filosofía de la imaginación.

La función de irrealidad que caracteriza a la imaginación es la función creadora de imágenes que, como lo hemos visto anteriormente, superan lo puramente real. La creación de imágenes poéticas es un acto espontáneo y, como acto creador, es un acto discontinuo. Es, según Bachelard, nuevo y su arraigo en la conciencia no significa una relación de tipo causal, como lo vería el psicoanálisis, sino que es un acto que instaaura una realidad inédita. En este sentido, el ser íntimo es una conciencia que se realiza en el tiempo discontinuo del instante.

El ser íntimo, para Bergson, es tiempo continuo y homogéneo; ahí, el acto libre es lentamente preparado en las profundas intimidades de la conciencia. Para Bachelard, lo que se da es el acto instantáneo de la toma de conciencia de sí. El ser íntimo es el acto de la toma de decisión donde su ser se identifica con el instante del presente, que surge como momento absoluto e incondicionado. También como otro contraste se puede recordar la aseveración que hace Heidegger sobre el *Dasein*: «El *Dasein* “es” su pasado en la forma propia de *su* ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” siempre desde el futuro».²⁴⁴ Lo que define al ser del hombre y el modo de ser libre es la temporalidad, que se define desde la categoría fundamental del tiempo futuro. El horizonte del existente como *Dasein* es el futuro, su apertura que lo proyecta es lo que le permite la

²⁴⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Trotta, 2003, p.44.

decisión de su propio ser. Pero Bachelard afirma que lo esencial del ser íntimo no es el tiempo sino el espacio. El tiempo del ser íntimo es la unidad espacio-temporal del instante. El espacio se convierte en la condición formal de la interioridad.

Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca del tiempo perdido, que quiere “suspender” el vuelo del tiempo. En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. (...) Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. (...) Para el conocimiento de la intimidad es más urgente que la determinación de las fechas la localización en nuestra intimidad en los espacios.²⁴⁵

Para Bachelard la vida esta marcada por constantes detenciones. El devenir del espíritu está conformado por momentos discontinuos; cada uno de ellos tiene sentido en sí mismo y es independiente respecto a los demás. En la poesía, de igual forma, las imágenes literarias encierran todas las ambivalencias del alma humana y surgen como expresión de un acto libre.

El yo íntimo para Bachelard sólo puede pensarse en términos de espacio, por lo que la introspección se puede llevar a cabo porque el ser humano se relaciona con su ser íntimo como si este fuese un espacio, más aún, un cúmulo de lugares que representan sus diferentes estados; en otras palabras, el yo íntimo es un conjunto de instantes solidificados de un tiempo necesariamente discontinuo. El alma es contemporánea en el instante de su aparición; de tal modo que la intuición es la que nos relaciona directamente con esos espacios internos. El instante es una ruptura discontinua respecto

²⁴⁵ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., pp. 38-40.

de los otros instantes, que como fragmentos espaciales forman la vida íntima del alma humana.

El que el yo íntimo sea el espacio establece ciertas relaciones primordiales, principalmente, con el cuerpo o *casa* de este yo íntimo. La existencia es el medio contextual en el que se comprende la comunicación del cuerpo y del espíritu, de la *casa* y el hombre. Si la *casa-cuerpo* simboliza la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma, pero al mismo tiempo que se expande se contrae en su dinamismo. La existencia desde *el estar en casa* es anudada, la *casa-cuerpo* se convierte en «el escondrijo de la vida». En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos y escuchar los latidos de mis oídos, encerrarme en esta vida anónima a la que tiende mi vida íntima. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi *casa-cuerpo* es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él, en situación.

Puede decirse que el cuerpo es «la forma oculta del ser-uno-mismo», o recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado. Si decimos, pues, que el cuerpo expresa a cada momento la existencia, es en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento.²⁴⁶

De la misma manera, la *casa* expresa en cada momento la existencia en el sentido en que las formas de vida expresan no sólo el pensamiento sino la profundidad de la existencia. Esta última presupone al cuerpo, pero ninguno de los dos puede pasar como original del ser humano; en palabras de Merleau-Ponty, el cuerpo es la existencia cuajada, y la existencia una encarnación perpetua.

²⁴⁶ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, cit., p.182.

3.5. Casa y memoria

El universo de las cosas, de nuestras cosas, se teje con todas las dimensiones señaladas por la memoria. La *casa* obtiene sus propiedades oníricas a partir de las materias, formas y movimientos del afuera, pero también de imágenes arcaicas de recuerdos de la infancia que habitan en la memoria.

Las ensoñaciones están activadas por los movimientos del cuerpo, sus gestos y sus ritmos, de forma parecida a como se da la memoria del cuerpo. Es mejor recorrer a pie el paisaje y atravesarlo al ritmo lento del cuerpo, pues los hábitos sensoriales desencadenan recuerdos y ensoñaciones antiguas. Para Bachelard se puede regresar a la *casa* natal y encontrar con los ojos cerrados los diferentes lugares siguiendo los hábitos del cuerpo. Es así que el cuerpo puede despertar imágenes y participar de su resonancia en el presente. Bachelard relaciona el poder de las imágenes con los recuerdos del lugar, encontrando en la memoria afectiva una relación con espacios significativos de nuestra existencia, transformando el presente en un recuerdo de momentos antiguos vinculados íntimamente con los ritmos cíclicos.

El mundo pequeño o grande nos afecta en cuanto podemos verlo a través de la mirada de la infancia, del niño que está de manera inmemorial en nosotros, aquel que nos libra de los saberes del pasado que entorpecen nuestra mirada. Por ello Bachelard privilegia la *casa* onírica, porque libera la *casa* de sus rasgos superfluos para mostrarnos una imagen primordial. Con ello pretende hacer que se reconozca la permanencia en el alma humana de un núcleo de infancia; infancia inmóvil pero viva, fuera de la historia y sólo real en momentos de existencia poética o iluminación.

La riqueza de las ensoñaciones materiales se funda en la memoria, que da a las realidades percibidas una profundidad temporal. Lejos de encerrarnos en nuestros recuerdos individuales, la ensoñación nos remonta a un recuerdo intemporal que permite a las realidades presentes alcanzar una fenomenología más allá del sujeto.

La memoria juega un papel importante en la concepción de tiempo al entenderse como memoria de un tiempo reencontrado. En otras palabras, la función de la memoria es volver a integrar un tiempo perdido que a su vez recree una eternidad recuperada. La memoria afectiva es invocada por Bachelard como posibilidad de síntesis entre una representación revivida sin carga de afectividad existencial de origen y la afectividad presente. Bajo esta idea, el recuerdo más doloroso es desactivado de su fuerza existencial y así puede entrar en un conjunto original, éste es justamente el método utilizado por el psicoanálisis. Así, la memoria lejos de estar sometida al tiempo, permite un desdoblamiento del presente y una reduplicación de los instantes, de tal forma que da consistencia o peso al devenir y garantiza la permanencia de una sustancia. La memoria arregla estéticamente el recuerdo, por ello también se mueve en el terreno de la imaginación. En esto consiste el aura que rodea a la infancia, al ser universalmente recuerdo de infancia que ignora la muerte; todo recuerdo de infancia, por su despreocupación y por la memoria es ya, dirá Durand, obra de arte, pues la memoria tiene el carácter fundamental de lo imaginario.

La memoria y los espacios creados son poder de organización de un todo a partir de un fragmento vivido. En este sentido, la vida no es un devenir ciego, sino un poder de retorno y re-acción. Es en el recuerdo de nuestra *casa* de la infancia donde reconocemos ordenaciones que hacen que una parte se vuelva dominante en relación con un todo, en la resistencia al devenir fatal del tiempo, a nuestra propia muerte. La memoria, como la imagen, es aquella energía o poder por la que un fragmento

existencial puede simbolizar la totalidad del tiempo recuperado; un tiempo que potencia al poder que hay en el hombre de mejorar el mundo.

El espacio, así considerado, es forma, pero no una forma a priori de la alteridad material, sino forma a priori de la creatividad espiritual y del dominio del espíritu sobre el mundo. La objetividad es la que tensiona y recorta mecánicamente los instantes mediadores de nuestra necesidad; el tiempo es —como dice Durand— una laboriosa desesperación, pero el espacio imaginario de nuestra primera *casa* reconstituye inmediatamente el horizonte y la esperanza del ser en su permanencia. Es lo imaginario lo que aparece como recurso supremo de la conciencia, como el corazón mismo del alma y cuyo movimiento constituye la autenticidad del sujeto.

3.6. Del descenso o el camino al centro

El camino hacia la centralidad es una excavación y penetración del centro. Descender en este apartado es descender a la intimidad del refugio. Cabe recordar aquí que Bachelard trabaja las figuras femeninas de la fecundidad, y de la profundidad telúrica o acuática. Dichas figuras representan las aguas y las tierras madres, donadoras de vida y de posteridad; portadoras de alimento, de la semilla y de la miel, cuyo espacio es en esencia asilo a toda prueba y refugio.

Este tema apunta también hacia el tiempo, es decir, al uso que hacemos de él. Como afirmará Durand: «El propio Platón sabe de sobra que se debe bajar de nuevo a la caverna, tomar en consideración el acto mismo de nuestra condición mortal y hacer,

hasta donde sea posible, un buen uso del tiempo».²⁴⁷ La actitud frente a los rostros del tiempo será imaginativa; el antídoto del tiempo, dirá Durand, ya no se buscará en lo sobrehumano de la transcendencia y de la pureza de las esencias, sino en la tranquilizante y cálida intimidad de la sustancia o en las constantes rítmicas que acompañan fenómenos y accidentes.

El descenso que se propone tiene que ir acompañado de símbolos de profundidad para «tranquilizar» al hombre que desciende, pues en el descenso se corre el riesgo, en cada momento, de confundirse y convertirse en caída. En Bachelard este descenso corresponde al «complejo de Jonás», en el que existe una sobredeterminación de las protecciones: uno se protege para penetrar en el corazón de la intimidad que es a su vez protectora. La valorización del descenso va unida al gesto de deglución: «Si la ascensión es una llamada a la exterioridad, a un más allá de lo carnal, el eje del descenso es un eje íntimo, frágil y delicado».²⁴⁸ Lo que distingue al descenso de la caída es su lentitud, lográndose con esta idea que la duración sea reintegrada en una especie de asimilación del devenir por el interior. Todo descenso es lento y esto se relaciona con el agua espesa.

El «complejo de Novalis», que asimila el descenso del minero a la tierra, se une al «complejo de Jonás»; tanto el uno como el otro tienen por símbolo el vientre, ya sea digestivo o sexual, y por su mediación se inicia toda una fenomenología de las cavidades. El vientre es primera cavidad²⁴⁹ y se valora positivamente como microcosmos; microcosmos tibio y cálido que frena y retarda la caída convirtiéndola en

²⁴⁷ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 183.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

²⁴⁹ En las cavidades como la gruta, la cueva, etc., reina la noche, pues para Bachelard ésta es el reino de la sustancia, de la intimidad del Ser. Durand añade: «la noche es el retorno al hogar materno, el descenso a la femineidad divinizada». Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 209.

un descenso, de modo que convierte los valores negativos de angustia y miedo en delectación de la intimidad lentamente penetrada.

El descenso del que hablan Bachelard y Durand nos lleva a una transmutación directa de los valores de imaginación. Se desciende para remontar el tiempo y volver a encontrar la calma prenatal; éste es un proceso de inversión, donde el abismo es transmutado en cavidad que a su vez se convierte en meta y la caída en descenso que se transforma en placer. El mecanismo psicológico es la inversión como un proceso de doble negación, procedimiento que reside en, mediante lo negativo, restablecer lo positivo; es decir que, por la negación o por un acto negativo se destruye el efecto de una primera negatividad. Se trata pues de la negación vivida en el plano de las imágenes antes de ser codificado por el formalismo gramatical; proceder constituido por una transmutación de valores. El procedimiento de doble negación aparece al nivel de la imagen como primera tentativa de domesticación de los infortunios temporales y mortales al servicio de la representación; esta conversión transfigura el sentido y la vocación de las cosas y de los seres, a la vez que conserva su inevitable destino.

El «complejo de Jonás» cambia el desgarramiento de la voracidad dentaria en una dulce succión. Bachelard distingue, siguiendo a Freud, el estadio original de la deglución, del estadio secundario de la masticación, siendo evidente que en éste último la actitud que impera es la agresividad, mientras que la deglución no ofrece ningún daño al tragado, sino que conserva al héroe.

Otro tema que aparece aquí es la reduplicación de la doble negación que parece extrapolada por la representación y ampliada a todo el contenido imaginario. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el hombre que se traga al animal, como lo expresa nuestro autor en la legendaria fauna estomacal donde encontramos sapos, lagartos, peces,

serpientes, etc. En otro grado, tenemos al tragador que es tragado. Bachelard estudia en este sentido, el denominado «complejo de súper-Jonás», del cual hablaremos más adelante.

Tenemos, de acuerdo con lo anterior, una reduplicación de valor, idea que Bachelard observará, por ejemplo, en Allan Poe. En este autor pueden identificarse inversiones constantes, como la del agua, que reduplica el mundo y los seres. Lo que hace que se dupliquen es el reflejo en el espejo de agua²⁵⁰. Como afirmará Durand, el fondo del lago se convierte en el cielo y los peces son en él los pájaros. Pero también encontramos la reduplicación de la tierra cuando Bachelard hace referencia al «laberinto reduplicado»: la tierra devorada camina en el interior del gusano, al mismo tiempo en que el gusano camina por la tierra.

La tierra donde se desenvuelve la vida cotidiana o el gran círculo de los espacios del mundo conocido, de los rincones, de las casas, que nos atan y que transforman, cuenta con un relieve particular, con un valor. La extensión del mundo penetra hasta lo más profundo e íntimo de nosotros mismos; hasta el centro y va al unísono con una intensificación de la vida interior. Nos sentimos aumentados a la dimensión de una naturaleza como el mundo parece contenernos y engullirnos.

En la imagen de Jonás en el vientre de la ballena, Bachelard encuentra elementos oníricos mezclados con imágenes claras. Una de las imágenes a que alude el filósofo francés es la de Jonás en la boca de la ballena. Evoca, a su vez, la imagen de un hueco en la que rápidamente el soñar se instale en una habitación de acuerdo con las ensoñaciones de intimidad. En estas ensoñaciones se siente vivir verdaderamente en

²⁵⁰ «Es desde adentro de uno mismo donde hay que mirar lo de fuera. El profundo espejo sombrío está en el fondo del hombre. Ahí está el claroscuro terrible [...] es más que la imagen, es el simulacro, y en el simulacro hay algo de espectro [...] Al inclinarnos sobre el pozo...vemos allí, a una distancia abisal, en un círculo estrecho, el mundo inmenso». Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 199.

casa, en el centro del propio ser, es decir, en el propio vientre. El cuento al que hace alusión Bachelard es el siguiente: «“Un cerdo, un día que tenía mucha hambre, se tragó una tortuga entera. La tortuga se dislocó toda la carne en el interior del cerdo; con ella se hizo una casa”». Luego cuenta que el cerdo, sintiendo mucho dolor, «“hace un gran agujero en su vientre para sacar a la tortuga. Después de lo cual se sintió mucho mejor. Quitó también la casa”». La casa aquí es la *casa* del vientre y ahí se encontró el cerdo a gusto «“regreso a su propio vientre y ahí se encontró a gusto: ¡Ah! estoy bien, decía, ¡siento calor!”». ²⁵¹

Junto a esta imagen de deglución encontramos otra imagen, la de *engullidores engullidos*, que no es otra cosa que la reduplicación en la imagen del «súper Jonás»; la imagen a la que acude Bachelard es la siguiente:

Unas fauces enormes se tragan a un pez que a su vez atrapa de un bocado a un pequeño arenque. Dos pescadores están sentados en la parte delantera de una barca. El más viejo le dice al niño, mostrando este prodigio: “Mira, hijo mío, lo sé desde hace mucho, los peces gordos se comen a los chicos”. ²⁵²

Cuando se va al «fondo de las cosas» a través de esta descripción se deja ver que los engullidores engullidos hacen de envolturas que se encuentra en el inconsciente de todo hombre.

Nos parece que la imagen de Jonás en el vientre de la ballena podría servir de cuestionario en las dispepsias de orden psíquico. Por su nitidez, por su sencillez, por su apariencia falsamente pueril, esa imagen es un medio de análisis –indudablemente demasiado

²⁵¹ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 152. *Apud.* Bay André, *Histoires recontées par des enfants*.

²⁵² *Ibid.*, pp. 153-154.

elemental, pero útil no obstante – para esa inmensa región, tan mal explorada, de la psicología digestiva.²⁵³

Para Bachelard el complejo de Jonás es un complejo profundo que permite la exploración del inconsciente. La imagen del vientre cobra sentido, porque en las ensoñaciones, éste aparece como una cavidad acogedora, imagen primordial para el ser del hombre. Jonás que reposa y se alimenta en el vientre de la ballena se convierte en una gran imagen porque se valoriza con determinaciones más fuertes; la imagen que añade a esta situación consiste en decir que el sol en el vientre de la tierra se prepara para renacer. Para el filósofo aquí hay tres imágenes que expresan (en una relación de metáfora mutua) la misma tendencia del inconsciente. Las imágenes del complejo de Jonás son imágenes de un ser habitado por otro ser.

Las imágenes de engullidores y engullidos nos permiten pensar en otras imágenes, a saber, las de contenidos y continentes, la idea de continente va unida a la de contenido. El contenido tiene el simbolismo de la intimidad, del trayecto alimentario, de la deglución. El continente en cambio es el arquetipo de las imágenes de la intimidad, como piensa Durand.²⁵⁴ El continente es el regazo materno, una cuna, o imágenes de intimidad cuyas figuras más grandes se traducen en las profundidades abismales, la noche, la mujer madre, todo aquello que tiene que ver con el vientre sexual o digestivo: la tierra, los alimentos, los subterráneos. Se trata de una intimidad que agrupa encerrando. A propósito de esto, Bachelard trata en su *Poética del espacio* de los pequeños continentes o recipientes como la concha, el grano o el huevo, y algunos sinónimos psicológicos, de entre los cuales sugiere la nave y el sepulcro, el vaso o el templo.

²⁵³ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 161.

²⁵⁴ Cfr. Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 202.

La reduplicación del descenso nos lleva a los orígenes del acoplamiento; hablar de acoplamiento es hablar de contenidos y continentes. Bachelard muestra el esquema de la reduplicación por acoplamientos debido a la «gulliverización», esquema en donde se lleva a cabo la inversión de los valores simbolizados por la virilidad y el gigantismo.

Como hemos visto, el «complejo de Jonás» consiste en valores que nacen de la experiencia de ser tragado y de vivir en el interior del vientre de una ballena o de una gigante, de modo que la deglución reúne los valores de la interioridad protectora. Ante la gran cavidad se tiene imágenes de pequeñez que dan los valores de la intimidad y profundidad de las cosas, pero también de la deglución de los alimentos, pues ésta simboliza el movimiento de la existencia que se deja atravesar por los acontecimientos y los asimila. En otro nivel y siguiendo esta idea, podemos decir que tenemos voz y recuerdo cuando nos abrimos, cuando el cuerpo o la *casa* se abren al otro o al pasado, cuando se deja atravesar por la coexistencia y significa de nuevo ir más allá de sí mismo.

Si el pez es un símbolo de continente redoblado, del continente contenido, creemos que la noción de *casa* funciona bajo el mismo símbolo. Al igual que un pez, la *casa* se puede pensar en diferentes escalas, es decir, de la *casa* del cuerpo hasta la *casa* del universo, del más pequeño pez hasta la grandeza de la ballena. Espacio que es a su vez contenido y continente en el cual el hombre se refugia y habita. El pez confirma el esquema natural del tragador tragado. Igualmente el alma está dentro o tragada por el cuerpo, el cuerpo por la casa, la casa por el pueblo, el pueblo por la ciudad, la ciudad por el país, el país por el continente, el continente por el mundo y el mundo por el universo. En estos círculos concéntricos que circundan al hombre y que contienen estratos más o menos cercanos o lejanos con las cosas que le son necesarias, entra en juego el sujeto que está en el centro, quien emana y transmite vibraciones o resonancias;

se extiende a todos los estratos de los círculos, desde su vestimenta, pasando por los utensilios y muebles, la casa que lo protege, hasta la ciudad, región, nación o continente. En todas estas esferas tenemos continentes tanto animados como inertes.

Encontramos, en lo más profundo, la reduplicación del continente por el contenido y con ello una atención imaginaria a concentrarse tanto en el fenómeno (en su aparecer) como en su contenido íntimo. En este sentido, hay un acoplamiento de los continentes y la intimidad propia. Contenidos y continentes se confunden en una especie de integración, es decir, una identificación. En el tema que nos atañe, esta estructura humana tiene que ver materialmente con la vinculación a la patria materna, a la morada y al asiento que se traduce en las imágenes de la tierra, de la profundidad y de la *casa*.

El esquema de la deglución, tanto en Durand como en Bachelard, lleva el arquetipo de la feminidad como imagen materna tanto de la tierra como del agua. El mar es el gran tragador; el abismo feminizado y maternal; el arquetipo de descenso y de retorno a los orígenes de la felicidad, cualidad que la *casa* en su carácter más íntimo comparte con estos símbolos: el ser continente que tiene como contenido el origen de un bienestar y por ello de felicidad. Ahora bien, tanto la tierra como el agua son madres²⁵⁵. El agua se halla al comienzo y al fin de los acontecimientos cósmicos en el imaginario humano, las aguas son madres del mundo, mientras que la tierra es la madre de los seres vivos y de los hombres. Pero siempre la «materia» primitiva se centra en la profundidad del regazo. Tanto la tierra como el agua son la materia primordial del misterio, aquello en lo que se penetra y en lo que se excava.

La tierra, como la ola, está tomada en el sentido de continente general. El sentimiento patriótico (habría de decir matriótico) no sería más que la intuición subjetiva de este

²⁵⁵ Hay una unidad que relaciona a la madre, la tierra y la noche, que en los románticos se proyectará precisamente en el regreso a la madre.

isomorfismo matriarcal y telúrico. La patria está representada casi siempre como características feminizadas: Atenas, Roma, Germania, Mariana o Albión.²⁵⁶

La tierra, al igual que la *casa*, se intuye espacialmente como continente, es lugar y en nuestras primeras impresiones es firme, lo que permanece. La tierra como el agua es la madre primordial, materialidad envolvente y sustentadora. A nuestro existir en la tierra le seguirán otras envolturas, pero indudablemente la más importante después del seno materno es la *casa*; ambas son figuras nutricias. En todas las culturas, según Durand, los hombres han imaginado una Gran Madre, esa habitación o *casa* donde el hombre se encuentra como en el paraíso, descansado, alimentado y reconfortado. Hay una cierta curación en una realización simbólica del retorno al vientre materno, en un sentirse dentro del cuerpo de la madre que proporciona paz.

La *casa* como continente, al igual que cualquier cavidad, nos remite al vientre materno; la oquedad es órgano femenino, la *casa-caverna* es un hábitat y un continente que se vincula directamente al vientre materno. En la *casa* y la gruta se da una diferencia de grado como la que hemos señalado entre la madre marina y la madre tierra o la madre telúrica, morada de hombres. La gruta haría las veces de la madre marina en el sentido de que es más cósmica que la *casa*. Esta distinción nos permite afirmar la calidez de la *casa* en contraposición de la fría universalidad, es decir, que la *casa* es igualmente orden, pero pertenece a lo más cercano del ser del hombre, a saber, su intimidad. La gruta es considerada, según Durand, la matriz universal y está relacionada directamente con los símbolos de maduración de la intimidad como lo son el huevo, la crisálida²⁵⁷ o la tumba. En cualquier caso, la gruta como la *casa* son cavidades

²⁵⁶ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 219.

²⁵⁷ La crisálida no sólo es símbolo de intimidad y de reposo, sino también promesa de metamorfosis, de resurrección, como afirma Durand; es ese «fruto animal» donde se esconde un germen. Paradójicamente la larva es sedentaria y está inmovilizada por las vendas, y a la vez es pasajera en el gran viaje a su metamorfosis. Parafraseando a Bachelard en *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 260.

perfectas, son el mundo cerrado donde trabaja la materia misma como afirmará Bachelard. Toda morada para nosotros se instala físicamente en la *casa* (la morada íntima), en el espacio hueco, el vacío fundamental.

La gruta es una de las imágenes con valor de profundidad; es imagen del reposo subterráneo, refugio natural. En la gruta se condensa la voluntad de habitar en una morada subterránea donde se condensan las fuerzas íntimas. Es un arquetipo que actúa en el inconsciente de todos los hombres, es una especie de matriz universal. La gruta es la cavidad perfecta, caverna cósmica: «En esa *cavidad perfecta*, la penumbra ya no se agita, ya no se perturba por las vivacidades de la luz. La cavidad perfecta es un mundo cerrado, la caverna cósmica en la que trabaja la materia misma de los crepúsculos».²⁵⁸ Las imágenes de la casa, las del vientre, las del huevo, la de la gruta y la de las semillas se unen hacia la misma imagen profunda. En el inconsciente, esas imágenes pierden su individualidad para asumir los valores inconscientes de la cavidad perfecta. La gruta es una morada, primera y última morada, imagen de maternidad y muerte: «La sepultura en la caverna es un retorno a la madre. La gruta es la tumba natural, la tumba que prepara la Tierra-Madre, la *Mutter-Erde*. Todos esos sueños están en nosotros y parece que la arqueología podría hacer referencia a ellos».²⁵⁹ Y más adelante afirma: «Habitar en la gruta es iniciar una meditación terrestre, es participar de la vida de la tierra, en el mismo seno de la Tierra materna».²⁶⁰

Por otra parte, la noción de continente está adherida a la de contenido. El contenido en el simbolismo bachelariano es un fluido, lo que une los simbolismos de la intimidad al esquema del trayecto alimentario, tal y como se observa en el «complejo de Jonás». Toda alimentación es transustanciación, por ello Bachelard afirma que lo real es

²⁵⁸ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 217.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 234.

en un primer momento, alimento. De tal forma, la interiorización ayuda a postular una interioridad, esto es, el trayecto metafísico de la esencia, digámoslo así: en el momento de la alimentación se constituye la representación imaginada del principio activo que subsiste en la intimidad sustancial de las cosas y de los hombres. La sustancia tiene un interior o mejor dicho la sustancia es interior; todo continente o envoltura, dirá Bachelard, parece menos substancial que la materia envuelta, porque la cualidad profunda no es lo que encierra, sino lo encerrado.

Concluamos este apartado subrayando el isomorfismo de la protección y el refugio. Entre el sueño del refugio de la *casa* onírica y el sueño de un regreso al interior del cuerpo materno, queda la misma necesidad de protección; un techo es un vientre: «La techumbre es el invento del hombre puramente, ya que éste necesita que se complete la clausura de esta cavidad semejante a la de la tumba y del vientre materno, a la que se reintegra para la refección del sueño y del alimento. Ahora esta cavidad está por entero ocupada, preñada por algo vivo».²⁶¹ El regreso a la cuna se encuentra en el camino de las mayores ensoñaciones dónde la cavidad perfecta es el vientre materno y que cuyo soñador ocupa por dentro. Es en la profundidad y en la intimidad donde las imágenes cobran fuerzas. El de Jonás, al igual que la *casa* onírica y que la caverna imaginada, son arquetipos que no requieren de experiencias reales para actuar sobre todas las almas; en este sentido, la gruta, el sótano, el vientre son imágenes del regazo; así se descende a las raíces profundas del inconsciente. Todas estas imágenes tienen un centro, es decir, un *ser encerrado*, un *ser protegido*, un *ser oculto*, un ser devuelto a la profundidad del misterio, como afirma Bachelard; pero ese ser ha de salir y renacer.

Después de recorrer imágenes diversas con valor de profundidad, Bachelard se da cuenta de que todas ellas convergen regularmente hacia significaciones oníricas; lo que

²⁶¹ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit. p. 182. *Apud.* Claudel, P., *Art poétique*.

le permite afirmar que el ser humano se esconde bajo superficies, bajo apariencias, bajo máscaras; que estamos ocultos para los demás y para nosotros mismos. Somos seres *profundos*, dirá el filósofo francés: «Así sueña Remizoc, buscando un aliento legendario. Ese aliento no nos viene de fuera, está en nuestros pensamientos: es el sueño de la profundidad más oscura, es la palabra flotante de la que nace la meditación, la meditación que desemboca en la conciencia del yo».²⁶² Este es, en cierta forma, el subsuelo dentro de nosotros, el fondo del sin fondo, como afirma Bachelard.

Entrar en nosotros mismo no da más que un primer estadio de esa meditación zambullente. Sentimos claramente que *descender a nosotros mismos* determina otro examen, otra meditación. Para ese examen, nos ayudan las imágenes. Y con frecuencia creemos no estar describiendo más que un mundo de imágenes en el momento mismo en que descendemos a nuestro propio misterio. Somos verticalmente isomórficos a las grandes imágenes de la profundidad.²⁶³

3.7. Sobre el *anima* y el *animus*

Bachelard propone estudiar también ilustraciones más abstractas con respecto a la intimidad de la sustancia, y nos remite a un juego de círculos y cuadrados; el círculo expresa el vientre y el que dibuja un cuadrado, dándole valores de símbolo, construye un refugio.

Vientre y refugio son dos formas diferentes que dicen la misma cosa, su esencia; esto es así porque el *anima* es proyectada sobre una mujer, siendo la portadora de la

²⁶² *Ibid.*, p. 289.

²⁶³ *Idem.*

imagen del alma, la madre. Jung explica: «Así como el padre representa una protección contra los peligros del mundo exterior [...] la madre es para él una protección contra los peligros que lo amenazan desde lo oscuro del alma».²⁶⁴ Lo que interesa resaltar aquí es que el *anima* se transfiere a la mujer en forma de imagen materna. El *anima* nos muestra una *calma* natural que debemos aprender a identificar dentro de nosotros mismos, es la naturaleza que se basta a sí misma.

El concepto de *anima* corresponde a una parte femenina que, junto con la masculina, el *animus*, constituyen su totalidad andrógina fundamental conformando nuestro sí mismo como síntesis de nuestro sistema vital. La ensoñación es para nuestro autor, un estado esencialmente de *anima*.

Dentro del reino de los arquetipos se puede pensar en un Jonás femenino representado por el círculo y un Jonás masculino representado por el cuadrado. A partir de aquí *animus* y *anima* se muestran potencias inconscientes. Profundizando en estas figuras vemos que a la forma curva o círculo se le atribuye la gracia, el calor y el acogimiento; a la línea recta, en cambio, se la mezcla con la rigidez y la frialdad; un ángulo demasiado recto nos expulsa y una curva nos recibe, en otras palabras, un rincón *curvo* nos invita a permanecer, es llamamiento a ser habitado; mientras que un ángulo demasiado agudo nos expulsa al exterior. Estas dos figuras se introducen en la doble constitución del alma humana, de tal manera que observamos mediante ellas a la conciencia como un ser oscilante entre lo masculino y lo femenino, situación que da lugar a una constante confrontación entre lo racional y lo imaginario:

La propuesta de una poética de la ensoñación como doctrina de una constitución del ser que separa al ser en *animus* de una parte y en *anima* de otra. [...] Por lo demás, la androginia no está en nuestro pasado, en una lejana organización de un ser biológico que comentaría un

²⁶⁴ Jung, C. G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 141.

pasado de mitos y de leyendas: está ante nosotros, abierta a todo soñador que sueñe en cumplir tanto con el superfemenino como el supermasculino. Las ensoñaciones en *animus* y en *anima* son así psicológicamente prospectivas. [...] El masculino y el femenino, cuando se los idealiza, se convierten en *valores*. Y si no se los idealiza, recíprocamente, no son otra cosa que pobres servidumbres biológicas.²⁶⁵

Para desarrollar la idea de que el alma humana tiene una doble constitución, Bachelard toma los conceptos de *animus* y *anima*, e intenta mostrar la constitución andrógina del pensamiento y del lenguaje. Para nuestro autor, el estudio del psiquismo humano es un medio para adentrarse en el conocimiento del ser, y la introspección a la que se refiere no está orientada en el mismo sentido que en la psicología tradicional, sino que se concentra en *la psicología de las profundidades*.

La conciencia asociada al alma es *reposada* y menos intencionada que la conciencia asociada a los fenómenos del espíritu. El espíritu, afirma el filósofo francés, puede conocer un relajamiento, pero el alma permanece despierta, sin tensión, descansada y activa. Por ejemplo, para la realización de un poema completo es necesario que el espíritu lo prefigure en proyecto del alma, pues en una imagen poética el alma, dice su presencia, «el alma viene a inaugurar la forma, a habitarla, a complacerse en ella».²⁶⁶

Son necesarios dos sustantivos para una sola alma a fin de transmitir la realidad del psiquismo humano. El hombre más viril, caracterizado por un *animus* fuerte, tiene también un *anima*. De igual modo, la mujer más femenina tiene también determinaciones psíquicas que prueban en ella la existencia de un *animus*. Bachelard toma estos dos sustantivos de C. G. Jung,²⁶⁷ que «tuvo la feliz idea de poner el

²⁶⁵ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 131.

²⁶⁶ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 13.

²⁶⁷ Carl Jung fue referencia indispensable de la obra de Bachelard. Ya había concebido la *casa* como instrumento de análisis para el alma. Su noción sobre el inconsciente colectivo y su influencia agustiniana del concepto de arquetipo se desplazaron de una idea en términos psicológicos a un

masculino y el femenino de las profundidades bajo el doble signo de dos sustantivos latinos: *animus* y *anima*». ²⁶⁸

Pero en las ensoñaciones estamos liberados, no hay rivalidad, afirma Bachelard y predomina el *anima*: «*la ensoñación está puesta bajo el signo del anima*. Cuando la ensoñación es realmente profunda, el ser que viene a soñar en nosotros es nuestra *anima*». ²⁶⁹ Cabe decir que para Bachelard la ensoñación ²⁷⁰ lleva al soñador a una tranquila soledad; hombre o mujer encuentran su reposo en el *anima*. La noción del reposo femenino consiste en que, al margen de las preocupaciones y de los proyectos, podemos conocer el reposo concreto, el reposo que hace descansar a todo nuestro ser: «el *anima* se profundiza y reina descendiendo hacia la gruta del ser. Descendiendo, descendiendo siempre se descubre la ontología de los valores del *anima*». ²⁷¹

Al *animus* le pertenecen los proyectos, el afán de progreso y las preocupaciones de la vida cotidiana; maneras de no estar presente ante uno mismo. Con él, el ser humano se expresa como animal práctico capaz de sobrevivir a las adversidades de la vida, de luchar para defender su permanencia y su derecho de dominio. En este sentido, el *animus* no está preparado para contemplar el cosmos, sino para actuar en él. *Su soledad la traduce en abandono y muerte*. Esta parte masculina del alma utiliza y crea estrategias, pero es incapaz de estremecerse. Al *anima*, por otro lado, pertenece la ensoñación que vive en el presente de las imágenes felices. «Esas imágenes se fundan

planteamiento más espiritual y abierto. Se puede consultar Jung, C., *Ensayos de psicología analítica*, citado por el mismo Bachelard.

²⁶⁸ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 96.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 97. Las cursivas son del autor.

²⁷⁰ El ensueño para Bachelard es una actividad de reposo y quizás de un bienestar en la que no se está completamente inconsciente sino que requiere de cierta acción en la que se genera una imagen nueva y que, a su vez, le da contenido en un estado entre el sueño y la vigilia. El ensueño poético es creador de símbolos.

²⁷¹ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, cit., p. 103.

en una íntima calidez, en la constante dulzura que en toda alma baña el núcleo de lo femenino». ²⁷²

Hay dos tipos de lecturas, a saber, la lectura en *animus* y la lectura en *anima*; la imagen recibida en *anima* nos pone en estado de ensoñación continua, esto lo genera un libro de poesía, cuyas imágenes, según Bachelard, deben ser recibidas en una especie de acogida trascendental de los dones. Mientras que el *animus* debe estar vigilante, pronto a la crítica y a la respuesta, el *animus* se realiza en un crecimiento psíquico. «Leer, leer siempre, dulce pasión del *anima*. Pero cuando, después de haberlo leído todo, nos entregamos a la tarea de hacer un libro con ensoñaciones, el trabajo es para el *animus*». ²⁷³ El lugar que ocupan la literatura y la poesía se da dentro de una ensoñación hablada de las sustancias; *llama la materia al nacimiento, a la vida y a la espiritualidad. Sin ella los hechos pierden la aureola de sus valores.*

Anima es la que sueña y la que canta. Soñar y cantar es el trabajo de su soledad. La ensoñación –no el sueño– es la libre expansión de toda *anima*. Sin duda con las ensoñaciones de su *anima* el poeta llega a darle a sus ideas de *animus* la estructura y la fuerza de un canto. ²⁷⁴

El *anima* no es una debilidad, *es el principio interior de nuestro reposo*; el *anima* es el principio de nuestras ensoñaciones profundas, es lo femenino y tranquilo. Por el *anima* el hombre se convierte en un animal estético, es ella la que le proporciona la posibilidad de asumir la belleza y contemplarla participativamente. Es pues un alma, si podemos llamarla así, ocupada de sí misma, satisfecha. Sin duda, como hemos dicho, sus dimensiones son circulares, es redonda en plenitud del ser. A ella nada le preocupa, porque se asume en su propia felicidad; es, en palabras de nuestro autor, una sustancia

²⁷² *Ibid.*, p. 100.

²⁷³ *Ibid.*, p. 102.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

que quiere gozar dulce y lentamente de su ser unido. Para evocar a la esencia del *anima*, de lo femenino, nos referimos a sus características, que fueron representadas por Bachelard con las imágenes de nido o de cuna, ambas, experiencias existenciales de la noción de *casa*.

Calor del nido y felicidad: «El dulce calor está en el origen de la conciencia de la felicidad, más exactamente, es la conciencia de los orígenes de la felicidad».²⁷⁵ El calor es un bien, dirá Bachelard, una fusión recíproca; aunque la luz juega en la superficie de las cosas, sólo el calor penetra. Es por eso que hay una necesidad de ir al interior de las cosas, una seducción de la intuición del calor íntimo. En este sentido el único elemento que puede retener el calor es sustancia íntima que se da en la profundidad, donde surge el calor que penetra, que hay que diferenciar del calor que da luz. «La luz juega y ríe en la superficie de las cosas, pero sólo el calor *penetra*».²⁷⁶

En la vida normal, los términos de «hombre» y «mujer» son, para Bachelard, designaciones suficientes, pero en la vida del inconsciente, estas designaciones pierden autoridad. La intención de nuestro autor es clara y él mismo lo explicita: las palabras *animus* y *anima* fueron elegidas para descargar todas las designaciones sexuales.

La experiencia que lleva acabo la mujer por el hecho de poder crear y gestar vida nos sirve como ejemplo paradigmático para señalar que esta experiencia lleva implícito el carácter de *lo femenino* que tendrá la idea de *casa*, porque ella misma se convierte en el primer lugar en donde el ser humano habita, en donde se desenvuelve o se despliega (el nivel más originario). Así pues, el ser existe en el momento en que ocupa su primera habitación: el cuerpo de la madre,²⁷⁷ y después se construye a través de su historia

²⁷⁵ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, cit., p. 68.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁷⁷ Sloterdijk desarrolla en el mismo sentido el tema del cuerpo de la madre y la relación que tiene con su hijo.

alojado en su propio cuerpo, su *casa*. Esta primera habitación se presenta en el imaginario colectivo, como el lugar de la complacencia, sitio donde las apetencias humanas se satisfacen aún a costa del cuerpo habitado.

Desde esta perspectiva, el recuerdo primigenio de la vida se encuentra ligado a la satisfacción, a la felicidad y a la posesión del cuerpo, teniendo su inicio, mediante el placer y el movimiento, en una primera habitación, oscura, cerrada y confortable, que como cofre guarda la vida con todas sus esperanzas. La salida de esta cueva amorosa es un ejercicio doble de arrojo: el de la madre y el del nuevo ser que está dispuesto y preparado a habitar las *casas* que le esperan (pues el arrojo siempre es una condición de segunda instancia, como ya lo vimos con anterioridad). En este sentido, el ser no está arrojado, se arroja con la condición natural que le caracteriza: su libertad para habitar el mundo y más allá de él.

La tierra es el seno materno, cálido como el regazo para la inconsciencia del niño. El principio femenino de las cosas es un principio de superficie y de envolvimiento, un regazo, un refugio, una tibieza. Desde el punto de vista calorífico, la distinción entre el hombre y la mujer es visiblemente complementaria: «El principio masculino es un principio de centro, un centro de potencia, activo y repentino como la chispa y la voluntad. El calor femenino ataca a las cosas desde fuera. El fuego masculino las ataca por dentro, en el corazón de su esencia».²⁷⁸

El complejo de Jonás designa todas las figuras de los refugios bajo el signo de bienestar cálido, dulce. Para Bachelard es un verdadero absoluto de intimidad, de inconsciente feliz; este inconsciente estará tan seguro que genera en su seno las

²⁷⁸ Bachelard, G., *Psicoanálisis del fuego*, cit., p. 91.

potencias de envolvimiento que dibujan el círculo primitivo, éste inconsciente conoce las grandes seguridades de un vientre.

Profundidad (la profundidad que somos) y protección (el ser protegido) son, pues, valores asociados a la imagen de la casa y a las que con ella convergen. Profundidad del sí mismo y recogimiento de la intimidad.

4. RELACIONANDO A BACHELARD

Después de haber analizado la imagen vivida de la *casa* y los valores asociados a ella en la obra de Bachelard, encontramos que destaca, primordialmente, el valor de intimidad; valor que se encuentra estrechamente relacionado con la idea de proximidad. La *casa*, hasta este momento, explica la experiencia de fondo en la que radica el ser de la *casa*.

Bachelard señala que la vida moderna, nuestra vida moderna, olvida el aspecto cósmico de la *casa*, se olvida o ya no sabe habitar, como también lo señala Heidegger. La vida moderna acepta que la *casa* sea un lugar de tranquilidad, pero no se trata más que de una tranquilidad abstracta. En las grandes ciudades ya no existe la cosmicidad²⁷⁹ de la *casa*: «Y la casa ya no conoce los dramas del universo. [...] Pero la casa no tiembla bajo el trueno. No tiembla con nosotros y por nosotros».²⁸⁰ Por ello hay que aprender, de nuevo, a habitar y conseguir que la noche sea humana, en contra de la noche inhumana. En este sentido, sólo los hombres aprenden a habitar, y aprender a habitar es aprender a vivir. Un espacio realmente habitado, vivido, puede crear espacios

²⁷⁹ La idea de cosmicidad tiene que ver no sólo con el hecho de poder admirar la armonía y el equilibrio, por ejemplo, del universo, sino que el hombre tiene la capacidad de producir cosmicidad, es decir, de ordenar. «El ser humano es capaz de modificar sustancialmente su entorno, *ordenando y forjando situaciones cósmicas*» Esquirol, J.M., *op.cit.*, p. 138. En este sentido la conformación de la casa es una actividad que crea orden con el fin de abrir un espacio de intimidad y recogimiento.

²⁸⁰ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 58.

interiores que son condición de posibilidad para que el *ser del hombre* pueda desplegarse.

Cuando la vida íntima huye es porque la relación que tenemos con el mundo y con los otros es «objetiva o abstracta» y, como afirma Hannah Arendt, esta manera de relacionarse con el mundo quita al hombre no sólo su lugar en él, sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la realidad de la vida familiar.²⁸¹ En el momento en que nos relacionamos con sujetos abstractos, la familia se va cerrando sobre sí misma, y predomina el aislamiento sobre la comunidad.

La *casa* es un orden y gracias a él el hombre puede distribuir las tareas esenciales. Este orden está también referido a su cosmicidad, es decir, implica a su vez equilibrio y armonía. Dicha cualidad es esencial en el ser del hombre y condición para que éste pueda desplegarse. Así pues, la *casa* es el primer orden, creado por el mismo hombre para su desarrollo.

La *casa* corresponde a nuestra función de habitar y, como señala Bachelard, nos enfrenta en la vida cotidiana a la certeza de la fuerza de la imaginación y a la división y posesión imaginarias del espacio. Tanto el espacio infinito del universo como el rincón, son para los seres humanos su *casa* y por ello los habita; el ser es naturalmente un habitante del espacio, pero también él mismo es espacial y constituye su *casa*. Para ordenar la vida, su hábitat, el hombre establece límites, fronteras, crea formas, concentra, extiende, planifica, modela el espacio exterior, así, aparecen las calles, carreteras, edificios, casas, condominios, parques. Este tipo de *cosmicidad* es creada por

²⁸¹ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 68.

el hombre y constituye la herramienta y la técnica con la que rompe y trastoca la *cosmicidad* natural:

Se trataría, eso sí, de una violación cuya finalidad era crear un hogar humano, un habitáculo, un lugar donde el hombre pudiera vivir y desarrollarse como tal. La *ciudad* es, por antonomasia, este espacio humano. Con tal enfoque, cabe entender que el ser humano se hace así mismo frente a la naturaleza; ciertamente, no es él el creador de la vida, pero sí quien la construye como vida humana.²⁸²

El hombre ha de construir, crear orden y mantenerlo, pues el orden y la técnica son resistencias al paso del tiempo, al desgaste del propio orden.

Todos estos espacios son construidos y delimitados por la imaginación del hombre; en dicha construcción y delimitación espacial se establece y observa la relación próxima que existe entre el espacio construido y la percepción de nuestra propia espacialidad, es decir, de nuestro cuerpo, de nuestra *casa*. Esto sucede en relación con la materialidad real que obligan a determinar ciertas dimensiones. Por ejemplo, al cuerpo imaginado le competen necesidades espaciales íntimamente relacionadas con las diferentes naturalezas, esencias o condiciones humanas que no hemos reconocido y que están ligadas al valor, al sentido y a la función del hombre en el mundo.

La *casa* no tomada en su concreción, es una fuerza cósmica que se encuentra de manera esencial en el alma y a la que le es inherente una porción de mundo que actúa sobre ella para hacerla un hábitat, una concha, un nido, que prolonga nuestro *yo*. La *casa* en este sentido, es una proyección en el entorno de una complejidad interior y esto es posible porque existe en el hombre un sentimiento de arraigo que se refleja en las

²⁸² Esquirol, J. M., *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, cit., p. 138.

formas de pertenencia y apego al lugar donde habita, permitiendo una identificación del ser humano con el mundo, cultural y físico.

Pensar en la noción de *casa* es plantear el tema del habitar humano, de la *habitación* humana en el mundo. No obstante, se ha de tomar en cuenta que este planteamiento no concierne únicamente a una construcción abstracta del pensamiento lógico sino a la pregunta por el sentido del ser hombre que genera tal o cual manera de vivir. De ahí la pertinencia de mostrar una apropiación vital, de sentido, para la vida humana, en la efectividad-afectividad del mundo.

Esto obliga a pensar al mundo no como eso que está fuera y externo a mí, sino como ese único lugar en donde es posible la construcción que realiza al hombre. Por ello, pensar en la noción de *casa* es pensar no en forma de alejamiento o extrañamiento del mundo que provoque, al mismo tiempo, dominio y sometimiento de éste, sino que se trata de pensar en forma de acercamiento; no en una dimensión exterior sino interior, propia. *Estar en casa*, pues, es la condición de posibilidad de la existencia del hombre en el mundo.

Aquí la relación que nos interesa destacar es la relación entre intimidad y mundo, pero también, entre hombre y mundo; esta relación es de proximidad y que constituye ordenaciones y formas de vida, donde la *casa* se muestra como condición de posibilidad para habitar y tener un mundo. De ahí que en los apartados de este capítulo se profundice en la idea de *oikos* en los antiguos griegos y en el planteamiento de Arendt; en la *casa* como condición de posibilidad del mundo y su carácter femenino de la mano de Levinas; en el esencial habitar humano, desde el pensamiento heideggeriano; y en la esfera originaria a partir de Sloterdijk.

4.1. La idea de *oikos* y el planteamiento de Arendt

Para expresar la idea de *oikos* en los griegos creemos necesario y revelador entender que ésta pertenece a una expresión originaria del espacio, su organización y del movimiento en los griegos. Esto se puede ver en el reconocimiento y pleitesía que le rinden a dos dioses que no tiene ningún tipo de relación en la mitología griega, no hay nada en su genealogía que pueda justificar esta asociación, se trata de Hestia-Hermes. Hestia²⁸³ es el nombre propio de la diosa pero también el nombre común que designa el hogar. La mutua filia entre Hermes y Hestia no está fundamentada en lazos de dependencia personal, de matrimonio o de sangre, sino que expresa una afinidad de función, las dos fuerzas divinas están en los mismos lugares, realizando sus propias actividades, juntas, complementándose. Jean-Pierre Vernant, señala que, ambos, Hermes y Hestia tienen una relación con el hábitat de una humanidad sedentaria. «”Ambos –explica el *Himno*-habitáis en las bellas mansiones de los hombres que viven en la superficie de la tierra (*ἐπιχθόνιοι*), con sentimientos de amistad mutua”».²⁸⁴ La diosa mora en la casa, en el centro del *megaron*, éste es el «Gran Salón» en forma cuadrangular que se encontraba en el hogar; en el centro de éste yacía una forma redonda que era el centro de la *casa* en la civilización micénica. Hestia será el centro del espacio doméstico, pero no sólo eso, sino que será el centro fijo que es como el ombligo donde se enraíza la casa familiar.²⁸⁵

Para los griegos el hogar representará un punto fijo y el centro a partir del cual el espacio humano, tanto interior como exterior, se orienta y se organiza. Para los

²⁸³ Según Pierre Vernant, no se sabría nada de Hestia si no nos hubieran llegado algunos versos de invocación de un *Himno homérico a Hestia*. Este himno asocia muy estrechamente a estas dos divinidades. Homero constantemente señala los sentimientos de amistad entre Hermes y Hestia. Véase Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

²⁸⁴ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit., p. 136. *Apud. Himno homérico a Hestia* (1), 11 ss.cf. igualmente, en el verso 2: «las hermosas viviendas de los hombres que caminan sobre la tierra».

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 137.

filósofos, Hestia se identifica como la madre tierra porque permanece inmóvil en el centro y su destino es reinar. Implica lo interior, lo cerrado y el repliegue del grupo humano sobre sí mismo. Así pues, Hestia, como hogar es símbolo de estabilidad y permanencia.

Hermes también está relacionado al hábitat de los hombres, pero de otra manera; era un dios próximo que convivía con los mortales y en familiaridad con ellos. Lo importante aquí consiste en ubicar e introducir en el mismo corazón del mundo humano, en lo más cotidiano y familiar, la presencia divina. «Hermes es un dios próximo que trata con este mundo. Al vivir entre los mortales, en familiaridad con ellos, es en el mismo corazón del mundo humano donde introduce la presencia divina».²⁸⁶ Hermes, cuando se encuentra en la superficie de la tierra de esta manera y habitando con Hestia en las casas de los mortales, lo hace como mensajero, como un viajero que viene de lejos y que se dispone a la partida. Con él no se alude a estabilidad, inmovilidad, permanencia, y no existe en él nada de cerrado. Hermes, en el mundo y en el espacio humano, representa el movimiento, el cambio, el paso, los contactos entre elementos extraños; si hay que ubicarlo en la *casa*, se encuentra siempre en la puerta, protegiendo de los ladrones.²⁸⁷ Al encontrarse siempre presente en las puertas, también tiene lugar en la entrada de las ciudades, en las fronteras de los Estados, a lo largo de las carreteras, en las tumbas —puertas que abren el acceso al mundo infernal—. Estos lugares son donde el hombre ha abandonado su *casa* privada para encontrarse con el cambio y con otros, ya sea para comerciar, discutir o competir; en la Grecia antigua, Hermes representa ese lugar donde se ha abandonado el espacio privado, donde, los hombres, se reúnen y entran en contacto para el cambio, como pasa en el ágora o la competición en el estadio. Es tránsito y lazo entre los dioses y los hombres.

²⁸⁶ *Idem*

²⁸⁷ Para quienes no existen ni cerraduras o fronteras.

Las acciones de Hestia y Hermes pertenecen al dominio de lo real; el espacio, caracterizado bajo el signo de los dos dioses, es la tensión que se genera entre la pareja Hestia–Hermes, pues pide, por un lado, un centro de valor privilegiado a partir del cual se puedan orientar y definir las direcciones; ésta es la función primordial que, a nuestro parecer, nos ofrece la idea de *casa* y hogar para los griegos. Pero a su vez, el espacio así visto, requiere de la otra dimensión que implica movimiento, viaje, cambio de un lugar a otro. Sin duda estas dos abstracciones implican una organización del suelo y la experiencia de espacialidad más primaria.

Los rasgos que definen a Hestia como centro de la *casa* coinciden con algunos de los señalados por Bachelard: la permanencia y la clausura. La casa para los antiguos griegos es llamada *oikos* (οἶκος) y designaba, al mismo tiempo, el hábitat y el grupo humano que vivía ahí.

En la Grecia antigua el hombre acogía a la esposa en su casa y el hecho de habitar con su marido es lo que definía el estado de matrimonio. Este habitar con el marido simboliza las raíces del *oikos*, porque a través de la pertenencia de aquél a un linaje puede permanecer a través de las generaciones, por la continuación que le permite el establecerse en un hogar; en esto consiste la significación familiar y territorial del *oikos*.

Esta sombra (σχιά) que proyecta el retoño real, nacido del hogar, enraizado en el centro del dominio, posee virtudes benéficas: protege la tierra de Micenas; hace de ella como un cercado doméstico, un espacio de seguridad donde cada uno se siente en su casa, al abrigo de la necesidad, en un clima familiar de amistad.²⁸⁸

²⁸⁸ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit., p.153. *Apud.* Sófocles, *Electra*, 421-423; Esquilo, *Agamenón*, 966.

El que es nacido del hogar, el que está enraizado en el centro, asegura la permanencia de su *casa* y hace de su tierra un lugar doméstico, un espacio de seguridad. Lo anterior es transmitido de padres a hijos; en los antiguos griegos, es el privilegio de las casas reales que aseguran la defensa del territorio contra los peligros que vienen de fuera; es la fecundidad, no sólo de las tierras y los rebaños sino de la paz interior en la justicia.

Hestia simboliza en la imaginación griega la tendencia del *oikos* a aislarse, a cerrarse dentro de sí, como afirma Vernant y como Bachelard mostró en sus textos, como si fuera el estado perfecto para la familia, es decir, como tendencia a la autosuficiencia y a la autarquía.

Otra característica que señala Bachelard como esencial en la *casa* y que coincide en su totalidad con la idea de *oikos*, consiste en su lazo con lo femenino. El espacio doméstico, interior, provisto de un techo (protección) tiene para los griegos, como lo explica Vernant, connotación femenina, y el espacio exterior tiene una connotación masculina. Para los griegos, la mujer en la casa está dentro de su dominio, su lugar está allí y no debe salir de ahí. En cambio el hombre representa, dentro de la *oikos*, el movimiento de salida, es decir, es él el que abandona el claustro tranquilo del hogar para afrontar la incertidumbre en la inseguridad; también se encarga de establecer los contactos con el exterior y comerciar con el extraño. «Se trate del trabajo, de la guerra, de los asuntos comerciales, de las relaciones amistosas, de la vida pública, que tenga lugar en los campos, en el ágora, sobre el mar o por carretera, las actividades del hombres están dirigidas hacia el exterior».²⁸⁹

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 143.

Característica de la *casa* es lo interior, lo protegido en su esencial feminidad. El hogar o la *casa*, son la seducción y la dulzura, armas en tanto sirven para defenderse o dominar, aunque ciertamente no tiene sentido hablar de armas si se está dentro de *casa*, si asumimos su verdadera función. Es un ejercicio interesante pensar, por ejemplo, que en el espacio exterior o en la polis²⁹⁰ también cabe servirse de la seducción o de la escucha para relacionarse con los otros, en vez de la dominación y la violencia.

Sin Hestia no habría convivencia entre los mortales; preside la reunión de la comida. «Cocidos en el altar del hogar doméstico, los alimentos realizan entre los convidados una solidaridad religiosa; crean entre ellos como una identidad de ser».²⁹¹ Lo que señala Vernant en su estudio sobre este espacio es de sumo interés para nuestro tema; el influjo de Hestia se establece un vínculo del grupo doméstico en tanto que abierto al que a él viene. «Por la fuerza del hogar los comensales llegan a ser unos “hermanos”, de igual manera que si ellos fueran consanguíneos».²⁹² Este rasgo que caracteriza a Hestia muestra aquel recibimiento del extraño en casa; el hogar y los alimentos tienen la función de abrir a quien no pertenece a la familia el espacio doméstico, es decir, de incluirle en el espacio familiar. «Es en el hogar donde se sienta en cuclillas el suplicante, cuando, expulsado de su país, vagando errante por parajes extraños, busca incluirse dentro de un nuevo grupo a fin de encontrar de nuevo el enraizamiento social y religioso que ha perdido».²⁹³ La *casa* es el lugar donde el extraño debe ser llevado y recibido ya que no se podría tener comercio con quien no fuera, en primer lugar, integrado en el espacio doméstico. La relación con el extranjero es dominio de Hestia en un doble movimiento, a saber, cuando se recibe a un huésped en

²⁹⁰ La polis no indica prioritariamente un lugar físico, sino el lugar simbólico en el que se actúa libremente. Manifiesta una organización del pueblo que deriva de lo que se actúa y se habla en conjunto. Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 88.

²⁹¹ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit., p.154.

²⁹² *Idem*

²⁹³ *Ibid.*, p. 155.

su casa y cuando se regresa a la propia *casa* al término del día de trabajo o el viaje, en el exterior. En ambas situaciones el contacto con la *casa* tiene el valor de reintegración al espacio familiar. Con ello el centro que simboliza Hestia no determina únicamente un mundo cerrado y aislado; supone también, otros centros análogos, por el intercambio de bienes y por una red de *alianzas*, que se tejen entre grupos domésticos; «de esta manera, sin formar parte del linaje familiar, un elemento extraño puede encontrarse, de forma más o menos duradera, ligado y unido a otra casa diferente a la suya».²⁹⁴ Todo ello es posible en virtud de lo que simboliza Hestia: permanencia, continuidad y de enraizamiento.

Como hemos visto, la *casa* simbolizada por Hestia apela a una polaridad; la misma que encontramos en Bachelard: permanencia y movilidad, lo cerrado y lo abierto, lo interior y lo exterior. Estas polaridades no sólo se muestran en las funciones de las instituciones domésticas, sino que se insertan en la misma naturaleza de la mujer y el hombre. En el caso de Hermes y Hestia, ambos asumen sus funciones como pareja, es decir, la existencia de uno implica la existencia del otro; esta complementariedad supone una tensión interior que muestra una fundamental ambigüedad.

Para que Hestia, como hogar o *casa*, pueda asumir su carácter de permanencia en el tiempo debe aparecer también como madre, lo que significa poder de fecundidad. En el pensamiento social griego la mujer, en este sentido, es verdaderamente fuente de vida, donde se alimenta la fecundidad de las *casas*. Este aspecto maternal de Hestia refuerza, como también lo hemos visto en Bachelard, el arquetipo o la imagen originaria del hogar o la *casa* en forma redonda. Los antiguos griegos simbolizaban la *casa* en la analogía con el *ónfalos*, éste significa ombligo, y es algo que tiene el valor de centro y

²⁹⁴ *Idem.*

también tiene forma circular; de hecho el *ónfalos*²⁹⁵ de Delfos pasaba por ser la sede de Hestia según nos explica Vernant:

Correlativamente, el altar redondo del hogar, símbolo del espacio cerrado de la casa, puede evocar el vientre femenino, depósito de vida y de hijos. “El hogar –escribe Artemidoro – significa la vida y la mujer de este que le ve”, y más adelante: “encender el fuego que se inflama en el hogar o en el horno significa la procreación de un hijo; porque el hogar y el horno son semejantes a la mujer... en ellos el fuego predice que la mujer estará encinta”.²⁹⁶

Hay que señalar el valor religioso de ciertas formas geométricas. La forma redonda que se le atribuye al hogar de Hestia corresponde al *anima* que Bachelard asociaba a su forma redonda; contrariamente al Hermes cuadrangular, que en Bachelard correspondería a la forma simbólica del *animus*. El círculo simboliza en Grecia los poderes femeninos que se relacionan con la imagen de la Tierra-Madre, encerrando en su seno a las generaciones humanas, a los crecimientos vegetales y a los muertos.

El análisis que lleva a cabo Vernant permite suponer una especie de equivalencia entre la imagen de la casa oscura, simbolizada por Hestia, y la del seno femenino. Vernant parte del examen de los diversos valores semánticos de la palabra *θάλαμος* emparentada con *θολος*. Este último término designa el apartamento reservado a las mujeres en la parte más alejada, secreta y profunda de la casa. Esta parte está prohibida para cualquier extraño, designa el espacio interior, cerrada bajo llave para que ni los esclavos varones no puedan entrar. Constantemente a este fondo de la casa se le calificada como antro o fosa por debajo del nivel del suelo, remite en ocasiones a la idea

²⁹⁵ El *ónfalos* es un relieve en el suelo o piedra ovoide que mantiene relación con la Tierra y es calificado de Gea, es decir, representa al mismo tiempo un punto central, una tumba, un receptáculo de almas y de vida.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 162. *Apud*. Artemidoro, I, 43, 74.

de escondrijo subterráneo; así es como calificaba Bachelard a la *casa*, el *escondrijo de la vida*.

Esta idea de la *casa* no sólo es pensada en la cultura occidental; también puede verse en culturas orientales como la japonesa. Pezeu-Massabuau, en su libro *La maison japonaise*²⁹⁷ analiza cómo en la lengua japonesa cuando se hace referencia a la *casa* se está remitiendo a una identidad, a la identidad del grupo humano que la habita. La palabra *teishu* quiere decir el dueño de la casa y así se le llama al propietario; para decir de forma cortés «Señor» se utiliza la palabra *tono* que quiere decir residencia. En una conversación, el prójimo es llamado frecuentemente *o-taku* que quiere decir *vuestra casa*, en cuanto uno a sí mismo se designa *uchi* que quiere decir *mi casa*. Pero el ejemplo más significativo con respecto a la semejanza con la concepción en los griegos antiguos, está en las palabras utilizadas por el marido para designar a su esposa; una es *kanai*, que significa *el interior de mi casa* y la otra es *tsuma*, que quiere decir el propietario. Para los extraños, a la mujer de la casa, se le asigna la palabra *okusan* que quiere decir *la persona del fondo de la casa*. También aquí se trata de ese lugar oculto, protegido en el secreto de la *casa* donde la mujer guarda las riquezas domésticas para tenerlas de reserva y sobre las que ella, como ama de casa, tiene todo el poder. «Al estar consagrada al interior, la mujer tiene como función almacenar los bienes que el hombre, vuelto hacia el exterior, ha hecho entrar en la casa».²⁹⁸

Para la familia el centro que ampara Hestia representa el punto del suelo que permite estabilizar la superficie terrestre, delimitarla y fijarse ahí; pero al mismo tiempo representa el lugar de paso por excelencia, el medio por el cual se efectúa la circulación entre niveles cósmicos, separados y aislados. «Para los miembros de la *oikos*, el hogar,

²⁹⁷ Para el estudio de la casa japonesa remitimos a Pezeu-Massabuau, J., *La maison japonaise*, París, Publications Orientalistes de France, 1981.

²⁹⁸ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit., p.165.

centro de la casa, señala también la ruta de los intercambios con los dioses de abajo y los dioses de lo alto, eje que hace, de un extremo a otro, comunicarse todas las partes del universo». ²⁹⁹ El hogar o la *casa*, piensa Vernant, podrán suscitar la imagen del mástil que se enraíza profundamente en el puente para elevarse hacia el cielo. Esta idea no es más que el valor de verticalidad de la *casa* planteada por Bachelard, en la que la *casa* esta bien enraizada en la tierra pero elevada siempre hacia cielo, es decir, la *casa* escucha las llamadas de un mundo celeste.

Hasta el momento Hestia a aparecido como el altar familiar y su simbolismo traduce las virtudes de la casa real; pero en relación con el establecimiento de la polis se convierte el Hogar común, en la Hestia de la ciudad, en donde representa el centro del Estado y símbolo de la unidad de los ciudadanos; guardiana y garante de las riquezas de la ciudad. Todas las cosas comunes son el motivo de un debate libre, de una discusión pública, entre los que pertenecen a la colectividad política; esta discusión se lleva acabo en el ágora por medio de discursos argumentativos. La polis supone pues el proceso de racionalización de la vida social. Aquí son los hombres (los ciudadanos) y no un rey sacerdote quienes toman el destino *común*, después de la discusión.

Pero, para los ciudadanos, los asuntos de la ciudad no pueden ser arreglados sino al término de un debate público donde cada cual puede libremente intervenir para allí exponer sus argumentos. El *logos*, instrumento de estos debates públicos, toma entonces un doble sentido. Es de una parte la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea; pero es también razón, esta facultad de argumentar que define al hombre en tanto que no es simplemente un animal sino, como “animal político”, un ser dotado de razón. ³⁰⁰

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 181.

³⁰⁰ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cit., pp.189, 190.

La palabra y la razón serán, ahora, los instrumentos por excelencia de la vida política. Vernant considera que la cosmología griega pudo liberarse de la religión porque, al mismo tiempo que la administración de la ciudad había llegado a ser una actividad, para la mayor parte, profana, la misma vida social se había racionalizado. Fue el advenimiento de la polis griega, en el siglo VII a. de C., este hecho de la vida social ha servido de intermediario en la construcción de pensamiento. En este sentido las instituciones de la ciudad no implican únicamente la existencia de un dominio político sino de un pensamiento político, esto es, el dominio de lo común a todos, los asuntos públicos.

El espacio destinado a debatir los asuntos públicos, como ya se dijo, es el ágora; de hecho la existencia del ágora es la señal de la aparición de las instituciones políticas de la ciudad. Lo que es interesante observar es este espacio, se trata de un espacio que está relacionado con ciertas prácticas mencionadas por Homero en la *Odisea*, éste se refiere a los guerreros que se reúnen en formación militar, en forma de círculo. En éste se constituye un espacio donde se inicia un debate público, cada uno de los guerreros entra en el círculo dibujado, se coloca en el centro y habla libremente. Esta reunión militar llegará a ser, a raíz de las transformaciones económicas y sociales, el ágora de la ciudad, donde todos los ciudadanos podrán discutir. A partir de aquí el grupo humano se hace de él mismo la siguiente imagen: a lado de las moradas privadas, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es común. En el centro nadie está sometido a nadie, ésta sociedad está pensada bajo la forma de una relación de identidad y de simetría. Ya no se trata pues, de la intimidad del *oikos* y de su fuerte jerarquización dentro de ella, sino que en el centro del ágora, bajo las mismas relaciones que evocan a Hestia, aparece lo común. Lo común es ahora el centro de vida en la polis, en este sentido creemos que la estructura simbólica del hogar

se reproduce en el espacio público que demanda otro tipo de relación en el interior para tratar los asuntos públicos.

Hannah Arendt en su libro *La condición humana* lleva a cabo un estudio sobre el espacio público y el espacio privado. En la distinción que hace entre *oikos* y polis, explica que el *oikos* (que es el hogar y la familia) tiene que ver con la administración de la vida «natural», es decir, cubrir y administrar las necesidades de cobijo, de alimentación y de reproducción; en oposición a la polis, que consistía en una organización política, en una especie de segunda vida. De este modo, el hombre llegaba a pertenecer a dos ámbitos diferentes, a lo público y a lo privado. Para el antiguo griego, como lo hemos visto, hay en la vida humana dos niveles bien separados: un dominio privado, familiar, doméstico al que llamaron economía (*οἰκονομία*) y un dominio público que involucra todas las decisiones de interés común, todo lo que hace a una polis. A la polis y a la familia le corresponden diferentes funciones, la primera se relaciona con actividades relativas a un mundo común, mientras que la segunda trata de actividades relativas a la conservación de la vida. Lo que nos gustaría resaltar es que justamente sin el hogar (*oikos*) y la familia, no puede haber vida pública (*polis*). A este respecto, Arendt señala que en la vieja Roma nunca se perdió lo que tenía de sagrado el hogar.

Lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera.³⁰¹

Lo que realmente nos pertenece es nuestra *casa*, nuestro hogar. El rasgo que caracterizaba la esfera doméstica es que los hombres vivían juntos, llevados por sus

³⁰¹ Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 56.

necesidades y exigencias. La esfera de la polis, por el contrario, era la esfera de la libertad e implicaba el dominio de las necesidades vitales en la familia. La familia, el hogar (oikos), resulta la condición para la libertad de la polis.

La *casa* es el lugar donde todo comienza y al que se puede regresar después de salir al mundo. El ciudadano puede proceder como tal porque la *casa* le cubre ciertas necesidades relacionadas con el descanso, la comida, el sexo, la reproducción, etc., en otras palabras, la administración y la planificación de los recursos permiten al ciudadano *salir de casa*.

Dejar la casa, originalmente con el fin de embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y posteriormente sólo para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que sólo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida.³⁰²

Para los antiguos griegos, *oikos* y polis están relacionados estrechamente como esta oposición entre la esfera familiar y la esfera política. La distinción entre éstas coincide con la oposición entre necesidad y libertad, futilidad y permanencia. Para Arendt, el significado más elemental de las dos esferas muestra que una necesita ocultarse y otra exponerse públicamente.

Para Arendt el trabajo, la acción y la labor³⁰³ son las tres actividades fundamentales de la *vita activa*, y cada una corresponde a una de las condiciones

³⁰² Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 60.

³⁰³ Labor, trabajo y acción son tres actividades fundamentales del hombre. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra. Labor: los conceptos asociados a esto son necesidad, ciclo natural, repetición, subsistencia, reproducción, fugacidad. Los productos de la labor están destinados al consumo y el consumo no deja rastro, obliga a reiniciar el proceso, a repetir el gesto. La labor no singulariza, no otorga identidad, no genera «mundo». Trabajo: sus conceptos asociados son fabricación, durabilidad, multiplicación, mundo artificial; los productos de trabajo están destinados al uso. Éste crea un mundo pero no un espacio de libertad. Acción: sus conceptos asociados son libertad política, sentido, inicio, irrupción. Toma el modelo de natalidad: irrupción en un mundo común, público, aparenial. La acción es concebida como inicio y como inter-acción; nuestra acción se inserta en una trama de relaciones existente. Nunca actuamos solos.

básicas que el hombre ha tenido para desarrollar la vida en la tierra. De estas actividades, en la que profundizaremos es en la idea de acción. Actuar significa tomar iniciativa, pues *archein* es comenzar, poner algo en movimiento. «Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del vocablo *agere* latino)».³⁰⁴ La acción en este sentido, está relacionada íntimamente con la idea de *praxis*, entendida como *producción de significado*. Es la *praxis* la que permite dejar ver a un *quién* que lleva a cabo una acción significativa que simboliza la fuente del proceso humano creador.

La otra parte de aventura es que nosotros iniciamos algo; nosotros introducimos nuestro hilo en la malla de las relaciones. Lo que de ello resultara, nunca lo sabemos. A todos se nos ha enseñado a decir: “Señor, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Pues lo mismo vale a propósito de toda acción. Y es que sencillamente no se puede saber: uno se aventura. Y hoy añadiría que este aventurarse sólo es posible sobre una confianza en los seres humanos. Una confianza en –y esto, aunque fundamental, es difícil de formular– lo humano de todos los seres humanos. De otro modo no se podría.³⁰⁵

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la *pluralidad* humana, de que no es un hombre sino que son hombres quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. La acción y el discurso están conectados con esta condición: la de la pluralidad humana y la capacidad, por parte de cada uno, de iniciar algo, de manifestar su opinión, de actuar.

Los rasgos de la acción son: ilimitada en sus resultados, impredecible en sus consecuencias e irreversible. La acción requiere de un espacio público de aparición, en donde interactuar. La palabra y la acción permiten la singularización, la distinción, la aparición de un *quién*. Véase Arendt, H., *La condición humana*, *op. cit.*

³⁰⁴ Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 207.

³⁰⁵ Arendt, H., «¿Qué queda? Queda la lengua materna» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 40.

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quién» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias.³⁰⁶

A quien se presenta, se le suele preguntar: ¿Quién eres tú? Este quién es la voz sin la cual no existirá la acción: «sin palabra, la acción pierde al actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quién dice las palabras, quién se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer».³⁰⁷ Si no hubiese un quién ligado a la acción, ésta no tendría significado, de tal manera que cada individuo aparece en el mundo manifestándose, confirmándose y asumiéndose.

Si alguien se manifiesta por la palabra y por la acción, esta palabra y esta acción tiene un rostro, se traduce en una lengua, pasan a través de unos gestos. Si no hay hombre en general, si no existimos como alguien más que protegidos por la ciudadanía, tal como lo precisa Arendt, hace falta añadir que no es un ciudadano en general sino un ciudadano concreto inscrito en una pertenencia comunitaria, sólo a partir de la cual puede elaborarse un mundo en común. La pertenencia a un sexo, a una lengua, a una cultura, a una tradición no se reduce aquí de ninguna manera a la pertenencia a una especie.³⁰⁸

El impulso a la inserción en el mundo surge desde el comienzo, dentro del mundo cuando nacemos, respondiendo y comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. En este sentido, la importancia de la acción arendtiana es que ésta, junto con el discurso, crean un espacio común entre los participantes, es decir, un espacio de

³⁰⁶ Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 212.

³⁰⁷ Arendt, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós UAB, Pensamiento contemporáneo 38, 1999, p. 104.

³⁰⁸ Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», en *Filosofía y Género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992, p. 38.

aparición, «Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, esto es, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita».³⁰⁹ Y esto nada tiene que ver con la manifestación o el mero hecho de estar juntos. Es, sobre todo, interacción, y para ello es incluso necesario saber estar solo: «La soledad, a diferencia del aislamiento, incluye el momento del diálogo: el diálogo de uno consigo mismo, que prefigura en cierta forma e incluso es algunas veces señalado, como la forma fundamental de la pluralidad».³¹⁰

Con la división que plantea Arendt entre *oikos* y *polis* tenemos, por un lado, la figura de la acción, lo público, el mundo común, la política, la igualdad, la voluntad, el diálogo, la pluralidad, el héroe y la inmortalidad. Por el otro lado, lo privado, la satisfacción de las necesidades, el trabajo como labor, lo social, el amor, la familia, la desigualdad y las diferencias. Ambos ámbitos se interpretan de maneras distintas. En el estudio que realiza en *La condición humana*, al ámbito de lo privado en su conjunto se le reconoce su importancia, pero cuando es relacionado con la imposición de la necesidad de la labor, este ámbito queda por debajo del de la acción. Arendt tiende a relegar lo prehumano, es decir, la parte simbólica que rige a lo gestual, que hace que comer, beber, o cualquier labor no sea simplemente satisfacer el hambre o la sed. La actividad humana de la labor es subestimada o reducida a su sentido meramente funcional.

Ciertamente, aquí hay que subrayar un fuerte contraste con Bachelard. En Arendt los gestos domésticos no brillan, no están cargados de la significatividad que puede descubrirse gracias al filósofo francés. La acción doméstica tiene que ver con la

³⁰⁹ Arendt, H., *La condición humana*, cit., p. 225.

³¹⁰ Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», en *Filosofía y Género. Identidades femeninas*, cit., p. 29.

estructura que Durand llama *realismo sensorial* y de las representaciones o la vivacidad de las imágenes. Dicha estructura es una forma de sentir, desde muy cerca, una intuición que no roza las cosas desde su exterior, sino que penetra en las cosas y las anima. Es un movimiento que no se reduce a un desplazamiento de los objetos en el espacio y que, como afirma Durand, en su dinamismo elemental prima el objeto y se impone en detrimento de la precisión, de la función y de la forma. «De ahí la riqueza y, por así decirlo, la connaturalidad de esta estructura con la esencia misma de la imaginación que es, ante todo, representación del esquema dinámico del gesto».³¹¹ Estas imágenes no son una reproducción del objeto, sino dinamismo vivido en la inmediatez y en este sentido son producción. Desde la mirada de la ensoñación poética, Bachelard afirmará: «Lo que guarda activamente la casa, lo que une en la casa el pasado más próximo al provenir más cercano, lo que la mantiene en la seguridad de ser, es la acción doméstica».³¹² Bachelard ve una actividad creadora en los cuidados caseros, en cuanto se introduce un brillo de conciencia en el gesto maquinal y se hace fenomenología de un hábito cotidiano, como el lustrar un mueble viejo. Los objetos que así se tratan se elevan a un nivel más alto de la realidad con respecto a los objetos indiferentes y son los cuidados los que tejen y unen los lazos entre lo viejo y lo nuevo. Estos cuidados devuelven la *casa* a su origen.

La labor no puede ser vista desde su mera funcionalidad, las acciones de la labor, vistas desde Bachelard están vinculadas a las imágenes primordiales.

Para concluir este apartado nos parece importante subrayar la cuestión de la natalidad en Arendt. François Collin afirma que en la distinción radical entre la *oikos* y la polis, entre la naturaleza y la acción, hay, a pesar del menosprecio por la labor como

³¹¹ Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, cit., p. 261.

³¹² Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p.99.

pura satisfacción de las necesidades por parte de Arendt, un punto de unión por el que se transita de una esfera y otra, se trata del nacimiento. El hecho del nacimiento pertenece al orden de la reproducción de la vida en la esfera de la *casa*, pero es también la conjunción e identificación entre la naturaleza y la acción. Si esto es así, la familia ya no sólo está encerrada en lo privado, sino que constituye una transición entre lo privado y lo público. El nacimiento ya no sería una perpetuación del linaje, de la vida, sino afirmación de una vida, porque la vida se modifica con la venida de un ser humano al mundo. En este sentido, y como bien apunta Collin, la función maternal se eleva sobre el orden de lo privado, y ha de entenderse también en su significación para con el mundo común. «Sin ser consciente de ello, Hannah Arendt, al afirmar que el hecho mismo del nacimiento es comienzo, formula un enunciado eminentemente subversivo, que rompe el muro secularmente cimentado (y ratificado por ella misma) entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y espíritu, entre hombre y mujeres, entre privado y público, entre no-mundo y mundo, entre niños y adultos...».³¹³

4.2. La casa y lo femenino en Levinas

La intención en este apartado es acercarnos a la noción de *casa* a través de lo que Emmanuel Levinas estudia con el nombre de morada. Nos referimos a la obra más

³¹³ *Ibid.*, p. 48.

importante de este filósofo lituano, titulada *Totalidad e Infinito*. En ella hay un intento de desligarse de la tradición filosófica desde ella misma, abordando temas característicos que no quedarían determinados por una conciencia intencional sino más bien, por una conciencia no-intencional. Se tratan, por ejemplo, aspectos relativos a la separación como vida, a la interioridad, al gozo, a la corporalidad, al alimento y la sensibilidad, al yo y la dependencia, a la alegría y el amor a la vida, etc.

Sin embargo, es la morada uno de los temas principales. La idea de morada describe el movimiento de la separación, pero no se trata de la simultaneidad de la distancia entre los términos y de su unión, sino que en la separación se mantiene esta separación. La separación se entiende como vida interior; interioridad que aparecerá como una presencia en lo de sí, esto es, habitación y economía (palabra que adquiere un sentido literal: “relaciones” en el seno de lo Mismo).

Para Levinas la *casa* ocupa un lugar privilegiado en la vida del hombre. Su sentido es un “en lo de sí”, consecuencia de la separación y condición de posibilidad de la relación con la alteridad.

El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento.³¹⁴

Representación y recogimiento se originan concretamente como habitación en una morada. La morada y el habitar constituyen un eje para la subjetivación. Bachelard decía que «nuestra alma es una morada. Y al acordarnos de las “casas”, de los “cuartos”,

³¹⁴ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 170.

aprendemos a “morar” en nosotros mismos».³¹⁵ Tomando en cuenta que el estudio del gozo muestra que el ser no se reduce a acontecimientos empíricos, mostrar la habitación como la mera toma de conciencia de un conjunto de cuerpos y edificaciones es olvidar el derrame de la conciencia en las cosas.

Presentar la habitación como una toma de conciencia de una cierta conjunción de cuerpos humanos y edificaciones, es dejar de lado, es olvidar el derrame de la conciencia en las cosas, que no consiste, para la conciencia, en una representación de cosas, sino en una intencionalidad específica de concretización.³¹⁶

Las cosas familiares, las cosas de casa, la habitación y la misma casa, no son meros utensilios; tampoco son objeto de representación. Son, principalmente, concreción de nuestra vida en lo de sí, separada y recogida.

Además, lo familiar no es ciego, opaco o carente de significación. Sin necesidad de que la conciencia sea representación, ya hay luz en las cosas. Para Levinas «la conciencia de un mundo es ya conciencia *a través* de este mundo. Algo de este mundo visto, es órgano o medio esencial de la visión: la cabeza, el ojo, los lentes, la luz, las lámparas, los libros, la escuela. La civilización del trabajo y de la posesión íntegra, surge como concretización del ser separado que efectúa su separación».³¹⁷ Lo anterior remite a la encarnación de la conciencia y a la habitación, entendida como existencia a partir de la intimidad de una *casa* que es, para Levinas, concreción primera. Pero el papel activo del hombre es primordial en la construcción de la morada, ésta por sí misma no construye subjetividad sino que se construye en la medida en que el hombre se implica, a su vez, en la construcción. «El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca «químicamente» el recogimiento, la subjetividad humana. Es

³¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁶ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 170.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 170, 171.

necesario invertir los términos: el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada, como existencia económica».³¹⁸ Es porque la existencia humana es recogimiento en la separación que el hombre da sentido a su morada. Porque el yo existe recogiendo en la *casa*, donde la economía es también concreción primera a partir de la *casa*; la economía expresa la posibilidad primera, aquello que, por así decirlo, está a la mano, pero no como un útil sino como trabajo con respecto a la relación con los objetos del mundo, que es una relación que tiene la estructura de «vivir de», esto quiere decir que las cosas del mundo no son objetos de representación, ni de uso, sino de gozo, son aquello de lo que vive el sujeto. Si el recogimiento es una expresión de la separación, también lo son el gozo y el alimento.

La alimentación, como medio de revigorización, es la trasmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida – lo veremos– como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación.³¹⁹

En la separación, la vida es asimilación y gozo. Todo gozo, para Levinas, es alimentación, los objetos alimentan la vida. Así pues, la vida del yo es ocupación y trabajo, y con ello alegría o tristeza. La vida es vida de trabajo y alimento, en ambos, hay contenidos que ocupan o llenan la vida, en otras palabras, la relación de la vida con las condiciones mismas de su vida es alimento y contenido de esta vida. «La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mí ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol».³²⁰ Estos contenidos y la felicidad son los premios que se obtienen durante la vida por arriesgar la misma. «La vida que es vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es

³¹⁸ *Ibid.*, p. 171.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

³²⁰ *Ibid.*, p. 131.

gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad».³²¹ En Levinas no hay la consideración de un ser que sufre el defecto, la carencia, sino de un ser feliz, gozoso. De ahí que el deseo metafísico, tal como él lo piensa, no proceda de necesidad alguna.

Esta dimensión es anterior, no es teoría ni práctica, es el gozo, el egoísmo de la vida, la felicidad por el mismo hecho de existir. No es fundación en el ser, sino la superación del ser. «La separación se ejerce como forma positiva de este compromiso. No resulta de un simple corte como un alejamiento espacial. Ser separado es estar en lo de sí».³²² La interioridad del gozo es la separación en sí, el modo por el cual la separación puede producirse en la economía del ser. «Libertad que se refiere a la felicidad, hecha de felicidad y que, en consecuencia, es compatible con un ser que no es *causa sui*, que es creado».³²³

La *casa* expresa la separación originaria. Levinas recorre la imagen de un medio fluido en el que se baña el sujeto como expresión del vínculo entre la subjetividad naciente y el elemento. La subjetividad sólo surge con la experiencia de la morada, es un segundo nacimiento del yo, lo que se visualiza como la limitación de un espacio interior. Refugiándose en *casa*, se lleva a cabo un gesto de despliegue; ésta no anula la relación con el exterior sino que permite, por un lado, abordarlo de un modo nuevo que no es el de la sumisión gozosa al elemento, y por el otro, apropiarse del objeto que tiene enfrente. Pero se trata de un objeto vivido que ocupa la vida en tanto que objeto, la visión del objeto forja, en palabras de Levinas, la alegría de la vida. «No es que se trate de la visión de la visión: la relación de la vida con su propia dependencia frente a las cosas, es gozo, el cual, como alegría, es independencia. Los actos de la vida no son

³²¹ *Ibid.*, p. 134.

³²² *Ibid.*, p. 165.

³²³ *Ibid.*, p.166.

rectos y como dirigidos hacia su finalidad».³²⁴ El principal movimiento de la vida como separación no es la reflexión, no es saber, sino gozo, egoísmo y habitación.

Lo útil se subordina al gozo de las cosas. No respiramos para vivir, sino que vivimos respirando. La vida es el gozo de los elementos con los que nos satisfacemos. Aquí lo elemental todavía no tiene el estatuto de cosa, sino que se trata de un nivel ontológico en que la cualidad aún no tiene la categoría de sustancia: es cualidad pura sin sujeto. En otras palabras, el fenómeno primordial de la consciencia no es la representación, sino el gozo. El gozo es la apropiación inmediata de la cosa en la que se genera la afirmación originaria del yo. Cuando afirma esto Levinas deja clara la crítica a la subjetividad idealista y propone sustituir el esquema cogito-cogitatum por la correspondencia vivir de... que en Levinas es vivir del alimento. «El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en ese sentido precisamente, vivir de... no es una simple toma de consciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida».³²⁵

Para Levinas, la intencionalidad originaria es asimilación gozosa del mundo exterior y satisfacción por los alimentos terrestres, pero esta satisfacción se da en la inmediatez. El hombre se alimenta de los alimentos por trozos, y vive a expensas de ellos, lo que lo convierte en esclavo. Para superar este estado de sumisión elemental la subjetividad humana se distancia de la naturaleza que la envuelve, lo que lleva a establecer un espacio propio desde el que opone su propia interioridad a la misma naturaleza. Se trata de trascender a la inmediatez del gozo construyendo una frontera entre el yo y el no-yo, lo que significa la renuncia a la satisfacción inmediata. Esta es una de las funciones que tiene la noción de *casa*, pues frente a la intemperie de la

³²⁴ *Ibid.*, p. 131.

³²⁵ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 130.

naturaleza, la *casa* es un espacio de acogida que le proporciona a su habitante la protección necesaria del entorno y la posibilidad de volver la atención sobre sí mismo.

La *casa* en este sentido es un espacio de clausura en el interior que siempre tendrá su contraste en el exterior, es decir, en el mundo circundante. El hombre se afirma como interioridad separada y en cuanto habita la *casa*, es un psiquismo que existe a partir de sí mismo como una interioridad separada. Es en este momento donde el existir se jugará entre el adentro y el afuera.

A partir de la morada, el ser separado rompe con la existencia natural, que se baña en un medio en el que su gozo, sin seguridad, crispado, se invierte en preocupación. Al circular entre la visibilidad y la invisibilidad, está siempre a punto de partir para lo interior, de lo cual su casa, o su rincón, o su tienda, o su caverna, es el vestíbulo. La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el «yo» se recoge al habitar en lo de sí.³²⁶

La interioridad es la interioridad del yo que se produce como un psiquismo, en palabras de Levinas, es decir, separación y privacidad frente a la objetividad de la totalidad. Esta separación o ruptura, es el gozo de la satisfacción como horizonte y finalidad de toda actividad.

La *casa* se ve como un resguardo frente al anonimato de la tierra, el bosque y el aire, estableciéndose como una ruptura de la existencia natural; sin embargo, la *casa* no aísla. «El gozo extático e inmediato al cual –aspirado de algún modo por el abismo incierto del elemento– ha podido entregarse el yo, se aplaza y se demora en la casa. Pero esta suspensión no aniquila la relación del yo con los elementos».³²⁷ Desde la *casa* veo

³²⁶ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 174.

³²⁷ *Idem*,

a través de la ventana el mundo que puedo dejar o tomar mediante el trabajo. A través de éste el elemento pierde su ser para servir al gozo de quien lo toma. «La posesión neutraliza este ser: la cosa en tanto que tener es un ente que ha perdido su ser».³²⁸

En este sentido, la relación hombre-cosa no es una relación cara a cara, como lo plantea Levinas, pues la mano cuando se aproxima a un elemento lo hace con una finalidad, «El poder de la mano que toma, o que arranca, o que tritura, o que amasa, relaciona al elemento con un fin, con un objetivo, objetivo de la necesidad y no con un infinito con respecto al cual se definiría la cosa».³²⁹ De tal modo que esa relación se establece como resistencia, pero la materia no puede resistirse a la conceptualización de la idea, «el trabajador lo llevará a cabo y ella no se opone frontalmente, sino como abdicando ya ante la mano que busca el punto vulnerable, que, astuta y con malas artes, la alcanza lateralmente».³³⁰ Así, la cosa doblegada es llevada a la morada y se transforma en mueble-cosa que guarda cierta relación con el cuerpo.

A través del trabajo la cosa es sacada del *apeiron*, ésta se convierte en algo a la mano y es llevada a la morada, ocurriendo sin embargo que dicha cosa teje relaciones con el cuerpo que dispone de ella. El gozo, que se había planteado como sensibilidad³³¹, adopta entonces una postura ambigua al empezar a ser determinado por lo que él no es. No se trata ésta de una situación violenta, pues el desplazamiento del gozo por el gozo de las cosas es planteado por Levinas como un dulce veneno que se introduce plácidamente en la vida.

³²⁸ *Ibid.*, p. 176.

³²⁹ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 177.

³³⁰ *Idem.*

³³¹ «Se trata de la sensibilidad que es la *modalidad* del gozo. Cuando se interpreta la sensibilidad como representación y pensamiento mutilado, se está obligado a invocar la finitud de nuestro pensamiento para dar cuenta de estos pensamientos «oscuros». La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conoce, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente». Levinas, *op.cit.*, p. 154.

La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. La necesidad es también trabajo, es decir, relación con otro que entrega su alteridad. Todas las dependencias frente al mundo, como estar desnudo, buscar abrigo, tener hambre o frío, arrancan el ser instintivo, como señala Levinas, a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, un sujeto que asegura la satisfacción de sus necesidades. El cuerpo es para el sujeto un modo de poseer y trabajar, de *tener tiempo*. Por el trabajo la necesidad tiene tiempo de convertir a este Otro en Mismo.

La vida para Levinas es cuerpo, pero «La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto».³³² Es como si esta alienación construyera hombres y mujeres dependientes de las cosas, en una palabra, esclavos. Somos cuerpo y por ello somos dueños de nosotros mismos, pero al mismo tiempo estamos sometidos sobre una tierra que nos ofrece todo lo vital.

Asegurada la interioridad, la morada se muestra como espacio separado del mundo y al mismo tiempo trinchera a partir de la cual puede proyectarse. Levinas insiste en que la morada ha permitido recogernos en nuestra interioridad, pero también nos impulsa a salir al mundo, trabajar y poseer. Las cosas nos causan gozo, pero también es un proceso recíproco: nos dirigimos hacia las cosas y las tomamos; al mismo tiempo, las cosas nos dan felicidad y nos hacemos dependientes de ellas.

Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la

³³² Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 182.

carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida –y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son– objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos.³³³

En Levinas tenemos un acercamiento al sentido de la casa más allá de la mera instrumentalidad. Y, más allá de Levinas, hay que reconocer que reencontrar a la realidad y a los objetos que nos rodean cada mañana en el mismo orden que la vida no es ninguna ilusión; es lo que brinda la sensación de ser la misma persona y que representa la experiencia primordial del yo. La identidad en cada individuo se explica en términos de lo recordado y depende de que el orden de los propios dominios no se perturbe de un día para otro. Si nos despertáramos siempre en otro lugar o alrededor de objetos extraños se perdería la seguridad de ser aquel que se acostó la noche anterior. Sin embargo, perderse a sí mismo no significa perder toda relación con nuestra identidad, sino que se observa como una experiencia de pérdida de suelo, de tierra firme, donde lo que se pierde son las referencias para realizar el siguiente movimiento. Despertar sin la seguridad de ser el mismo que se acostó es tener la experiencia de un sí mismo repentino y angustiado frente al mundo en caos externo, es decir, un sí mismo sin mundo. En Bachelard, la casa y la acción doméstica es lo que mantienen la seguridad del ser. Limpiando un mueble se siente nacer en la dulce acción doméstica impresiones nuevas. Las acciones domésticas devuelven a la *casa* en cuanto morada no tanto su originalidad como sí su origen. Es como si los objetos se mostraran rehechos de nuestras manos a modo de correspondencia con la amistad de las cosas.

³³³ *Ibid.*, p. 129.

La morada humana es condición de posibilidad de nuestro mundo, es lo que hace posible el vínculo originario entre sujeto y mundo, y abre la interioridad representando su imagen primitiva; por ello la *casa* es previa a toda representación y objetivación. En este sentido, existir en el mundo es actuar y esto tiene por objeto nuestra propia existencia.

Se puede ver la casa como un utensilio, porque pertenece al universo de cosas materiales necesarias para la vida; en cuanto a la construcción, no se negará que pertenece a un mundo de objetos. La casa, de tal forma serviría para la habitación y el resguardo; pero que esto sea así no desautoriza el hecho de que todo lo que se considera objeto se produzca a partir de una morada. Dicha morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que contrariamente, el mundo objetivo se sitúa en relación con mi morada.

Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada. El sujeto idealista que constituye a priori su objeto y aun en el lugar donde se encuentra, no lo constituye, hablando rigurosamente, como a priori, sino precisamente después, después de haber morado, como ser concreto, en él, que desborda el saber, el pensamiento y la idea en la que el sujeto quería, después, encerrar el acontecimiento de morar que no tiene medida común con el saber.³³⁴

En Levinas, el gozo como satisfacción y felicidad es previo a la representación y a la teoría, aunque no a cierta “luminosidad”: «Al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad».³³⁵ En Bachelard también se habla de la relación casa-luz, pero de otro modo: «Sólo por su luz la casa es humana. Ve como un hombre. Es un ojo

³³⁴ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 170.

³³⁵ Levinas, E., *El tiempo y el otro*, cit., p. 103.

abierto a la noche. Y otras imágenes sin fin vienen a florecer la poesía de la casa en la noche. A veces brilla, como una luciérnaga entre la hierba, el ser de la luz solitaria».³³⁶

Después del gozo, un segundo aspecto subrayado por Levinas es el del recibimiento. Para Levinas toda intimidad necesita y requiere un recibimiento. El rostro del otro es, a la vez, presencia interpeladora pero también retirada y ausencia. Para Levinas el tema del otro no abstracto, que me llama desde su rostro como el del indigente o la mujer, un rostro que se niega a la posesión, es uno de los temas centrales de toda su filosofía. El yo es sí mismo, soledad, que rechaza toda inclusión en un género, de esta manera determina la presencia de lo absolutamente otro, «la ruptura de la totalidad que se lleva acabo por el gozo – o por la soledad del gozo – es radical. Cuando la presencia crítica del Otro cuestione este egoísmo, no destruirá su soledad».³³⁷ Es el carácter del yo como soledad y gozo, satisfacción y plenitud, lo que permite la presencia de lo absolutamente Otro porque ha roto con la totalidad. El hombre es al gozar en la felicidad y no al comprender el ser. En este sentido la interioridad no encierra al yo en sí mismo, sino que asegura la separación, como *casa*, que se muestra al yo. «La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal».³³⁸ Pero lo que decíamos es que el Otro es también recibimiento. La *casa* no es apego a la tierra, sino que hace posible la acogida por un lado, y por el otro, el trabajo y la propiedad.³³⁹ ¿De dónde procede la acogida? ¿De dónde procede el carácter de recibimiento?

³³⁶ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 66.

³³⁷ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 170.

³³⁸ *Ibid.*, p. 167.

³³⁹ Para Levinas lo más importante es que la relación con el otro no anula la separación, no surge en una totalidad ni la establece. La alteridad es constitutiva. El otro es el otro, no el resultado de la identidad. Tanto el yo como el otro no pueden ser clasificados en ningún género. Esta relación va constituir el origen de la significatividad, de hecho, en esto consiste la moralidad, en la responsabilidad ante el Otro.

La morada también es posibilidad de acoger al otro que se presenta en mi *casa*. El Otro es un rostro que se muestra, que me habla, que me aborda y que escapa a mi posesión; es también el rostro que me llama y es recibido en mi casa, no desde un territorio neutral, «el recogimiento en una casa abierta al Otro –la hospitalidad– es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el deseo del Otro absolutamente trascendente».³⁴⁰ La *casa* ante la presencia del rostro pierde toda instalación y exterioriza disponibilidad de la relación con el Otro; esta relación tiene lugar en el mundo y consiste en decir el mundo al otro, en palabras de Levinas, es brindar el mundo al otro, un dar originario. Se trata pues de hablar del mundo al otro como primer gesto ético.

En la interioridad es donde tiene sentido el espacio vital que habitamos, pues es en la morada donde el hombre se refugia y encuentra, en este espacio, la familiaridad y los alimentos que lo nutren. Pero respondamos a la pregunta formulada. El recibimiento procede de lo femenino. Los nutrimentos como el rostro femenino³⁴¹ permiten mirar el mundo y al otro desde su concreción y no desde su abstracción. Gozo, dulzura y soledad son los elementos con los que Levinas se interna en lo más íntimo del hombre, es decir, en su morada, su alimento y su carácter femenino. «Pero al fundar la intimidad de la casa, la idea de Infinito no provoca la separación por una fuerza cualquiera de oposición y de correspondencia dialéctica, sino por la gracia femenina de su irradiación».³⁴²

La intimidad y la familiaridad de la casa son como una dulzura que se difunde sobre las cosas, que nace de una *amistad con el yo*. La intimidad que no implica familiaridad es una intimidad con alguien; el recogimiento se refiere a un recibimiento. Para que la intimidad del recogimiento pueda darse en la *ecumenicidad del ser*, es

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 190.

³⁴¹ Sobre el tema de *lo femenino* se recomienda el libro de Chanter, T., *Time, Death and the feminine: Levinas with Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

³⁴² Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 169.

necesario que la presencia del otro no se muestre sólo como rostro incisivamente, sino que al mismo tiempo se retire, en su ausencia. La interioridad de la *casa* se produce en la dulzura y el calor de la intimidad. «Pero la interioridad de la casa está hecha de la extraterritorialidad en el seno de los elementos del gozo del cual se nutre la vida».³⁴³ Esta interioridad no es un estado subjetivo del alma, sino un «acontecimiento en la ecumenicidad del ser: un delicioso «desfallecimiento»»³⁴⁴ en el orden ontológico.

Para Levinas, la presencia de la mujer es retirada a partir de que se cumple su recibimiento hospitalario detallando el campo de la intimidad. La mujer simboliza la condición de recogimiento de la interioridad de la *casa*, la habitación y el germen de la ternura. En su ausencia, el rostro femenino es hospitalidad y dulzura. Es así como, en el seno del Mismo se da una relación con el Otro, en la acogida dulce de lo femenino.

La familiaridad, para Levinas, es una realización, una *en-ergía* de la separación o de individuación. «La familiaridad y la intimidad se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas».³⁴⁵ Bachelard pone el ejemplo de la limpieza de un mueble; cuando se pone en el trapo de lana —que calienta todo— un poco de cera en la mesa, en ese gesto se crea ya un nuevo objeto y así se inscribe éste en la *casa* humana. Los objetos que son cuidados de esta manera nacen de una *luz íntima*; como en Heidegger, estos objetos ocupan no sólo un lugar en un orden, sino que comulgan con ese orden. En este sentido, el gesto doméstico despierta los muebles dormidos.

Vamos a hacer aquí un paréntesis para hablar del sentido de los hábitos y volver luego al discurso levinasiano. La familiaridad del mundo se constituye, entre otras

³⁴³ *Ibid.*, p. 168.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

³⁴⁵ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 172.

cosas, por hábitos;³⁴⁶ hábitos a la vez motrices y perceptivos, que delimitan a la vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción. Este ejemplo es de Merleau-Ponty: cuando el bastón se vuelve un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles retrocede, no empieza ya en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón. El bastón no es ya un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento *con* el que percibe. Deja de ser instrumento para convertirse en extensión del cuerpo, *como si* fuese una pierna.

Así, la *casa* es ocasión de un nuevo nudo de significaciones: nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad sensorial, movimientos que alcanzan de pronto una significación más rica. La significación alcanzada por el hábito reorganiza de pronto nuestro equilibrio y satisface nuestra espera. No obstante, el hábito que nos interesa destacar en este caso no es el hábito que simboliza la costumbre, el hábito repetitivo y mecánico, o como inercia del devenir psíquico. En este sentido, como dice Bachelard, «el hábito es la antítesis exacta de la imaginación creadora».³⁴⁷ El hábito al que aludimos es el relacionado justamente con las imágenes primordiales; se trata de un hábito orientado a devolver la unidad fundamental de la práctica humana.

Los hábitos formados suavizan la estancia en el mundo, son hábitos que ayudan al hombre en su adaptación a éste, de los que goza y se nutre. Respecto a esta idea, Bachelard encuentra un fragmento literario de Henri Bosco hablando de Sidonia, una sirvienta:

³⁴⁶ El hábito o *habitus* establece un espacio vivo de relación entre el sujeto y el espacio donde se desenvuelven sus prácticas. El espacio del hábito está pensado en su expresión más humilde en *casa*. La creación y recreación de los espacios se originan a su vez en las prácticas individuales. «El *habitus* es el principio que encarna la costumbre humana. La palabra se desdobra, porque *habitus* es aquel espacio donde se construyen el yo en un sentido primigenio y se configura la primera percepción del afuera y de los otros». Véase Cassigoli, R., *Morada y memoria*, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 123.

³⁴⁷ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 22.

Esta vocación de felicidad, lejos de perjudicar su vida práctica, alimentaba sus actos. Mientras lavaba una sábana o un mantel, mientras lustraba cuidadosamente un tablero de la panadería, o pulía un candelabro de cobre, le brotaban del fondo del alma esos pequeños movimientos de alegría que animaban sus fatigas domésticas. No esperaba haber terminado su tarea para volver a adentrarse en sí misma y contemplar allí las imágenes sobrenaturales que la habitaban. Mientras trabajaba en la labor más trivial las figuras de ese país se le aparecían familiarmente.³⁴⁸

El hábito o costumbre se practica en la domesticidad y el sentido común se concibe como el ejercicio de lo doméstico. La reproducción del hogar, la casa material y sus labores, son prácticas necesarias para reproducir la *casa*. Tomando en cuenta esta consideración, la *casa* es la división entre lo domesticado y lo salvaje. *Domus* significa *casa* en latín, en un nivel más básico es aquello que separa el interior del exterior. El orden del hábito y la costumbre son construcciones de un orden alterno para superar la condición primitiva del hombre, proceso que permite la transformación de un orden natural a uno significativo que se da a partir de las creaciones humanas. Esta domesticación llevada a cabo por el hombre sobre el mundo material posee un valor instrumental y saca de la naturaleza materiales que se convertirán en instrumentos para sobrevivir en la tierra.

El hábito nos lleva ya a una cierta placidez y seguridad. Pero cuando Levinas habla de lo femenino no se sitúa en esta dimensión. Ni se refiere a tareas ni se refiere a funciones. Lo femenino es aquello que en el Otro es recibimiento.

Tanto Levinas como Bachelard vieron en la *casa* una dimensión aún no tematizada: la calidez y la dulzura esenciales de la morada. Destacan en este sentido la frialdad y la dureza del espacio físico frente al espacio interior doméstico que es tibieza

³⁴⁸ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 101.

y dulzura, como si la *casa* misma acogiese al habitante en un gesto hospitalario. Pero Levinas hace derivar la dulzura del Otro, del rostro del Otro en su paradójica “ausencia”: «Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición de recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación».³⁴⁹

La particularidad de lo femenino es su condición prelingüística (*prólogo* del logos); lo femenino de la *casa* dice un alma en ella y abre la descripción fenomenológica bachelariana a una ética alrededor de la noción de hospitalidad. En la *casa* el habitante y el extranjero son acogidos por su hospitalidad: la *casa* lo es en tanto que la habita lo femenino. La vinculación entre ética y hospitalidad, es recogida, a partir del planteamiento de Levinas, por Derrida: «Toda ética es sin duda una ética de la hospitalidad, en la medida en que *ethos* (como nos recuerda la lengua griega y Heidegger) significa ante todo la morada, la residencia habitual, la manera de ser como forma de habitar, por tanto, la condición de la hospitalidad. Ninguna estancia, ninguna morada (*ethos*), ninguna parada (*Aufenthalt*) son posibles sin la apertura a la hospitalidad. Las leyes de la ética son siempre las leyes de la hospitalidad. La hospitalidad no es una cuestión ética entre otras».³⁵⁰ La hospitalidad es la Cuestión a tratar. Inicialmente, la hospitalidad produce una asimetría, una desigualdad inevitable, pero esta relación asimétrica no priva al otro de la capacidad y la responsabilidad de actuar en favor de la hospitalidad. «Se trata siempre de responder de una morada, de su

³⁴⁹ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., pp. 172-173.

³⁵⁰ Derrida, J., «Hospitalité I». Archivo Derrida, ARCHIVES, DRR 179, Sesión 11, 12.95 p. 7.

identidad, de su espacio, de sus límites, del *ethos* en cuanto estancia, habitación, casa, hogar, familia, lugar-propio». ³⁵¹

La posibilidad de la *casa* de abrirse al Otro es tan esencial a la esencia de ésta como las puertas o las ventanas cerradas, afirma Levinas. La hospitalidad es lenguaje ³⁵² que permite la relación trascendente con el Otro. «El lenguaje no pertenece a las relaciones que se pueden traslucir en las estructuras de la lógica formal: es contacto a través de una distancia, relación con lo que no se toca, a través de un vacío». ³⁵³ La hospitalidad como el lenguaje no abordan asimilando, simplemente se relacionan con aquel que mantiene su separación. Hospitalidad y lenguaje no totalizan.

La «visión» del rostro como rostro, es una cierta manera de hospedarse en una casa o, por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro – la hospitalidad – es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente. ³⁵⁴

Levinas se aleja de Heidegger: la *casa* que se abre en la hospitalidad no es una *casa* enraizada sino que señala un desapego, es, aquí una excedencia de la relación con el Otro. El lenguaje pone en común un mundo hasta ahora mío. La visión del rostro no se separa del lenguaje, en este sentido, para Levinas ver el rostro es hablar del mundo; pero la trascendencia es el primer gesto ético. El lenguaje no coincide con el dominio ni la posesión. Por eso el sentido de la morada no es el de la propiedad. Esta es la actitud

³⁵¹ Derrida, J., *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000, p. 149.

³⁵² «Pero el lenguaje cumple la puesta en común original, la que se refiere a la posesión y supone la economía. La universalidad que una cosa recibe de la palabra que la arranca al hic et nunc, pierde su misterio en la perspectiva ética en la que se sitúa el lenguaje. El hic et nunc se remonta a la posesión en que la cosa es tomada, y el lenguaje que la designa para el otro es una desposesión original, una primera donación. La generalidad de la palabra instauro un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje» Levinas, E., *op. cit.*, p. 191.

³⁵³ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 190.

³⁵⁴ *Idem.*

del hombre que cree que es dueño también del mundo y se establece como ego soberano en donde su existencia se afirma por negación de la alteridad; como Mismo que anula al Otro. Pero esta apertura y salida de sí, de *casa*, tiene otro modo de entenderse, pues se trata de una actitud ética que parte de la hospitalidad que acoge al Otro. A la alteridad puede responderse cerrando o abriendo la puerta de *casa*, pero al Otro únicamente cabe abrir la puerta en hospitalidad, esto es, extender la hospitalidad que anteriormente fue recibida. Es esta la ambigüedad que constituye al ser humano: por un lado, el aislamiento masculino del yo egoísta; por el otro, la acogida femenina de una *casa* entendida como morada definida por la hospitalidad.

En Bachelard encontramos también esta idea sobre el simbolismo de la puerta en la *casa* y la hospitalidad; para él, el filósofo formula pensamientos a partir de dos dimensiones contrastantes: el ser y el no ser, lo que analógicamente también podría estar representado como lo abierto y lo cerrado. En un sentido metafísico, estas dos ideas se han enraizado en una geometría espacial que enmarca el lugar donde se encuentra el pensamiento, presentando una oposición geométrica que en sí es agresiva porque un término delimita al otro. Así la *casa* se convierte en el umbral de transición entre lo uno y lo otro, entre estar dentro o fuera, transformándose en el linde donde toda subjetividad descansa y aparece en la superficie. De tal modo, delimita los lugares del otro y de lo otro, *da lugar*, principalmente al propio hombre, pero también al mundo y al otro.

La idea misma de *casa* es la superficie del *ser*, el lugar donde el ser *quiere* manifestarse y *quiere* ocultarse. En este sentido, la *casa* es el hombre que mantiene la puerta entreabierta, donde la puerta representa el cosmos de lo entreabierto; para Bachelard, lo anterior consiste en la tentación de abrir el *ser* en su trasfondo. «¿Cómo se vuelve todo concreto en el mundo de un alma cuando un objeto, cuando una simple puerta viene a dar las imágenes de la vacilación, de tentación, del deseo, de la

seguridad, de la libre acogida, del respeto!»³⁵⁵ Cuando la puerta está entreabierta sólo tenemos que empujar suavemente para abrirla y echar un vistazo al otro lado, aunque en ocasiones también se encuentra, o bien abierta de par en par, o cerrada bajo llave.

La imagen de la puerta abierta es la hospitalidad, el compromiso de recibir y el derecho de visitar. La hospitalidad es una inaplazable necesidad del mundo contemporáneo porque la forma de vida de este mundo responde a estructuras que poco tienen que ver con el respeto y hospitalidad hacia el otro, el extraño. En *casa* acogemos libremente al otro en la cercanía que lleva consigo una cierta distancia, respetando el hecho de que ese otro a quien se recibe en *casa* no soy yo, sino precisamente un *extraño*. En esto consiste justamente la claridad de la puerta entreabierta, la que llamamos la puerta hospitalaria. La puerta, elemento constitutivo, se proyecta hacia el cosmos, la naturaleza y hacia uno mismo; de esta forma, la puerta también conduce a lo sagrado.

En cambio, la imagen de la puerta cerrada no sólo indica falta de hospitalidad, sino falta de relación; la falta de vida e intercambio. Además, no es sólo que la puerta esté cerrada, atravesar el dintel puede significar también un viaje sin retorno y sin esperanza, similar al viaje iniciado por Dante cuando ve las palabras escritas con colores oscuros en lo alto de la puerta del infierno:

Por mí se va a la ciudad doliente,
por mí se ingresa en el dolor eterno,
por mí se va con la perdida gente.
La justicia movió a mi alto hacedor:
Hízome la divina potestad,

³⁵⁵ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 263.

la suma sabiduría y el primer amor.

Antes de mí ninguna cosa fue creada

sólo las eternas, y yo eternamente duro:

¡Perded toda esperanza los que entráis!³⁵⁶

Como bien le dice Virgilio a Dante, cruzar la puerta significaba para él encontrar la mísera gente que había perdido el bien del intelecto. Así pues, con base en esta metáfora, lo que observamos es que detrás de la puerta cerrada hay lo abismal.

La calidez y la dulzura, de las que habla Levinas, no pueden avenirse con la cerrazón. Dulzura y recibimiento van de la mano. Lo femenino es condición del recogimiento, de la interioridad de la *casa* y de la habitación. Pero no se trata de una constatación empírica. Es algo relativo al sentido de la existencia. Lo que Levinas hace es identificar el movimiento de recibimiento con lo femenino. Y es a partir de ahí, de esta fenomenología de la existencia, que puede luego analizarse el sentido de la casa y la morada.

La morada y lo femenino se observan como un binomio indisoluble; el lugar donde se instaura el sentido radical del resguardo es la *casa* por darse en ella el espacio absoluto del abandono, es decir, lo femenino. La morada, la habitación, la *casa* son la posibilidad de reposo. La morada es también lugar de la complicidad; ahí toda la transformación de la naturaleza acontece como apropiación y en ese espacio el trabajo encuentra sentido. Es la labor de lo femenino lo que da pie al espacio corporal de la confianza, el descanso y el alimento, porque se alejan de la inmediatez y se convierten en recibimiento. En este sentido, lo femenino es lo que hace la existencia de un mundo familiar e íntimo.

³⁵⁶ Dante, *La divina comedia*, Infierno, canto III.

Estas fronteras entre lo interior y lo exterior, el espacio cerrado de la vida doméstica y el espacio abierto de la vida pública que caracteriza la oposición entre lo masculino y lo femenino, proporciona un espacio doméstico que posibilita simultáneamente la protección y la representación de la vida familiar.³⁵⁷

Sobra mencionar que cuando hablamos de la mujer nos referimos al carácter de *lo femenino*, no al género; este carácter se le atribuye a la mujer por ser más predominante en ella, pero que no lo tiene en exclusiva. Es el *anima* de Bachelard la que correspondería a lo femenino de Levinas, y la fuente de hospitalidad.

Se entiende, así, que la casa sea *retorno*. Al recogimiento y a la dulzura se vuelve una y otra vez. En este sentido, la esencia de la *casa* está en la esencia del regreso, en la aseveración que Levinas hace del *regressus ad uterum* y que como hemos visto en las imágenes primeras bachelardianas, se duplica en la vuelta al hogar, en la separación, protegida de la dispersión de la calle y del arrobamiento del trabajo, porque en un sentido verdadero, al único lugar al que se regresa es a *casa*.

Volver no es un mero acto físico, contrario al ir. Se puede caminar una y otra vez al mismo sitio sin haber, en realidad, vuelto nunca a él. En español hay un matiz que lo expresa. Se dice: he vuelto a ir a tal cine, a tal estadio, a tal teatro. He vuelto a visitar a tal persona. He vuelto a ir a la Facultad. He vuelto a ir, pero no simplemente he vuelto. Y por ello por una razón bien simple, que pasa, a menudo, inadvertida: porque, en un sentido verdadero y más profundo, sólo se vuelve a casa. La casa es el lugar al que se vuelve.³⁵⁸

Se trata de un regreso al refugio desde la intemperie y la dificultad; desde la dificultad del afuera. El retorno a la casa, el retorno a la madre y la muerte tienen un paralelismo.

³⁵⁷ Bestard Camps, J., *Casa y familia*, Barcelona, Institut d'Estudis Baleàrics, 1986, p. 113.

³⁵⁸ Alvira, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid, Rialp, 2005, p. 15.

Mircea Eliade encontró, con relación al tema de la intimidad, una forma análoga entre el simbolismo de la morada, el retorno y la muerte. «El deseo, tan frecuente, de ser enterrado en la tierra patria no es sino una forma profana del autoctonismo místico, de esa necesidad de volver a su propia casa».³⁵⁹ La vida para Eliade es la separación de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a un retorno al hogar. Para Bachelard el ser es devuelto a la profundidad del misterio, e imagen primigenia de esta profundidad es el vientre materno, el sarcófago, el sepulcro de la vida y la imagen de la crisálida, porque representan al mismo tiempo la cuna y la tumba con miras a la supervivencia.

El domicilio es símbolo de este *regressus ad uterum*, una mismidad protegida, un regreso desde la enajenación al ser domiciliado. Regreso y reencuentro en reposo, en un presente sin tensiones, pausa que impone el recogimiento. Dicha pausa y el regreso al sí mismo componen el modo fundamental de la existencia, en la apropiación individual de su ser en un movimiento reflexivo que es inherente al ser humano. Este movimiento imposibilita a la existencia humana malgastarse en la dimensión externa del mundo y el domicilio forma el vínculo que permite al hombre aventurarse hacia este último. Desde aquí, el hombre vive su cotidianidad para ganarse la vida, buscar a los otros y regresar a *casa* como lo más propio; en otras palabras, el centro de toda mirada al mundo es el ser domiciliado. La ubicación del hombre en la tierra lo sitúa como originario de un en lo de sí que continuamente se creará como un domicilio privado al que puede retirarse.

En Bachelard, el regreso a *casa* o al domicilio se desarrolla en la imagen del *nido* y al respecto leemos: «Podría decirse con cierta pedantería que es el lugar natural de la función de habitar. Se *vuelve* a ella, se sueña en volver como el pájaro vuelve al

³⁵⁹ Eliade, M., *Historia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000, p. 379.

nido, como el cordero vuelve al redil». ³⁶⁰ También para Bachelard el *nido* es un signo de *retorno*; y hay también ritmicidad del retorno; los retornos humanos se realizan precisamente sobre el *ritmo de la vida humana*.

Así pues, desde la tematización levinasiana de la morada y lo femenino se nos permite recuperar la cuestión de la hospitalidad, de la dulzura del recibimiento, del recogimiento y del regreso.

4.3. El habitar en Heidegger

Antes de aterrizar en el texto heideggeriano, creemos que puede ser útil un pequeño prólogo para ilustrar la importancia de la identidad y del arraigo. Tema relativo a la voluntad de permanecer, o como coloquialmente se dice, de echar raíces en un lugar. Carl Jung decía a sus pacientes que vivían en el exilio que tenían que *fixar* en su alma este tipo de arraigo y les aconsejaba que se compraran un pedazo de tierra, un rincón de bosque o bien una casa con el fin de procurar en ellos la voluntad de echar raíces. ³⁶¹ Echar raíces significa, entre otras cosas, arraigo, el sentimiento de establecerse en un espacio, de sentirse rodeado por objetos conocidos y familiares, y en cierto sentido, también significa identificarse o tener identidad. Al respecto, Vaclav Havel describe con claridad esta idea en este texto que reproducimos a pesar de su extensión:

Mi *casa* es la habitación en la cual he vivido algún tiempo, a la que me he acostumbrado y que, podría decirse, he tapizado con un revestimiento invisible (recuerdo, por ejemplo, que incluso la celda de la cárcel fue para mí en cierto modo mi *casa* y siempre sentía

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 133.

³⁶¹ Cfr. Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 138.

como un gran perjuicio tener de pronto que mudarme a otra celda: aunque era completamente igual que la anterior, incluso podía ser mejor, a pesar de ello yo la sentía como algo extraño y enemigo; al principio, en ella, me encontraba desarraigado y rodeado de lo extraño y necesitaba cierto tiempo para habituarme a ella, sentirme en casa, acostumbrarme a ella y despojarme de la añoranza de la celda anterior). Mi *casa* es la casa en la que vivo, el pueblo o la ciudad, en que nací o donde resido, mi *casa* es mi familia, el mundo de mis amigos, el entorno social y espiritual en el que vivo, mi profesión, mi empresa o mi lugar de trabajo. Mi *casa*, lógicamente, es también el país en el que vivo, el idioma que hablo, el ambiente espiritual que se respira en mi país y que está personificado en el idioma que en él se habla. El checo, la manera checa de percibir el mundo, la experiencia histórica checa, la naturaleza checa del valor y de la cobardía, el humor checo: todo esto es parte integrante inseparable de este estrato de mi *casa*. Mi *casa*, pues, es también mi identidad checa, es decir, mi etnia, y no tengo ningún motivo para no reconocer este estrato de mi *casa*, puesto que es para mí tan intrínsecamente natural como, por ejemplo, aquel estrato de mi *casa* que yo designaría como mi virilidad. Mi *casa*, por supuesto, no es sólo mi identidad checa, sino también la checoslovaca, es decir mi nacionalidad. Finalmente mi *casa* es también Europa y mi identidad europea y, por último, este planeta y su civilización actual y, naturalmente, también todo nuestro universo. Pero ni siquiera esto es todo: mi *casa* son, lógicamente, también mis estudios, mi educación, mis costumbres, el entorno social en el que vivo y que reconozco; si estuviera afiliado a algún partido político, sin duda éste también sería mi *casa*. Creo que a cada uno de estos estratos de la *casa* del hombre hay que reconocerle lo que es suyo, no tiene sentido negar ninguno de ellos en nombre de otro o excluirlo del juego con violencia o interpretarlo como menos importante o de menos valor, todos forman parte de nuestro universo natural y una buena organización social los debe respetar a todos en la medida adecuada a ellos y brindar a todos una ocasión razonable para su realización. Solamente así es posible abrir espacios para la libertad de autorrealización del hombre como tal, para la afirmación de su identidad, puesto que

todos los estratos de nuestra *casa*, como todo nuestro universo natural, son parte inseparable de nosotros mismos y entorno inseparable de nuestra autoidentificación; el hombre totalmente desprovisto de todos los estratos de su *casa*, estaría totalmente desprovisto de sí mismo, de su humanidad.³⁶²

El regreso al hogar también es el regreso al país natal, lo cual a veces es el regreso a la *casa* natal. Otra experiencia análoga ocurre cuando vuelvo de un país lejano: vuelvo a estar rodeado de gente con la que me entiendo con facilidad, con la que comparto no sólo una lengua, sino la significatividad de unas expresiones, de unos gestos, etc., explica esta experiencia de comodidad y proximidad. La proximidad que se experimenta en *casa*, en cada uno de los niveles que se mencionan en la cita de Havel, es la que conforma identidad, la que nos arraiga. Regresar a *casa* es regresar a lo más próximo, a lo que nos es más familiar, a lo amado. En este tenor, Hölderlin escribe:

Ella (la tierra natal) es el lugar de la cercanía al fuego del hogar y el origen. Suevia, la voz de la madre, señala en dirección a la esencia de la patria. En la cercanía al origen se funda la vecindad a lo más dichoso. Lo más propio y mejor de la tierra natal reside únicamente y exclusivamente en ser esa cercanía al origen y en no ser ninguna otra cosa fuera de eso.³⁶³

Cuando estamos exiliados o fuera de casa en un sentido concreto ¿qué es lo que añoramos? No es lo que añoramos cuando abandonamos la casa y nos desplazamos a otro país; no es la pérdida de la patria; no es el territorio políticamente dividido y que da lugar al nacimiento; no es pues el país la razón de la pérdida y angustia del exiliado, sino lo natal en su naturaleza pura de expresión lo que cruelmente aparece en su drama, mostrando la vigencia de la ruptura identitaria, la pérdida de sí y con ello la pérdida de *casa* en su sentido más existencial.

³⁶² Havel, V., *Meditaciones estivales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1994, pp. 22-23.

³⁶³ Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 27.

Esa sensación de pérdida propia del exiliado, el estar en el ir y venir, entre la huida y el permanecer, expresa la búsqueda de una *patria-casa* desconocida que aparece como figura imposible y que remite al lugar de nacimiento, a lo natal. En este sentido, lo natal es la expresión en acto, esa sensación de *no estar*, propia de aquellos que buscan un lugar para habitar.

Regresar a *casa* o el *regressus ad uterum*, significa sentirse en cercanía con el origen, situación que como dice Heidegger, es una cercanía que reserva aquello que resguarda para los que van llegando. El psicoanalista Ronald D. Laing en su libro *The Facts of Life* escribe:

El mundo es mi útero materno, y el cuerpo de mi madre
fue mi primer mundo.

El *útero materno* está al comienzo de una serie
de conexiones
receptáculos
todas las cosas *en* las que se está:

una habitación

un espacio

un tiempo

una relación

un estado de ánimo

todo lo que rodea a uno, lo que está cerca

cualquiera que siento cerca de mí

mi atmósfera

mis *circunstancias*

mi entorno

el mundo.³⁶⁴

El poema menciona y da cuenta de cada una de las imágenes que constituyen la *casa*. El retorno a la madre es la esencia de lo que constituye la *morada* del hombre y en ese caso, desde el punto de vista del enterramiento, la tierra³⁶⁵ se convierte en una cuna de bienestar, porque es el lugar del último reposo o descanso, como el lenguaje común lo expresa.

La relación que el hombre establece con el mundo, y que Bachelard muestra desde una fenomenología de lo profundo, está relacionada con una peculiar noción sobre el lugar íntimo en el mismo hombre. Esta noción que mostramos a través de Bachelard hace ver que la relación entre intimidad-mundo, hombre-mundo, son inseparables, y que no pueden ser otra que una relación práctica y de cercanía.

La idea heideggeriana de *Dasein* nos interesa en particular; se entiende como *ser-ahí*, es decir, como concretización de la existencia, como determinación. Al lado de la idea de *Dasein* está la del habitar. Por ello, es importante revisar la noción del habitar de acuerdo con Heidegger, pues dicho proceder nos ayudará a profundizar en la noción de *casa*. Nos limitaremos a explicar *a grosso modo* (por lo extenso y complejo que es el pensamiento de Heidegger) en qué consisten las ideas de este autor en lo relativo al tema que nos interesa.

El propio mundo se desarrolla en un horizonte de sentido, que como hemos visto en capítulos anteriores, constituye lo que Husserl llamó el *mundo de la vida*. De aquí nuestro interés por estudiar lo que entiende Heidegger por *espacialidad existencial*. La existencia humana se desenvuelve en un espacio vivencial; de hecho es el carácter

³⁶⁴ Sloterdijk P., *Esferas I*, cit., p. 289-290. *Apud*. Laing, *The facts of Life*, pp. 45-46.

³⁶⁵ Cabe señalar que en algunas culturas este retorno a lo original no es un regreso a la tierra, sino al agua, como ocurría con los ritos funerarios donde los muertos eran depositados en una barca sobre un río o en el mar y lanzados a la madre primordial: el agua.

espacial en el que el ser del hombre se manifiesta como hombre, en cuanto a la relación que se establece entre la existencia humana y su propio espacio en el que se desarrolla.

En nuestra vida cotidiana estamos familiarizados con las cosas, tratamos con las cosas; en la medida que tratamos con las cosas familiares las comprendemos. Esta comprensión de las cosas ocurre como comprensión de vínculos de significación, por ello no encontramos las cosas como objetos aislados sino como algo significativo. De modo que, en este trato con las cosas, al mismo tiempo y de alguna manera, nos tenemos a nosotros mismos: ocurre ahí un tenerse así mismo. Heidegger pondrá el acento en la familiaridad y en el tenerse así mismo como los dos rasgos de la comprensión. Ésta se muestra como la primera forma de aprehensión pre-teorética de la vida. Lo anterior está orientado a la esencia del ser humano no como animal racional, sino como existencia. El bosquejo preliminar que hará Heidegger para analizar hermenéuticamente el ser-en-el-mundo consiste en dejarse guiar por la primera orientación del *ser en* del ser en el mundo³⁶⁶. La vivencia del entorno muestra en sí un determinado modo ser que es caracterizado por la familiaridad con el entorno y sus cosas entornadas. Este modo de ser inicialmente mostrado indica el modo en el que nos encontramos de entrada en el mundo y las cosas del este mundo. El *ser-en* significa una relación inicial con el mundo, que no es categorial sino existencial y que puede ser caracterizada como habitar el mundo familiar. Este hecho es llamado por el filósofo alemán *estar entre* el mundo. El *ser-en* es caracterizado formalmente como un habitante estar en medio del mundo familiar (*Sein bei*).

Heidegger muestra que el hombre mismo define su forma de ser como ser-en-el-mundo. «Ser, como infinitivo de “yo soy”, e.d. como existencial, significa habitar en...,

³⁶⁶ Este bosquejo se encuentra en el §12 de *Ser y Tiempo*, titulado “Bosquejo del estar-en-el-mundo como estar- en como tal”.

estar familiarizado con...». ³⁶⁷ Ser hombre significa ser habitante del mundo en tanto que es el *ahí* del ser del hombre. Así, el ser tiene lugar a través del hombre, es decir, el ser ocurre, acaece y cada vez que acontece tiene lugar, pues no hay acto sin lugar. Es así que en cada acto el hombre se descubre, pero es la apertura del espacio que esta acción abre en cuanto acontece, a esto se le llama espaciar.

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio, sino que es el espacio el que está «en» el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio.

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio, sino que el “sujeto”, ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. ³⁶⁸

Estar-en es la expresión existencial del ser del *Dasein* y su constitución esencial es ser-en-el-mundo. Entendido así, el espacio es vivencial; un espacio abierto por la identificación y apropiación del ser que hace del mismo espaciar un existenciaro fundamental. La noción de *casa* que estudiamos tiene justamente este carácter, porque se enraíza existenciarmente en el ser mismo. Es el espacio de donde todas las cosas proceden y lo que hace a las cosas ser lo que son; desde allí se proyecta el ser efectivo del hombre en la realidad física, cultural y social del mundo en el que nos desplegamos. El habitar es esta cercanía de la que hablamos, esta familiaridad, y es la condición para que *las cosas vuelvan a ser cosas, y el mundo vuelva a ser mundo*; un retorno a las cosas mismas como se procede en el método fenomenológico.

³⁶⁷ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., p. 81.

³⁶⁸ *Idem*.

El acto originario para Heidegger es un acto de mutua apropiación entre el ser y el hombre; acto de apropiación originario que llama *Ereignis* y que significa suceso, pero que Heidegger relaciona con su raíz alemana *Eigen* que apunta a lo «apropiado» o «lo propio».

En este sentido, espaciar o «abrir espacio» se da a través de la apropiación del ser del hombre como ser-en-el-mundo, es decir, como un ser ex-sistente. Las cosas del mundo se acomodan al hombre en el espacio, definiéndose en este encuentro la «forma de estar» en la que el propio ser del hombre se encuentra. Podemos decir que todo encuentro con las cosas es encuentro de sí, porque cada encuentro como co-apropiación o apropiación originaria le permite al hombre saberse en su existencia. La forma de ser que tiene el hombre es encuentro en la apertura donde se descubre su existencia: «En la significatividad con la que el Dasein está familiarizado en cuanto ocupado estar-en, se da también la esencial apertura del espacio».³⁶⁹

Heidegger define al mismo tiempo su especial forma de ser en tanto estar-en-el-mundo como una habitación abierta por el ser en su apertura. El que esta apertura sea un encuentro como apropiación determina el carácter afectivo y a su vez da cuenta de la forma esencialmente afectiva del *Dasein*. «En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto».³⁷⁰ El lugar espaciado, la habitación, siempre será un lugar de encuentro y cercanía en la forma en la que se realiza el despliegue del hombre como él mismo, como una acción que funda espacio, esto significa que en él la cercanía permite la manifestación y el decir mismo.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁷⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., p. 160.

El ser del hombre en tanto estar-en-el-mundo es la situación que da al espaciar todo su sentido y es por la forma que se relaciona el ser *con* el mundo que podemos hablar del lugar como un encuentro, como un acto de co-apropiación.

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “*con*”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *co-estar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*].³⁷¹

El estar-en-el-mundo es diferente a la de los demás entes porque el hombre se mueve en un mundo de significados y valores. Vemos así como el hombre establece una dinámica entre él y el mundo que es dada por un hacer con sentido. Habitar es la forma propia que le atañe al hombre en el mundo, aquí el mundo tiene una dimensión simbólica y espacial al mismo tiempo que se define como lugar y horizonte de sentido. Habitar también significa poder hacernos un mundo a la manera humana que a su vez, haciendo el mundo nos hace. Si esto es así, entonces ser y hacer se vinculan como hacer en tanto actuar, construir, fabricar y en cuanto al propio hacer al ser mismo del hombre, es decir, en su hacerse que le es propio, en su actuar como artesano, constructor y fabricante.

En este sentido, a través de la relación de cercanía y familiaridad entre el hombre y el mundo es posible espaciar una habitación. Ese carácter cercano o próximo de la habitación que presentamos en Heidegger es lo que Bachelard llamó topofilia³⁷², una idea que se ha establecido como expresión del conjunto de relaciones afectivas y emociones positivas que el ser humano mantiene con un lugar:

³⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

³⁷² Término compuesto por lugar (*topos*) y afectivo (*philia*).

[la topofilia] aspira a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos, son espacios *ensalzados*. A su valor de protección que puede ser positivo, se adhieren también valores imaginados, y dichos valores son muy pronto valores dominantes. El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación. En particular, atrae casi siempre. Concentra *ser* en el interior de los límites que protegen. El juego del exterior y de la intimidad no es, en el reino de las imágenes, un juego equilibrado.³⁷³

Para Bachelard, la topofilia es una categoría del espíritu a partir de la cual el espacio se vuelve medio, no sólo por la experiencia objetiva que se tenga de él sino por la carga imaginativa a través de la cual se determinan que éste *entra en valor*. Esto quiere decir que el espacio entra en *apropiada significación*, que es la que marca distancia entre el espacio geométrico medible, físico y el espacio vivido; es pues, la apropiación en el sentido de apego, relación cercana y afectiva de la familiaridad que liga a los hombres a los lugares con los cuales se identifica. Dicha relación crea una dimensión simbólica del habitar humano, tal y como Bachelard se encarga de mostrar a través de las imágenes de la *casa*, de pertenencia y familiaridad.

Lo que dice el espacio habitado da cuenta del propio decir del hombre que lo crea y funda, y que al mismo tiempo, en el mismo hecho de esta creación se funda a sí mismo apareciendo como un ser que *es habitando*. El espacio así mostrado, será dotado de sentido estableciendo direcciones en nuestro camino y sobre todo definiendo nuestra propia forma de ser a través de estas orientaciones.

³⁷³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 25.

La relación que nos acerca a las cosas, no es aquella que tiene a las cosas como objetos de estudio, sino que las trata como puntos de referencias en la vida cotidiana y como útiles. Este modo de ser es el que encontramos en la *casa* bachelariana, donde el ser de la *casa* misma se muestra y se encuentra. En el filósofo alemán, esta relación muestra la estructura ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) como el modo del ser del hombre que plantea en *Ser y Tiempo*. *Dasein*, existencia y ser-en-el-mundo son sinónimos; los tres términos indican el hecho de que el hombre está situado. Este hecho muestra su ser espacial, pero el espacio aquí significa algo completamente distinto del espacio concebido cartesianamente. Es la cercanía en tanto familiaridad, la que otorga el sentido: ésta es el fundamento de *tener cura*, de *cuidar de* o *procurarse de*. Es a partir de esta familiaridad que se entiende el espacio originario.

El hombre en tanto ser espacial y en tanto existencial, sólo puede darse desde el *des-alejamiento* y *la dirección*, que no es otra cosa que hacer desaparecer la lejanía de algo: acercarse en el sentido de hacer familiar. La cafetera que utilizo para servir el café, es «a la mano» y es cercana porque me es familiar en tanto útil, pero esta cercanía no tiene nada que ver con la distancia en la que se encuentre respecto a mí; por ello hablamos de que la cercanía, en tanto familiaridad de los útiles es ajena a las medidas geométricas y es justo con respecto a esta cercanía como se muestra la espacialidad originaria. Cuando el *Dasein* se encuentra con lo «a la mano», determina de una cierta forma el espacio, y esta forma de determinar el espacio es en la familiaridad, que se explica a partir de la noción de *des-alejamiento* (*Ent-Efernung*). Por ello Heidegger hablará de que la esencia del *Dasein* consiste en ser desalejador.

Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente des-alejado; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. La

desalejación descubre el estar lejos. El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es el *Dasein*. En cambio, la desalejación debe ser entendida como un existencial.³⁷⁴

Sólo con respecto al *Dasein* algo es lejano, porque lo propio del *Dasein*, lo que le es esencial, es la cercanía y la presencia, no la magnitud de la distancia. El hombre o el ser-ahí (*Dasein*) tiene una tendencia esencial a la cercanía, como lo afirmará el autor de *Ser y tiempo* más adelante; pero esta cercanía nada tiene que ver con la medida de la distancia sino con la familiaridad y por tanto la apropiación. La familiaridad, como se dijo, no se entendería sin la idea de cuidado, porque la familiaridad cuida: el *Dasein* *está en* y es la forma en que se desarrolla esta espacialidad.

En cambio, el *Dasein* está “en” el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo. Y, por consiguiente, si la espacialidad le corresponde en alguna forma, será únicamente sobre la base de este estar-en. Ahora bien, la espacialidad de este último presenta los caracteres de la *des-alejación* [*Entfernung*] y la *direccionalidad* [*Ausrichtung*].³⁷⁵

Estar en el sentido del *ocupado* indica el modo peculiar en el que nos comportamos respecto al mundo en forma cotidiana. El término de estar ocupado u ocuparse³⁷⁶, lo toma Heidegger, no porque el *Dasein* sea práctico y económico, sino porque su ser mismo se muestra como *cuidado* (*Sorge*).

Sólo en el *Dasein* ésta implícita una esencial tendencia a la cercanía. Únicamente el hombre puede dar *mundanidad* y por lo tanto significatividad o

³⁷⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., p. 130.

³⁷⁵ *Idem*.

³⁷⁶ El lugar del «ocuparse» se encuentra en el capítulo sexto de *Ser y Tiempo*. Ahí Heidegger tematiza el cuidado como ser del *Dasein*. En el llevarse a cabo cotidiano natural de su existir, el *Dasein* tiene «cuidado por» su ser cada vez de su ser en el mundo y por el descubrimiento de los entes intramundanos.

pertenencia a las cosas, ya que sólo de forma familiar éstas resultan propias del mundo y de él.

En Heidegger esta reflexión tomará el nombre de «la espacialidad de lo a la mano dentro del mundo»,³⁷⁷ como situación fundamental para comprender la relación del hombre con las cosas, lo que significa que la espacialidad se construye sobre la cercanía.

Nuestro ser en el mundo no es simplemente estar inmersos en instrumentos, sino que se define por su familiaridad con un mundo de significados, por ser en éste donde se abre mundo. El uso de las cosas está íntimamente relacionado con el significado que éstas tienen en nuestra vida; dicho significado no es algo que sólo se agregue al objeto material, sino que se integra como parte esencial de un todo concreto en el que comprometemos su uso en la existencia.

Lo específico de la cosa es actuar en la medida en que es parte de nuestro mundo de interacción y en tanto que el instrumento es definido en su uso, en su significado y en su valor. De este modo, el uso se dará dentro del horizonte de significados al cual pertenece en el mundo de instrumentos. Un instrumento está hecho para servir a un fin dado y lo propio de éste consiste en constituirse en función de otros; es referencia de que no sólo incluye la utilidad que tiene, sino que habla de los materiales con los que está hecho y la región a la que pertenece, en otras palabras, se constituye como el sentido de la *mundanidad*. Esta referencia, siempre de algo que da el instrumento, es constitutiva y Heidegger la llamará los signos.

Pues bien, los signos son, en primer lugar, útiles, y su específico carácter pragmático consiste en *señalar*. Son signos en este sentido los hitos de los caminos, las piedras

³⁷⁷ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., p. 127.

límitrofes en los campos, el globo anunciador del mal tiempo para la navegación, las señalizaciones, las banderas, los signos de duelo, etc. El señalar puede determinarse como una “especie” de remisión. Remitir, tomado en un sentido formalísimo, es *relacionar*.³⁷⁸

El signo siempre será un referirse a, es decir, una conexión con otra cosa. En tanto instrumentos las cosas siempre nos están remitiendo a algo que no son ellas mismas, pero en el signo, este *ser relación* aparece en la identidad entre su uso y la capacidad de referencia, de manera que sirve como instrucción para el uso de los entes en su instrumentalidad. En este sentido, la relación y el conocimiento que tiene el hombre con y de las cosas como útiles no puede consistir en un ir del sujeto al objeto, ni en la interiorización del objeto en el sujeto, sino que esencialmente es una interpretación.

Hay que tomar en cuenta que no toda relación es un señalar, como lo dirá Heidegger: «Toda remisión es una relación, pero no toda relación es una remisión. Toda “señalización” [*Zeigung*] es una remisión, pero no todo remitir es un señalar».³⁷⁹ Como hemos visto, el referir que señala se funda en la forma de ser del útil como *servir para*, lo que determina su estructura óptica del *qué*. En contraparte, el *servir para* es la determinación ontológica del útil, donde el *qué* del ente aparece en el señalar. La *casa*, más que ser un útil que sirve para habitar, es una señal y un signo de que en él se habita mostrando su más propia manera de ser.

La *mundaneidad*³⁸⁰ está constituida por la significatividad, es decir, por las referencias de los útiles, de modo que el mundo no es un útil, sino la dimensión más

³⁷⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., p.104.

³⁷⁹ *Idem*.

³⁸⁰ Recordemos que Heidegger entiende por ello una estructura que conforma el fondo sobre la cual se realiza el *ser-ahí*, como una red de referencias significativas que constituyen el mundo como relaciones. Cfr. *Ser y tiempo, op. cit.* p. 91.

fundamental del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. De este modo, todo útil tiene su sitio, donde el conjunto de sitios pertenecen a un sitio en concreto, a un *dónde*. Las cosas llevan consigo sus propios lugares, pues «el espacio que en el estar-en-el-mundo circunscriptivo es descubierto como espacialidad del todo de útiles, pertenece siempre al ente mismo como siendo el lugar propio de éste».³⁸¹

Para explicar qué es un útil, Heidegger toma el ejemplo de unos zapatos de campesino que Van Gogh representa en unas de sus obras. En ellos se muestra la pertenencia de éstos al campo y a sus jornadas de trabajo, observándose así una manera de representar al mundo del cual forma parte.

Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí.³⁸²

La campesina lleva los zapatos a la tierra de cultivo, en donde realmente son lo que son; camina con ellos y así es como sirven los zapatos, esto es, los zapatos hacen de zapatos y no de objeto; están ahí acompañando en el campo y con ellos trabaja. Para Heidegger lo más esencial del ser del útil es su *ser de confianza*, ya que por el intermedio de este útil la campesina hace caso a la labor de la tierra «en virtud del ser de confianza del útil, está la labriega segura de su mundo. Mundo y tierra sólo existen para ella y para los que existen con ella de su mismo modo, sólo así: en el útil. [...] El ser útil, el ser de confianza, concentra en sí todas las cosas a su modo y según su alcance».³⁸³ El útil sirve para algo, porque en él habita su *ser de confianza* y no al revés; si tomáramos en cuenta sólo su utilidad se perdería entonces su *ser de confianza*. La

³⁸¹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, cit., pp. 129-130.

³⁸² *Ibid.*, p. 60.

³⁸³ Heidegger, M., *El origen de la obra de arte*, México, FCE, 2002, p.61.

experiencia de la cercanía con las cosas, la que otorga la confianza en el instrumento, no es posible bajo el pensamiento técnico; éste no permite el acceso a esta experiencia, de ahí que la cercanía y lejanía sean improcedentes con la técnica. La supresión de la distancia (que consigue la técnica) no acerca, sólo lleva a una uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos. Heidegger dirá en un pequeño texto titulado «La cosa», dentro de su libro *Conferencias y artículos*, que lo importante es que en el momento en que la ciencia intenta acercarse a una cosa lo hace a través de un discurso en relación a su composición y su estructura, es decir, a su objetividad, pero lo que esto provoca es que lo cercano de la cosa huya. Lo cercano en términos bachelardianos es la intimidad y cuando todo es máquina, la vida íntima huye.³⁸⁴ El acercamiento no consiste en saber sobre la estructura y la composición; en cambio, para quien algo le es habitual, se da cercanía. Heidegger propone esta misma idea en su texto titulado *La pregunta por la técnica*. Ahí se constata que la era de la técnica es el estadio final de la metafísica. La idea que orienta la reflexión sobre la historia de la metafísica es, precisamente, el «olvido del ser», es decir, el ser es tratado como ente. Esto quiere decir que se establece una identificación entre el sujeto y el objeto, donde el sujeto representa y cosifica el mundo. Dar razón de todo lo ente es lo que existe en el discurso científico, pero de forma dominante. El dominio que se establece no sólo es sobre los objetos sino también sobre el mismo hombre que se convierte en una pieza más dentro del sistema de lo que está disponible.

La relación que tiene el hombre con las cosas es esencialmente apertura del hombre que permite que el ser se haga presente. El hombre no es una cosa entre cosas, sino que su esencia consiste en su apertura al ser. Lo que ve Heidegger frente a la técnica es la indigencia del pensar. De lo que se trata aquí es de ir más allá del

³⁸⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 58.

pensamiento representador de la técnica. En esto consiste el *Ge-stell* para Heidegger; ésta es la estructura de emplazamiento la técnica moderna que saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias.³⁸⁵ En la experiencia del *Ge-stell*, también se encuentra la posibilidad de superar el dominio de esta estructura que convierte todo en existencia. La propuesta de Heidegger es señalar otro tipo de relación entre el hombre y el ser, una relación de mutua apropiación. Para lograr establecer esta relación, el hombre debe reencontrar su esencia y habitar en ella; ésta esencia es la *morada* del ser, y la cercanía para con las cosas.

Heidegger otorga la centralidad al ser cuando el útil no es solamente utensilio, sino que es en tanto que yo soy quien depende de él. Experimentando la cosa se deja la metafísica del sujeto, quien era el fundamento de toda la realidad; no es él quien constituye el mundo, sino la forma en que está vinculado a las cosas y al mundo al lado de ellas. Todo esto implica darnos cuenta de la cercanía que tenemos con las cosas y cuál es nuestra posición respecto de ellas. Cuando Heidegger afirma que el hombre habita poéticamente, lo dice por la relación cercana hacia las cosas mismas; en otras palabras, el habitar poético se define por la cercanía. El hombre que habita de este modo deja a un lado la percepción de los objetos aislados, deja de ser un sujeto separado del objeto, porque se encuentra en lo más originario. Podemos decir que se encuentra en *casa*, cuya definición viene dada por la cercanía con las cosas. Sólo experimentando las cosas así dejamos atrás la metafísica del sujeto. No soy yo quien constituye el mundo de las cosas, sino que me encuentro vinculado a las cosas y, junto con ellas, al mundo. En este sentido la centralidad está puesta en el ser y no en el *Dasein*, éste ya no determina al utensilio. Si pensamos en el ejemplo de los zapatos de Van Gogh, éstos reúnen y muestran los elementos del mundo, las relaciones en las cuales el ser se muestra, es, de

³⁸⁵ Heidegger, M., «La pregunta por la técnica» en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, p. 20.

hecho, la figura primordial del ser, esta figura es llamada por Heidegger la Cuaternidad o Cuaterna (*Geviert*), relación entre tierra, cielo, mortales e inmortales. En este sentido, «La cosa se despliega como cosa (ding: cosea). El desplegarse como cosa (Dingen: cosear) reúne. Reúne la Cuaterna (das Geviert): lo cuadrante».³⁸⁶ Que la cosa llegue a ser cosa quiere decir que asciende ontológicamente, como lo pensaba Bachelard: su cercanía hace que no sean meros objetos externos sino parte de la vida, llevando un ser más profundo en ellas.

Sólo la cercanía *nos abre al mundo y evoca ser*. Sólo en esta relación el hombre está en lo más originario y fundamental que es la cercanía con las cosas. Pero la cercanía no es un ejercicio teórico, se lleva a cabo en la relación con las cosas, con el mundo y con los elementos que las constituyen. Pensar requiere experimentar. De modo que hay que situar tanto en el habitar humano como en la casa, ese pensar que es al mismo tiempo experiencial. Hablar de casa es ya apreciar la cercanía y encaminarse hacia ella.

El habitar es ser en el mundo cabe las cosas porque esencialmente estamos arrojados en el mundo. Su ser se desarrolla en el estar fuera, en otras palabras, el *Dasein* es un ser en el que su ser *le va su ser mismo* y lo propio de éste es *estar lanzado*. En este punto, no debemos perder de vista que para Bachelard sucede lo contrario, pues nuestra primera experiencia existencial, nuestra propia esencia, es estar acogido, dentro; este es lo más originario, mientras que el ser arrojado para el estudio de *casa* siempre aparecerá en segundo término.

La experiencia que, como modo del encontrarse, abre mundo y le permite al *Dasein* comprenderse como libre para elegir sus propias posibilidades es la angustia. En

³⁸⁶ Heidegger, M., «La cosa» en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997, p. 234.

la angustia se pierde toda adhesión con el mundo de las cosas, en ella, todo lo que es *a la mano* se presenta careciendo de importancia. En la angustia se rompe la familiaridad con que uno habita curándose de los entes intramundanos en el modo de la impropiedad. Es aquí donde se esfuma toda seguridad: en el encontrarse angustiado se muestra que el *Dasein* no habita en el mundo como en su propia casa, es decir, se muestra que al *ser-ahí* le va inhóspitamente. En la inhospitalidad el *Dasein* experimenta el no estar *en su casa*. De este modo, en la angustia se quiebra el *ser en* pasando al modo existencial de no estar en su casa. Pero esta inhospitalidad para Heidegger no anula sino que potencializa el poder del *Dasein* de conducir su existencia.

La forma cotidiana en que el «ser ahí» comprende la inhospitalidad es el cadente desvío que «ofusca» para el «no es su casa». La cotidianidad de este huir muestra fenoménicamente esto: a la esencial estructura del «ser ahí» que es el «ser en el mundo», estructura que como existencial no es nunca «ante los ojos», sino que *es* siempre en un modo del «ser ahí» fáctico, es decir, en un encontrarse, es inherente la angustia como encontrarse fundamental. El «ser en el mundo» con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del «ser ahí», no a la inversa. *Hay que concebir el «no en su casa» como fundamento más original bajo el punto de vista ontológico existencial.*³⁸⁷

Aquello que por lo que se angustia el *Dasein* es su mismo ser en el mundo cotidiano huyendo hacia las cosas. El replegarse recuperándose de esta huida hacia las cosas confronta al *Dasein* con su propio poder ser. Esta confrontación lo arroja a su propio fundamento. Pero el fundamento del ser del hombre tanto para Levinas, con su caracterización del gozo, como para Bachelard, con las imágenes felices, consiste en la

³⁸⁷ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trad. de José Gaos., México, FCE, 1974, cit., § 40, pp. 209-210. Aunque me he guiado con la traducción de Jorge Eduardo Rivera de *Ser y Tiempo*, §40, 189, en esta cita traduce el término *Unheimlichkeit* como «desazón», por esta razón utilizo la traducción de Gaos porque traduce *Unheimlichkeit* como inhospitalidad, término afín al planteamiento que hacemos en la tesis.

experiencia contraria, se trata de aquella experiencia de estar recibidos hospitalariamente en una *casa*, en gozo y bienestar; de ahí que ésta pueda ser condición de posibilidad para que pueda haber mundo.

Para Heidegger construir es esencialmente habitar, así construir no sólo es medio y camino para el habitar sino que «el construir es en sí mismo ya el habitar».³⁸⁸ Para explicar el significado de esta afirmación Heidegger recurre al sentido originario de la palabra en alemán:

El significado propio del verbo *bauen* (construir), es decir, habitar, lo hemos perdido. Una huella escondida ha quedado en la palabra *Nachbar* (vecino). El *Nachbar* es el *Nachgebur*, el *Nachgebauer*, aquel que habita en la proximidad. Los verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significan todos el habitar, el habitat.³⁸⁹

Heidegger recupera este significado para afirmar que es la palabra la que muestra la esencia del habitar, de este modo, el hombre es en la medida en que habita. También encontramos que propios al significado de la palabra *bauen* son abrigar y cuidar; no obstante, esta noción de construir entendido como abrigar y cuidar, no es en realidad ningún producir.

El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo «habitual». De ahí que se retire detrás de las múltiples maneras en las que se cumplimenta el habitar, detrás de las actividades del cuidar y edificar.³⁹⁰

Heidegger pondrá mayor atención en este cuidar y en la cercanía de las cosas en las que es posible que las cosas sean cosas y el mundo sea mundo. Esta forma de entender la construcción caerá en el olvido. En este giro es donde la experiencia de

³⁸⁸ Heidegger, M., «Construir, habitar, pensar» en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 2001, p. 108.

³⁸⁹ *Idem.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 109.

habitar no se piensa como algo esencial del ser del hombre. Cuando construimos espacios lo hacemos habitándolos, viviéndolos.

El habitar humano puede tener dos direcciones: una en tanto la necesidad al interior del permanecer amparado, y otra, como un deseo en el hecho de morar, como un *de-morarse* en la protección. Pero este demorarse junto a la cercanía es una experiencia que no cabe en el mundo de la técnica por la falta de arraigo, de ahí que Bachelard y Heidegger propongan el pensar y el poetizar como formas de un nuevo enraizamiento. Pero éste pensar no es el que calcula y planifica, sino que, como ya se había dicho, lleva la experiencia de habitar cabe las cosas y la cercanía, aquel que puede ver que el hombre no es una cosa entre cosas, sino que es apertura al ser, es decir, el que puede ver la co-pertenencia entre hombre y ser.

La experiencia de la relación fundamental de la cercanía se encuentra en la Cuaterna, porque el genuino habitar acontece cuando los mortales protegen su esencia.

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra *-retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. (...)

Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni el día una carrera sin reposo.

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. (...)

Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia – ser capaces de la muerte como muerte – al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. (...)

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad.³⁹¹

Este es el centro y matriz de todo habitar, son los mortales cuya morada (*ethos*) habita en la co-pertenencia a la Cuaternidad, es decir, al hombre le es propio el ser en las relaciones originarias que lo reúnen con la tierra, el cielo y lo divino. Lo anterior es posible por su esencial condición finita que se caracteriza por la apertura, a *lo otro de sí*. Lo anterior es el cuidado por o preocuparse esencial en el habitar humano. El cuidar por es velar por y en este sentido es cultivar, se trata de ofrecer residencia para poder permanecer en ella albergado, es decir, los modos de habitar la Tierra son los modos de construirla, de estos modos recibimos nuestra esencia que se conforma temporalmente.

Desde aquí, la labor del hombre consiste en llamar a lo abierto, dejando reposar las cosas en lo que son; la creación como una actividad esencialmente humana es un llamado al recogimiento tanto en el reposo que alberga como en el cambio y el movimiento. Así «*La cotidianidad media del Dasein* puede ser definida, por consiguiente, como *el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del “mundo” y coestar con otros le va su poder-ser más propio*».³⁹²

Visto desde aquí, decir hombre es hacer referencia a una residencia que abre lugar a las cosas. «No hay los hombres y además *espacio*; porque cuando digo «un

³⁹¹ Heidegger, M., «Construir, pensar, habitar», en *Conferencias y artículos*, cit., p.111.

³⁹² Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 203-204.

hombre» y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra «un hombre» estoy nombrando ya la residencia...».³⁹³

El espacio *da lugar* y admite a las cosas y la Cuaternidad, de manera que se instala en pertenencia el uno con el otro. Cuando esto sucede el *lugar* es un cobijo o lo que es lo mismo, una *casa*. «Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre»³⁹⁴, de tal manera que la esencia del construir es pues, dejar habitar.

[...] salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia.³⁹⁵

El hombre mismo resulta un ser definido como *lugar*, si pensamos en sentido heideggeriano, el *Dasein* es la *casa* de ser. La *casa* en este sentido es fundamento, porque es el espacio originario en que el ser se muestra.

4.4. Las esferas y los espacios íntimos en Sloterdijk

Peter Sloterdijk en su libro titulado *Esferas I* desarrolla una arqueología de lo íntimo a través de las ideas de las esferas y las burbujas; ideas que están vinculadas con lo frágil e insustancial. Para este autor el pensamiento de la sustancia impulsa a buscar lo esencial del mundo y de la vida en aquello que se puede conocer de manera objetiva y aislada, con persistencia material y formal. De aquí que se consideré que lo sólido,

³⁹³ Heidegger, M., «Construir, habitar, pensar» en *Conferencias y artículos*, cit., pp. 115-116.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 117.

³⁹⁵ *Idem.*

sustancial y fundamental sea lo que sostenga toda la realidad. Frente a ello Sloterdijk coloca en el centro de sus reflexiones la imagen de burbuja que alude, como punto de partida, a lo frágil y a lo común. Se trata de una estructura revestida de paredes finas que muestran su frágil forma y que no se apoya en ningún cimiento, ni tiene ninguna seguridad. Se trata de dejarse llevar por un movimiento en suspenso, como el niño que sopla en el aire pompas de jabón y que, entusiasmado, sigue con la vista las pompas que el ha creado hasta que explotan; así nos lo describe en las primeras páginas de su libro. Lo que ensaya Sloterdijk es un lenguaje orientado a lo *noobjetual*, lo preobjetual o lo medial.

La intención de la propuesta de *Esferas I* consiste en poner sobre la mesa aquellas categorías que son desechadas por la metafísica de la tradición, poniendo el acento en el estadio del espacio compartido donde nociones como la relación, la conexión y el *estar dentro de algo* o en un *con algo*, es lo relevante. Él mismo lo explica de este modo:

Esferas I tiene como intención principal poner en un primer plano todas esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el estar-contenido en un entre) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación. Y todo esto no al modo de una filosofía del diálogo, tal como se ha hecho popular entre los teólogos, sino con la ayuda de una teoría profana o antropológica del espacio compartido o del campo subjetivo.³⁹⁶

Lo mismo que Bachelard, a quien Sloterdijk sigue explícitamente, se profundizará en la constitución del espacio humano con la idea descrita por un *estar juntos*; relación que genera intimidad y que a su vez provoca resonancias al exterior.

³⁹⁶ Sloterdijk, P, y Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2003, p.140.

Estar juntos significa conformación de espacio a modo de cobijo mutuo. Se trata de situaciones tonales, como las llama Sloterdijk, o relaciones totales microclimáticas en la que los hombres *viven, se entretienen y son*. Con ello intenta trastocar la relación tradicional entre figura y fondo en una cultura técnica en donde lo implícito deviene explícito y lo indefinido, preciso, como más adelante afirmará. Con la imagen de la burbuja en el espacio, en el cual los hombres ante todo son primero y propiamente hombres, estamos habitualmente entornados en un determinado lugar, en éste es donde rige en los hombres la *residencia*, en un espacio compartido que tiene como principio que las esferas formen ellas mismas su propia espesura.³⁹⁷ El espacio conformado de este modo lo llamaré *esfera*, pero esta estructura es inmaterial y necesariamente redonda —igual que en Bachelard—.

La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos.³⁹⁸

Para Sloterdijk, este espesor interior constituye otra morfología a la que designa con el nombre de *burujas*. Reconociendo la influencia de Bachelard, su primer volumen de *Esferas* comienza con una cita de éste: «La dificultad que tuvimos que vencer al escribir este capítulo consistió en alejarnos de toda evidencia geométrica. Dicho de otro modo, tuvimos que partir de una especie de intimidad de la redondez».³⁹⁹ Y el capítulo sexto de *Esferas I* comienza también con la siguiente cita de Bachelard: «Nuestro inconsciente está “alojado”. Nuestra alma es una morada. Y al acordarnos de

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 144.

³⁹⁸ Sloterdijk, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 37.

³⁹⁹ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 31.

las “casas”, de los “cuartos”, aprendemos a “morar” en nosotros mismos. Se ve desde ahora que las imágenes de la casa marchan en dos sentidos: están en nosotros tanto como nosotros estamos en ellas».⁴⁰⁰ Más adelante señala que su punto de partida no es otro que la fenomenología de la imaginación material, sobre todo en su estudio sobre el psicoanálisis de los elementos, aunque ciertamente su principal interés y punto de llegada es *La poética del espacio*.

Para comprender mejor el pensamiento de Sloterdijk en referencia a Bachelard señalaremos algunos de los puntos que son asumidos. Como hemos visto anteriormente, el psicoanálisis de los elementos es estudiado por Bachelard en su *Psicoanálisis del fuego* (libro publicado al mismo tiempo que *La formación del espíritu científico*, con lo que se muestra su bipolaridad filosófica, como lo explica bien Canguilhem⁴⁰¹). En este texto, Bachelard muestra cómo es que la imaginación poética o creativa se nutre de manera originaria del agua, del fuego, de la tierra, y del aire, los cuatro elementos; por medio de estos, el hombre puede enraizar sus territorios en el espacio y en el tiempo.

[...] somos *llevados*, en la búsqueda imaginaria, por *materias fundamentales*, por elementos imaginarios que tienen leyes de índole ideal tan seguras como las leyes experimentales. Nos tomamos la licencia de recordar aquí algunos librillos recientes en los que hemos estudiado, con el nombre de *imaginación material*, esta asombrosa necesidad de “penetración” que, más allá de las seducciones de la imaginación de las formas, se propone pensar la materia, soñar la materia, vivir en la materia, o bien –lo que viene a ser lo mismo– materializar lo imaginado.⁴⁰²

Cabe mencionar que entre el *Psicoanálisis del fuego* y *El aire y los sueños* pasando también por *El agua y los sueños*, hay un desplazamiento que va del estudio

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁴⁰¹ Sobre el tema de la dualidad filosofía presentada en Bachelard se recomienda Canguilhem, G., Presentación a *Estudios, Gaston Bachelard*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

⁴⁰² Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., pp. 16-17.

sobre la imaginación de la materia al estudio de la imaginación del movimiento. Dicho desplazarse es justificado por nuestro autor de la siguiente manera:

Si la ley de las cuatro imaginaciones materiales obliga a la imaginación a fijarse en la materia, la imaginación ¿no encontrará en ella una razón de fijeza y monotonía? Entonces sería inútil estudiar la movilidad de las imágenes.

Pero éste no es el caso, porque ninguno de los cuatro elementos lo imaginamos como cosa inerte, sino, por el contrario, en su dinamismo especial: como cabeza de una serie que arrastra una clase de filiación por las imágenes que la ilustran. Para emplear aún la maravillosa expresión de Fondane, un elemento material es el principio de un *don conductor* que presta continuidad a un psiquismo imaginante. En fin, todo elemento que adopta con entusiasmo la imaginación material prepara, para la imaginación dinámica, una sublimación especial, una transcendencia característica.⁴⁰³

Reconoce en el elemento del aire una ventaja en cuanto a la imaginación dinámica; por el movimiento supera la sustancia y en este sentido, el psiquismo aéreo permitirá verificar las etapas de sublimación. En sus libros *La tierra y los sueños de la voluntad* y *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, este desplazamiento será concreto y Bachelard dejará el análisis de los elementos para situarse en el espacio de la profundidad y de la intimidad.

La Poética del espacio aparece mucho después a estos estudios y en él se aclara que después de situarse más objetivamente frente a las imágenes de los cuatro elementos de la materia, ahora en este libro, quisiera determinar fenomenológicamente las imágenes.

Fieles a nuestros hábitos de filósofo de la ciencia, habíamos tratado de considerar las imágenes fuera de toda tentativa de interpretación personal. Poco a poco, dicho método,

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 17.

que tiene a favor la prudencia científica, me ha parecido insuficiente para fundar una metafísica de la imaginación. La actitud “prudente”, ¿no es acaso por sí sola la negación de obedecer a la dinámica inmediata de la imagen? Por otra parte hemos comprobado cuán difícil resulta despegarse de esta “prudencia”. Decir que se abandonan los hábitos intelectuales es una declaración fácil, ¿pero cómo cumplirla?⁴⁰⁴

En esta situación, Bachelard ve un drama cotidiano para el racionalista, un tipo de desdoblamiento del pensamiento, porque el objeto no deja de tener resonancia psíquica. Este drama tiene la paradoja de una fenomenología de la imaginación, porque una imagen singular y efímera aparece como una concentración de todo el psiquismo con la capacidad de ejercer acción sobre otras almas, a pesar de los prudentes pensamientos complacidos en su inmovilidad, como dirá Bachelard. El filósofo corrige su método, porque el que usaba era insuficiente para fundar una metafísica de la imaginación y el giro que da consiste en captar la génesis y el movimiento de la imagen:

Nos ha parecido entonces que esta transubjetividad de la imagen no podía ser comprendida, en su esencia, únicamente por los hábitos de las referencias objetivas. Sólo la fenomenología –es decir la consideración del *surgir de la imagen* en una conciencia individual– puede ayudarnos a restituir la subjetividad de las imágenes y a medir la amplitud, la fuerza, el sentido de la transubjetividad de la imagen.⁴⁰⁵

Hay que revisar las imágenes precisamente desde la propia subjetividad y transubjetividad de la imagen. La manera que tendrá para llevar a cabo esta idea consiste en plantear una fenomenología del *anima*. «Entendamos por esto un estudio del fenómeno de la imagen poética cuando la imagen surge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre captado en su actualidad».⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 9.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.

La fenomenología del espacio así planteada, tiene un punto firme, el de los espacios de relación y de representación. Justamente en este giro es donde Bachelard explica la redondez del alma, la plenitud de la redondez del ser. De esto da cuenta perfectamente Sloterdijk:

Para explicar cómo llegué a acceder a mi comprensión de lo formal, tengo que plantear esto desde otro punto de vista. Las ideas de Spengler entorno a una morfología de la historia universal no desempeñan a este respecto tanta importancia como las del programa de Bachelard de una *poética del espacio*. Su libro homónimo, una obra inagotablemente rica, sobremanera atractiva, muy inteligente e ingenua a la vez, contiene un breve capítulo que lleva el título de «La fenomenología de lo redondo»: en él he encontrado dos tesis, muy fecundas como posibles orientaciones. De ellas la primera rezaría así: «El mundo es redondo alrededor de la existencia redonda»; de aquí partirá toda la microsferología que se halla en *Esferas I*; y junto a ella interviene una segunda tesis, a saber: «La esfera de la geometría es la esfera vacía, esencialmente vacía. Ésta no nos puede servir como un buen símbolo para nuestros estudios fenomenológicos en torno a la redondez total».⁴⁰⁷

La esfera que muestra Sloterdijk es, en palabras del autor, la auténtica figura de la historia de la filosofía que es la garantía de una experiencia de forma bien hecha. «En cierto momento Gaston Bachelard dice: “En su núcleo íntimo toda existencia está bien constituida”».⁴⁰⁸ Lo que le interesa señalar a Sloterdijk, y junto con él a nosotros, es que Bachelard reclama un bienestar esencial para todo lo redondo, situación que también podemos observar cuando afirma que *el mundo es redondo entorno a una existencia redonda*.

⁴⁰⁷ Sloterdijk, P. y Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, cit., p. 178.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 197.

Con respecto a su acercamiento a la intimidad y a la profundidad, Sloterdijk se ve enriquecido sobre todo por *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, que —tal como se ha estudiado— tiene que ver con los sueños de la intimidad material, sueños que tratan las imágenes de las *casas* de nacimiento, de las grutas, los laberintos y serpientes, las raíces, el vientre, pero sobre todo, el complejo de Jonás que sitúa al hombre en una relación característica con un interior oscuro y pleno de posibilidades.

Este interior oscuro y pleno de posibilidades también era caracterizado en los antiguos griegos: «Sea lo que fuere, el epíteto de Σχιάς relaciona el *tolos* a este dominio de la oscuridad sombría que caracteriza, por oposición al espacio exterior, las formas diversas del cercado protegido, del interior: mundo subterráneo, superficie doméstica, vientre de la mujer».⁴⁰⁹ La experiencia interior es de una intimidad que no se puede articular lingüísticamente; este interior se muestra como «pliegue del afuera», de hecho es definida la intimidad como una «inmersión abismal en lo más cercano», con ello Sloterdijk intenta rehabilitar la relación en detrimento de la sustancia, lo accidental a costa de lo esencial.

Bachelard señala que todo hombre por el mero hecho de mirar hacia dentro se convierte en un Jonás, porque el inconsciente está convencido de la redondez armónica del círculo como el geómetra. De tal forma que si se deja libre el ensueño de la intimidad, la mano dibujaría el círculo originario; pero relacionado con las grandes seguridades del vientre y no con las bellezas racionales de un volumen geométrico.

En *Esferas I* el interés radica en que nos encontramos inmersos en la primera esfera, con *la clausura en la madre*; la reminiscencia de esa caverna original, de la primera esfera humana, describiendo también el drama de la vida cuando hay que

⁴⁰⁹ Vernant, J-P, *Mito y pensamiento den la Antigua Grecia*, cit., p. 163.

abandonar esos espacios animados en los que uno está seguro e inmerso. Con ello Sloterdijk explora la noción de lo cercano en cuanto espacio vivido. Las esferas concebidas por Sloterdijk son absolutamente necesarias para la vida; no hay vida sin esferas y surgen donde siempre hay hombres juntos, experiencia que se extiende desde lo íntimo hasta lo cósmico. De tal manera, Sloterdijk recobra la intimidad de la experiencia vivida en la caverna donde todos estuvimos, pues entender este espacio como espacio animado, como esfera, permite al mismo tiempo comprender en qué consiste lo próximo y lo lejano, lo grande y lo pequeño de manera unificada. Se trata de una disposición de esferas dentro del hombre y entre hombres.

Para explicar este espacio de intimidad, Sloterdijk parte de que los hombres están originariamente insertos en una esfera bipolar, en un espacio relacional íntimamente afinado y que sólo puede existir gracias a la *vinculación* y *adhesión* de lo que vive en común, es decir, se trata de un *espacio de cercanía*, que solo se echa en falta cuando ya no se tiene. Estas relaciones de cercanía son recipientes autógenos que aluden a una situación en la que el contenido se contiene a sí mismo, «Una pareja «consistente» es un contenedor autógeno de este tipo, un autoreceptáculo. Este Dos unido se encuentra previamente en su espacio íntimo autogenerado, y sólo luego en ubicación exterior en el mundo».⁴¹⁰ Los hombres son un *intenso secreto relacional*; en esto consiste la teoría de Sloterdijk del espacio íntimo.

Se parte, pues, en la esferología sloterdijkiana, de la consideración formal de la situación humana, de la pregunta ¿dónde está el individuo? Y se responde haciendo referencia a una figura elemental, a un *campo psíquico abombado como un polo entre polos*.⁴¹¹ Las esferas son como nidos invisibles, en donde dos se climatizan

⁴¹⁰ Sloterdijk, P. y Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, cit., p. 144.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 146.

mutuamente. La pareja sería la forma esférica primaria; la situación diádica es la situación de las situaciones. Las burbujas son la microesferología, es decir, la teoría de los pequeños espacio internos; se trata de la investigación de la burbuja de jabón psíquica, en la que aparecen por lo menos dos polos; esto equivaldría al estudio del alma bachelariana en analogía con la *casa*, esfera íntima, sólo que constituida al menos por dos polos. Lo que intenta Sloterdijk con esta estructura diádica es eliminar el problema de la metafísica clásica, que consiste en que si se parte del Uno, nos vemos obligados a reflexionar sobre el hecho de cómo ese Uno se ha podido separar de sí mismo hasta el punto de dar existencia desde sí mismo a un tránsito hacia el número Dos o más. En lugar de situar un centro primario en la esfera íntima que se relaciona con un entorno, tenemos polos que se iluminan mutuamente, se compenetran, se mantienen a distancia y se llaman mutuamente. El mundo-en-torno se reemplaza por un *mundo-en* o por un *mundo-con*, donde las resonancias son decisivas y descansan en llamados-a-la-vida gracias a la capacidad de ser apelado; a esto lo llama Sloterdijk una oquedad predestinada.

Sloterdijk acude a las concepciones espaciales-anímicas en la tradición religiosa porque considera que los hombres otorgaban su idea del ser como oquedad, como recipiente del ser. Toda la teoría de Sloterdijk gira en torno a esta idea básica de la producción de envases. En consecuencia hay que empezar a pensar el hombre en base al principio de recipiente; crear hombres significa, para el filósofo alemán, crear envases. Ser recipiente u oquedad significa tener la capacidad de dejar pasar algo, y en este sentido es material conductor. «Cuando algo se insufla en la oquedad, surge una

vibración, de ella surgirán a la vez los lenguajes, el ánimo, la intencionalidad y la co-subjetividad». ⁴¹²

El estudio de Sloterdijk sobre las esferas y los espacios íntimos es un análisis y revivificación de los espacios de subjetividad. El espacio esférico de la experiencia interior es el espacio de intimidad; éste, como se ha dicho, se basa en la redondez de la existencia, que lleva consigo ámbitos espaciales internos felizmente conseguidos por creaciones espaciales cruzadas para *seres en los cuales opera el afuera*.

El estudio del modelo esférico básico aparece como el entretrejido entre los polos de un dualismo originario; éste puede ser planteado por Sloterdijk porque alude al fenómeno de las simbiosis psíquicas a partir de premisas antropológicas y biológicas. El entretrejido existencial paradigmático es el de la madre y el feto; esta pareja es primaria, es aquella que está basada en relaciones humanas profundas. Cuando Sloterdijk se refiere a parejas no alude a dos personas que se unen para crear un equipo, sino a una pareja en la que cualquiera de sus componentes o polos sabe qué es lo que pasa al otro. Si se parte de la simbiosis se comprende por qué la intimidad puede aparecer como originaria. Los espacios generados por estos entretrejidos entre parejas son espacios comunes de resonancia e intimidad, condición previa para formar espacios intensivos propios. Si algo caracteriza a esta simbiosis es el *derrame en lo otro*. En este sentido, toda historia de amor es en el fondo un experimento de acceder a la redondez y de construir la primera esfera.

Los puntos aislados sólo son posibles en el espacio homogeneizado de la geometría y del tráfico; espíritu auténtico es siempre ya espíritu en y frente a espíritu, alma auténtica es siempre ya alma en y frente a alma. Lo elemental, primigenio, siempre aparece ya en

⁴¹² *Ibid.*, p. 153.

nuestro caso como resonancia entre instancias polares; lo originario se manifiesta desde el inicio como dualidad correlativa.⁴¹³

La dúplice unicidad íntima subjetiva habita en un espacio anímico abierto para ambos polos; segundo y primero aparecen siempre y sólo juntos. Se trata de una relación, una complicidad, una compenetración íntima; vivir en esferas significa habitar en lo sutil común.

Para explicar esta relación, el filósofo alemán alude a la idea de interfacialidad en la que se da la relación originaria. La interfacialidad es entendida como la suma de todo lo que acontece entre los rostros de los hombres. Lo que muestra es cómo los hombres con sus rostros (superficies que se miran unas a otras) siempre trabajan codo a codo Sloterdijk muestra cómo ellos se hacen con los rostros del otro en la visibilidad, significatividad y legibilidad, a este fenómeno lo denomina *protracción*. Entre los rostros se da una zona resonante especial muy fina junto con una zona cargada que es la zona íntima.

A esa aparición de rostros humanos a partir de rostros animales, motivada tanto biológica como culturalmente, la llamamos *protracción*. No es el retrato el que produce esta salida a la luz o aparición del rostro hasta poder ser reconocido como tal, sino que es la protracción la que eleva los rostros, en un proceso genético-facial abierto hacia adelante, al umbral de la capacidad del retrato. La protracción es el calvero del ser en el rostro.⁴¹⁴

Por la apertura del rostro el hombre se convirtió, según Sloterdijk, en animal abierto al mundo, o más bien, abierto al prójimo. Esto constituye una prueba de la realidad y efectividad de los procesos esféricos íntimos. En las socioesferas más

⁴¹³ Sloterdijk, P., *Esferas I*, cit., p. 48.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

primarias se introduce una espesura emocional que Sloterdijk llama efecto-invernadero-entre-rostros. La sociedad es un sistema-abrigo constituido por padres cuya función es la de proteger la esfera nuclear indispensable del campo-madres-e-hijos. Este nido interfacial tiene en las simbiosis-madre-hijo su lugar más cálido, abierto y alegre. Estas relaciones de resonancia son propias de relaciones pre-personales, porque la alegría no se posee a manera de cosa ni puede ser representada. Cuando la representación se aplica a los rostros por regla general ya no *protrae* el semblante del principio-alegría, según el filósofo, sino los del poder representativo y sus gestos trascendentes. En la esfera encontramos la íntima compartición de alegría de la dinámica facial; estos espacios se abren por el encuentro entre rostros. Para explicar esta dinámica facial, Sloterdijk hace referencia a un pequeño denario con los rostros de Alejandro y Augusto. El denario proclama la más poderosa ficción político-religiosa del viejo mundo que consiste en la doctrina de la monarquía de Dios representada por el sucesor de César. En la moneda se muestran, desde la proximidad más cercana, a dos hombres que se miran a la cara; una cara es la del padre, y de él fluye el mandato imperial al hijo. El hijo no puede ser hijo sin el impero que le adviene, y al mismo tiempo, el padre no es padre sin la divinización que el hijo le devuelve. Para Sloterdijk el futuro del imperio en su totalidad está concentrado en una escena interfacial donde lo que une al padre con el hijo es la potencia conformadora de espacio de la fijación íntima de uno en otro, en este caso, lo que se agita entre ellos es el espíritu de los imperios. Lo que ha de llegar a ser imperio ya ha sido antes *face-a-face*, como afirmará Sloterdijk. El espacio interfacial es la esfera sensible de proximidad bipolar de rostros. Así, la experiencia inicial de la facialidad se basa en el hecho elemental de que seres humanos que miran como seres humanos son a su vez mirados y vuelven a sí mismos desde la mirada del otro. En este sentido la visión del rostro es el rostro o la faz del otro.

En el juego bipolar interfacial del inicio las miradas se reparten entre los compañeros de juego de tal modo que, por de pronto, cada uno experimenta de sí mismo lo suficiente cuando mira el rostro del que le mira a él. El otro, pues, hace las veces de un espejo personal; sin embargo es también lo contrario de un espejo, ya que no brinda ni la quietud ni la discreción de un reflejo en cristal o en metal, y sobre todo porque no genera una reproducción eidética sino un eco afectivo.⁴¹⁵

Un rostro en el espejo, para Sloterdijk, que pueda suponerse como propio aparece sólo cuando los individuos se retiran normalmente del espacio de intercambio de miradas a una situación donde ya no necesitan el complemento de la presencia de los otros, sino que son ellos mismos los que puede complementarse a sí mismos. Pero para el filósofo alemán ésta es una ilusión; uno sólo puede verse a sí mismo en un campo visual cerrado porque ha desterrado a los demás de su espacio interior y los ha sustituido por medios técnicos de auto complementariedad. Para Sloterdijk, ésta es la función moderna de los medios. Con ello el mundo se divide en dos partes: en un dentro y un fuera que se diferencia como yo y no-yo.

Cuando tales proscripciones se convierten en regla general, y la consciente acogida y tolerancia del otro en excepción, entonces puede surgir una sociedad estructuralmente moderna, poblada de individuos cuya mayoría vive en una poderosa ficción real: en el fantasma de una esfera íntima que contiene un único habitante, ese individuo mismo.⁴¹⁶

Las relaciones interfaciales, donde el hombre se complementa en el rostro del otro, son experimentos en el terreno de la cercanía interhumana que se remontan a la escena originaria de todas las escenas originarias, la *casa* fetal en la madre. De ahí que Sloterdijk plantee una «ginecología negativa»⁴¹⁷, en ella explica cómo y por qué los

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 192, 195.

⁴¹⁷ Sloterdijk utiliza este término para afirmar que la mujer y sus órganos no se agotan en ninguna clase de objetividad. Negativa o filosóficamente, dirá, es una ginecología si mantiene una doble renuncia: a la

hombres mantienen siempre una determinada posición frente al espacio materno. Esta reflexión parte de la comprensión de que la madre, desde un principio, no ha de ser pensada como persona sino como una forma-receptáculo, estructura inmunitaria espacial, pero sobre todo como un espacio de resonancia, una voz. Desde siempre los hombres se ven impulsados a interpretar su posición en o frente al espacio materno. Sloterdijk piensa que en la antigüedad los hombres se esforzaban por demostrar que ellos mismos seguían siendo seres nacidos en el seno de la madre, ya sea biológica o metafóricamente, en la *physis* materna o en el seno de todo. Por ello supone que los nacimientos humanos sólo pasan de un interior angosto a uno más amplio. «Aquí todo es cueva. Para el pensamiento arcaico estar-en-el-mundo equivale, como es evidente, aun estar-ampliado-en-la-madre».⁴¹⁸

El seno materno era el punto de partida de todos los caminos pero también era el término de los viajes de regreso en busca de una auto-identificación en los antepasados; de este modo el seno materno se convierte en el lugar de la verdad, se impone tanto en su pensar como en sus deseos como el lugar más íntimo, es donde el mortal puede buscar algo, esto es, el lugar donde puede encontrar su propia identidad. «Lo que le interesa al yo de ese conocimiento es implantarse en el interior más poderoso. Todos los árboles de la sabiduría tienen sus raíces en el interior femenino. En cavernas originarias tienen su principio y su fin los mortales, los nacidos».⁴¹⁹ Quien quiera saber por el signo de la madre quién se es en verdad, tiene que comenzar aunque sea una vez en la vida, el viaje al origen. En este sentido, la sabiduría es el conocimiento de que también el mundo abierto está envuelto por la caverna de todas las cavernas, como afirma

posibilidad cercana de concebir la vulva como objeto desde un punto de vista exterior y por encima (vulvograma ginecológico y pornográfico); y a la tentación de volver a traspasar iniciáticamente la vulva como puerta al mundo interior (para-metafísica y holismo místico). Si se descartan estas dos posturas y modos de concepción, se hace patente el carácter noobjetivo de la no-apertura femenina. Véase Sloterdijk, P., *Esferas I*, *op.cit.*, p. 279.

⁴¹⁸ Sloterdijk, P. y Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, cit., p. 166.

⁴¹⁹ Sloterdijk, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 253, 254.

Sloterdijk. «Ya que el conocimiento conduce siempre a casa, y con ello o bien revoca el nacimiento o bien descubre realmente su sentido (...)».⁴²⁰

Con el análisis que lleva a cabo Sloterdijk advertimos la coincidencia con las imágenes primigenias bachelardianas, de la madre, la caverna y la casa. Todas ellas equivaldrían esencialmente a las esferas bipolares de cercanía e intimidad. La idea de intimidad representada por el receptáculo femenino, no puede ser tomada como un objeto sino como *nobjeto*. La teoría de la intimidad diádica no es una teoría hablante, es decir, representacional sino una teoría que se diluye en el silencio; esto se puede explicar porque intenta disolver al observador en la esfera íntima. Estar dentro significa testificar la unidad sin pliegues. En la relación entre madre y nonato permanece en cierto modo la inexistencia de esa relación esférico-bipolar, como tal, para el niño; mientras vive en el interior de la madre, flota en una especie de no-duplicidad; «para el feto no hay en-frente alguno al que pudiera estar remitido interpersonal o interobjetivamente; nada distinto que confirme su ser-dentro real. Para el místico vale análogamente lo mismo. En la cercanía del nobjeto realmente presente también el sujeto está desarmado y diluido».⁴²¹ A partir de aquí Sloterdijk explora el espacio íntimo polar a través de esta clausura del feto en la madre. Pero en esta clausura, siguiendo la ginecología negativa de Sloterdijk, encontramos el elemento crucial para la caracterización de los espacios íntimos; se trata de aquel acompañante originario que conforma la esfera íntima. En la figura de la relación originaria entre la madre y el feto, el feto se encuentra callado, incluido y protegido pre-lingüísticamente en y por un medio envolvente. El órgano con el que el pre-sujeto flota en su cueva comunicándose, Sloterdijk lo llama el «con»; éste no es ni persona ni sujeto, sino un ello viviente y vivificante, que se mantiene ahí-en-la-proximidad. En este antiguo flotar en líquido

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 269.

amniótico encontramos mensajes seductores; es un espacio interior acústico donde se realiza el primer vínculo, con situaciones mediales tempranas que dejan resonancias y huellas que no desaparecen cuando nos delimitamos como sujetos hablantes. Nos mostramos como seres permeables; cada uno es medio.

El *con* actúa como indicador del primer lugar. El *con* sólo se da en singular porque *me acompaña, a mí solo, como una sombra nutricia y un hermano anónimo*.⁴²² Por su estar-ahí y su presencia flotante me da constantemente mi lugar en el espacio de los espacios, según el filósofo alemán, en tanto está ahí sosteniéndome y nutriéndome desde su cercanía, de manera que proporciona un primer sentido a mi aquí permanente. «Lo que un día será mi yo parlante es un desarrollo de aquel tierno lugar al que aprendí a volver mientras el *con* estaba ahí cerca».⁴²³ El *con* es lo primero que existe y permite existir. Si pasamos de ser un *también* o feto a un yo es porque el *con* me ha hecho sentir el lugar en el que he comenzado a asentarme aquí como ser complementable; de él fluyen energías hacia mí, que me conforman aunque al mismo tiempo es imperceptible en sí mismo, de hecho él desaparece del mundo cuando el feto aparece como persona principal, entonces, de hecho, deja de ser feto o *también*. Para Sloterdijk, lo que significaba para nosotros el *con* lo muestran determinados sueños arquetípicos, quien se acurruca antes de dormir por algunos momentos, agradecido, entre las sábanas, ha experimentado ya el *con*. Los utensilios de cama remiten claramente el órgano originario para cada persona; en su familiaridad, estos utensilios siguen cumpliendo, incluso para los adultos, la función del *con* en tanto originario complementador y creador de espacio íntimo. Quizás quedé más claro con la afirmación de Sloterdijk: «Quien no tiene amigos, siempre puede tener una manta».⁴²⁴ Se trata de ese elemento

⁴²² *Ibid.*, p. 325.

⁴²³ *Ibid.*, p. 325.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 329.

que liga la vida en devenir a una fuerza fecunda de complementación. El *con* que liga de esta manera la vida tiene en Bachelard otras imágenes arquetípicas u originarias, la *casa* es una de ellas, pero también el árbol, que incluso Sloterdijk evoca para posibilitar la comprensión de *con* en la vida del hombre. Coincide Sloterdijk con Bachelard en que el árbol representa un símbolo originario; analizando el cuadro de Magritte titulado *La voix du sang*, el filósofo alemán, observa que el árbol representado en ella nos remite al árbol mítico de la vida y del conocimiento. Este cuadro es de nuestro mayor interés, ya que en el tronco se encuentran dibujados dos estanterías abiertas en cuyo interior pueden verse una esfera (en la estantería superior) y una casa (en la inferior), cuyas ventanas están iluminadas como el farol encendido en medio de la noche que nos orienta y nos produce la sensación de cobijo y de seguridad; características del *con* como compañero originario. En palabras de Sloterdijk: «Los anaqueles del tronco están abiertos como las ventanas de un calendario de adviento en las que se muestran símbolos ingenuos de alegría: la hermética bola blanca y la casa prometedora por su iluminación desde dentro».⁴²⁵

Quizás añadiríamos al análisis de Sloterdijk el símbolo de lo femenino de la *casa*, que se encuentra, a nuestro parecer, en el centro del árbol. No se encuentra ni en la raíz ni en la fronda, sino que puede visualizarse como mediadora bajo el cuidado de la esfera. En el cuadro, el inmenso árbol aparece con una gran fronda y junto con ella también un tercer anaquel entreabierto, cuyo interior se presenta totalmente oscuro, como una tercera posibilidad casi escondida. La interpretación de Sloterdijk es que, a pesar de que no hay seres humanos, se plantea un contraste humanamente significativo observable en la relación entre la frondosidad y la ramificación orgánicas, y las figuras espiritualmente idealizadas y construidas, a saber, la *casa* y la bola. En este sentido, la

⁴²⁵ Sloterdijk, P., *Esferas I*, cit., p. 338.

voz de la sangre es una llamada del árbol de la vida que media entre las figuras que se encuentran en el interior del árbol y la esfera nutricia de la fronda. El árbol aparece como ser integrador, sostén, alimento y cobijo; lugar en el cual se habita y desde donde se mira hacia fuera. Este árbol tiene un interior que demanda habitantes espirituales.

Hablar del árbol es hablar también de su raíz, a la que se atribuye fuerza de soporte. Raíces que corresponden a los cimientos de la casa. Hablar de raíces es también tener imágenes del pasado, es decir, raíces que operan en nosotros y que nos devuelven a un pasado primordial; eje de la profundidad.

En algunas culturas, al nacer, además de enterrar la placenta, se planta un árbol cerca de la casa: «En cualquier circunstancia el hombre pertenece más estrechamente a su árbol de vida que el árbol y el hombre juntos al resto del mundo».⁴²⁶ Al parecer, comenta Sloterdijk, el hombre que viene (el nuevo o el recién llegado) sólo puede desarrollarse íntegramente cuando es posible la referencia a la vida paralela de *su* árbol, al cual se encuentra íntimamente ligado.

Para soñar con el árbol en una síntesis tan grande, sería necesario que entendiéramos mejor lo que puede ser para un hombre un árbol que le es consagrado, un árbol que un padre embriagado de duración siembra en la misma estación del nacimiento de su hijo.⁴²⁷

La muerte debía tener la misma protección que la vida y Bachelard evocaba imágenes en que para proteger la muerte del hombre había que librarlo a las aguas dentro de un ataúd natural en el árbol (entre dos nudos). Según Bachelard, el árbol es un símbolo maternal al igual que el agua. Al colocar al muerto en el seno del árbol y al confiar el árbol al seno de las aguas, «se duplican de algún modo las potencias

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 363.

⁴²⁷ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., pp. 349-350.

maternales, se vive doblemente ese mito del amortajamiento mediante el cual imaginamos, dice C. G. Jung, que “el muerto es devuelto a la madre para que lo vuelva a parir”». ⁴²⁸

La *casa* tiene raíz y fronda, y como la figura del árbol, siempre se ha colocado al lado del hombre y ha representado un *noobjeto* integrante. Para Bachelard, el árbol «vive entre tierra y cielo. Vive en la tierra y en el viento. El árbol imaginado es de manera insensible el árbol cosmológico, el árbol que resume un universo, que hace un universo». ⁴²⁹ Es interesante observar cómo en varios de sus libros Bachelard alude a esta figura imagen fuerte de *casa*. El árbol como tronco cavernoso cubierto de musgo es ya un refugio, *casa* onírica. «Ya con el pensamiento, al ver el soñador el árbol hueco, se desliza dentro de la grieta; experimenta precisamente, gracias al beneficio de una imagen primitiva, una impresión de intimidad, de seguridad, de protección materna». ⁴³⁰ En este hueco, centro del árbol, nos encontramos en el *centro* de la morada, en el centro de intimidad. El árbol en estas condiciones no se presenta como una simple sombra contra el sol, ni techo frente a la lluvia; la vida en el árbol es un refugio.

Refugio pero, además, conexión vertical: «El hombre, como el árbol, es un ser en el cual unas fuerzas confusas vienen a ponerse en pie. La imaginación dinámica no exige más para dar comienzo a sus ensoñaciones aéreas. Todo se ordena inmediatamente en esta segura verticalidad». ⁴³¹ El árbol une el aire con la tierra y se torna en el eje por donde el hombre-soñador pasa de lo terrestre a lo aéreo. Este pasaje, expuesto por Bachelard, expresa mejor la idea que pretendemos puntualizar:

⁴²⁸ Bachelard, G., *El agua y los sueños*, cit., p. 114.

⁴²⁹ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 335.

⁴³⁰ Para Bachelard, todos los lugares de reposo son maternos. Véase Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 135.

⁴³¹ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 257.

Este árbol vivía con todas sus fuerzas esparcidas: tenía un modo propio de apoderarse del cielo y de convocar a la naturaleza entera como testimonio en torno a su fervor. Describía, para ascender hacia el espacio y para tomarlo, un movimiento de una soltura soberbia, y su tronco orgulloso e impaciente se dividía en todas las ramas necesarias para absorber el alimento del aire y trocarlo en belleza. Se veía florecer en su cima, como un ramillete, su cabeza redondeada a la medida del cielo...⁴³²

Para Bachelard, todo ser fuertemente terrestre como la *casa*, el árbol o el hombre, registran las llamadas de un mundo aéreo, de un mundo celeste. En las culturas antiguas, el árbol fue siempre un modelo de vida. Sloterdijk menciona el árbol de la vida de los esenios: tenía siete ramas, que se elevaban hasta el cielo, y siete raíces en lo profundo de la tierra, que estaban en relación con las siete mañanas y tardes de la semana. En su compleja cosmología el ser humano estaba situado en el centro del árbol, suspenso entre el cielo y la tierra. Ahora Bachelard: «Parece que el árbol sujetara a toda la tierra entre sus raíces, y que su ascensión hacia el cielo tuviera la fuerza de sostener al mundo... Así, el árbol poderoso alcanza el cielo, se instala en él y se prologa sin fin».⁴³³

En las proyecciones del árbol y la *casa* aparece el *con* como una instancia complementadora que proporcionaría al yo fundamento para el recuerdo íntimo y agradecido. Se trata de envoltorios de la vida de los cuales provenían influjos de protección y apoyo. Lo anterior era simbolizado en el *con*, para Sloterdijk; un segundo absolutamente interior, aliado y genio. Pero en la modernidad y su aspiración de liberación personal surge el ser humano sin espíritu protector; el sí mismo sin espacio, el *con* es desechado y olvidado.

Las cáscaras antiguas del mundo, como la *casa*, el árbol, la cueva o el vientre, fueron establecidas como garantes cósmicos de que el ser humano permanece en

⁴³² *Ibid.*, p. 266-267. *Apud.* Paul Gadenne, *Siloé*, p. 369.

⁴³³ Bachelard, G., *El aire y los sueños*, cit., p. 270.

receptáculos protectores. Por esto existir no significa contención en la nada, sino mudanza de la envoltura más estrecha a la proximidad más amplia. « (...) estar fuera no puede significar sino una continuación del estar dentro, pero en otro medio».⁴³⁴ Es por el nacimiento que lo más íntimo y cercano queda expuesto a que lo lejano lo arranque de su sitio. Lo que ontológicamente significa para Sloterdijk apertura al mundo está condicionado ópticamente por la necesidad de ser dado a luz. Esto significa un cambio de medio, amortiguado, desde un espacio de protección interior a uno exterior. De hecho aparece este dar a luz en todos los seres vivos superiores, que producen descendientes inmaduros y sujetos a anidamiento; su maduración en el proceso de anidamiento puede estar afectada por lesiones. El ser humano, junto con los animales domésticos, pueden volverse psicóticos con mayor facilidad que cualquier otro ser vivo; para Sloterdijk la psicosis es la huella de un cambio de envoltura fracasado. «La psicosis es el resultado del aborto que soy yo mismo como sujeto desgraciado de una mala mudanza a lo que no proporciona sostén ni envoltura».⁴³⁵ De aquí que se entienda como el tema principal latente de la Modernidad, cuyo proceso implica una iniciación en el exterior absoluto.

La introducción del niño en la esfera de la claridad conformadora del yo, se realiza a través del corte que constata la individualidad. Quien hace el corte del cordón umbilical, separándonos de nuestro compañero originario, es el primer separador en la historia del sujeto, según Sloterdijk; junto con el corte se da al niño el empujón a la existencia en los medios externos. Para ello es necesario que se desligue de modo correcto del *con* o la placenta para que pueda ser despedido de manera comprensiva y adulta. «Poder actuar como adulto con respecto al niño no significa en el fondo otra cosa que estar en condiciones de hacer la separación correcta en el momento

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁴³⁵ Sloterdijk, P., *Esferas I*, cit., p. 302.

correcto».⁴³⁶ Para el filósofo alemán, los individuos modernos que ya se han creado en el nihilismo placentario han perdido su competencia para realizar gestos adultos, de modo que se desecha el *con* o la placenta apresuradamente para hacerla desaparecer. Los hombres modernos son sujetos mal desligados; mientras que, a veces, en el pasado la placenta se concebía como el compañero de vida de los niños y se enterraba en la *casa* o debajo un árbol recién plantado para que crecieran juntos. Ahora, la placenta se tira a la basura o se utiliza en laboratorios cosméticos. Con ello, afirma Sloterdijk, la cultura ha equivocado su papel en el primer espacio del individuo.

De él procede originariamente todo lo que será entonado y dicho con buena determinación. En el cuerpo simbólicamente vivo, él testimonia la posibilidad de separarse de comuniones sanguíneas para entrar en el mundo del aliento, las bebidas y de las palabras: en una esfera, con ello, que en el mejor de los casos se desplegará un día en grupos de comensales y sociedades reconciliadas. En la Modernidad casi ni siquiera los poetas saben que el lenguaje pleno es música de separación: hablar significa cantar a través del ombligo.⁴³⁷

Pensar el *con* significa primero comprender el secreto de la separación de él, el secreto del ombligo. El corte del ombligo umbilical significa un primer gesto productor de cultura en el cuerpo del niño. El lazo umbilical físico ha de tener de hecho un sucesor que asegure que también la vida desligada siga bajo el signo de la ligazón. La formación de capacidades simbólicas es un principio de continuidad. Si en este nuevo estadio los antiguos equilibrios de placer no se dan, entonces el sujeto choca con una resistencia insuperable: «El sujeto no se convencerá entonces por buenos juegos de resonancia con la madre de la ventaja de haber nacido».⁴³⁸ Se trata de recolectar, a lo largo de la vida, buenas experiencias de resonancia con el mundo exterior de modo que se sea capaz de

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 353.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 359, 360.

confiar; confianza en la que ya uno se ha ejercitado pre-lingüísticamente. Cuando no se consigue convencimiento por parte de los hablantes, se generan en el sujeto abandonado una tendencia a la huelga originaria contra el exterior decepcionante, «los no-saludados, no-seducidos, no-animados se vuelven, digamos que con razón, agnósticos frente al lenguaje y cínicos frente a la idea de comunión. No se instalan en absoluto en la casa del ser».⁴³⁹ El hombre puede desarrollarse íntegramente como sí mismo cuando es posible la profundidad de una vida íntimamente ligada, paralela, de la que fluyan hacia él signos nutricios; protectores que le prometan un desarrollo en compenetración y libertad.

El regalo de despedida del compañero originario es el espacio en que son posibles sustituciones que se dan gracias a su retirada. Estas sustituciones son la huella imborrable de nuestro compañero. La «madre» será la primera sustitución de la originaria instancia *con*; éste continua viviendo en nosotros a través de sus sustituciones. «Si la psique es una magnitud histórica es porque, a través de progresivos enriquecimientos y sustituciones del dúo esférico primitivo, tiene acceso a lo que se llama, sin pensar, hacerse maduro».⁴⁴⁰

La existencia tiene una estructura esférica y medial, situada en un campo de protección y atención. Todo individuo depende de un entorno espiritual, que puede tener la figura de un acompañante con carácter de persona que habita en una relación invisible. Se trata de esa presencia que constata que el individuo lleva a su otro más íntimo como un campo de fuerza en torno a sí y que al mismo tiempo es llevado y envuelto por él; este campo es por sí mismo creador de proximidad. A partir de aquí Sloterdijk podrá decir que una subjetividad ha madurado si ha desarrollado sus

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 377.

relaciones con su íntimo compañero originario desde unas funciones microséricas a unas macroséricas sin romper el continuo.

Las relaciones íntimas de las diferentes sustituciones son situaciones que circunscriben y al mismo tiempo hospedan en un espacio de relación. Esta propiedad, según Sloterdijk, coincide con la cualidad de *ser-en* o *estar en* de Heidegger. Antes de que el ser-ahí tenga el carácter de ser-en-el-mundo, ya tiene el ser-en. Este se ha de entender como la convivencia de algo con algo en algo. Estar-en tiene sus raíces en la experiencia de relaciones habituales que sirven de receptáculo:

Estamos en una habitación, esta habitación está en una ciudad, la ciudad está en un país, el país está en la Tierra, la Tierra está en un espacio universal...Esto parece abocar a una física de muñecas rusas, orientada en dirección a un estar-contenido de algo en algo, desde el contenido [*In*]-halt] más pequeño hasta el receptáculo de todos los receptáculos, el Todo.⁴⁴¹

Para ir más lejos en la reflexión sobre el espacio heideggeriano, Sloterdijk interpreta el lugar del hombre como esfera, puesto que no se siente a gusto con esa fría y aislada fórmula sonora de estar-en-el-mundo.⁴⁴² Pero eso mismo ya lo había subrayado Bachelard: «Las fórmulas: estar en el mundo, el ser del Mundo, son demasiado majestuosas para mí; no llego a vivirlas».⁴⁴³ Para Sloterdijk el concepto de mundo utilizado por Heidegger aún se piensa de manera metafísica; está saturado de totalidad, y de ahí que reemplace «mundo» por «esfera». Para sostener este reemplazo Sloterdijk tendría que mostrar el mundo de un niño, el mundo de un hombre de pueblo, el mundo de un hombre de imperio, el mundo de un hombre en la época de la globalización, son los diferentes formatos de estar-en-el-mundo si se interpreta en un sentido esferológico.

⁴⁴¹ Sloterdijk, P. y Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, cit., p. 175.

⁴⁴² *Idem*

⁴⁴³ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 197.

Pero no sólo eso. También que el hombre intenta, por medio de construcciones científicas, ideológicas y religiosas, volver a crear su original caverna o *casa* protectora y confortable, y con ellos las microesferas íntimas de las parejas ontológicas. Vivir, en este sentido, es crear esferas. Desde «la clausura en la madre» todos los espacios humanos evocan a la caverna original, la primera esfera humana.

Pero la conformación de esferas o espacios habitables no es siempre exitosa. A veces estalla una esfera; el ejemplo paradigmático es el ya conocido giro copernicano, que hizo saltar las envolturas imaginarias del cielo. El hombre dejó de pensarse en el centro y cayó la imagen consoladora de que la tierra está protegida por el abrigo cálido de las bóvedas celestes. Los hombres modernos tuvieron que vivir en una nueva situación donde desaparece todo sentimiento de abrigo, es decir, a la intemperie, de ahí que hayan tenido que desarrollar ciertas políticas de climatización. A partir de la pérdida del cobijo originario en las burbujas creadas por él mismo, el hombre comenzó la historia del conocimiento. Con ayuda de la razón el hombre destruyó el tejado su *casa* desde dentro, como afirma Sloterdijk, de ahí que tenga que subsanar la rotura de la envoltura por medio de una cultura artificial. La sociedad tecnocientífica, la esfera de la comunicación y el mercado mundial son redes que ocupan el lugar de las esferas protectoras celestes. Hay que envolver y dar seguridad a la vida del hombre pero, paradójicamente, constantemente se lo expulsa. En lugar de crear una oquedad altamente permeable de sentido, se crea un contenedor monádico, hueco y banal, sin puertas ni ventanas. Olvido de sí mismo y del ser que se concreta por la falta de atención, por una ceguera universal, por la indigencia en el pensar y en el vivir.

5. CONCLUSIÓN

A largo de esta investigación se ha encontrado que la *casa* bachelardiana se establece en términos de una idea concreta de proximidad denominada *intimidad*. La intimidad planteada no es ninguna categoría sino una experiencia fundamental en la vida humana. De esta manera, la *casa* es aquel espacio existencial y originario de recogimiento, de reposo y de intimidad. En Bachelard, estos términos están relacionados con la imaginación y los recuerdos de infancia, conformadores del yo íntimo. Las imágenes más fecundas son las relativas al espacio. De ahí que la reflexión sobre sí y el mundo es posible porque el ser humano se relaciona con su ser íntimo como si éste fuese un espacio, o mejor dicho, un conjunto de lugares que representan sus diferentes estados. En la fuerza de la imagen creadora, el tiempo se subordina al espacio. Nuestro ser íntimo consiste en instantes que revelan siempre la interioridad del alma. La vida es una recolección de instantes que desde el pasado de la infancia feliz, otorgan identidad y son para el futuro la condición necesaria de la libertad. El pasado y el futuro son concebidos por la conciencia presente como espacios donde el yo íntimo y la imaginación se hospedan y se hospedarán ya que proyectar el futuro es imaginar el espacio posible. Tanto recordar como proyectar son actos ligados íntimamente a la afectividad. El recuerdo no es un simple dato con el cual la conciencia se encuentra, sino una construcción; por ello recordar y proyectar son fenómenos de la libertad.

Recordar es volver a encontrar los espacios de nuestro pasado, con valor para el yo presente. Pero esta integración al presente significa devolver a los espacios pasados su fuerza originaria. Con ello no se busca la fecha sino que el recuerdo se valore desde la intensidad de su vivencia. La imaginación nos permitirá morar en los espacios de

nuestro pasado, así como nos permite soñar los espacios de la existencia posible donde el alma habitará algún día.

La investigación sobre *La poética del espacio* se ha mostrado como el análisis fenomenológico de las imágenes del espacio feliz. De ahí que los espacios estudiados en este trabajo no pudiesen ser espacios indiferentes, entregados a la medición y a la reflexión del geómetra, necesariamente estos espacios son vividos y son los únicos que atraen y «concentran *ser* en el interior de los límites que protegen». ⁴⁴⁴ Este es el espacio íntimo; condensación afectiva donde el hombre vive y establece la diferencia entre el yo y el no-yo.

Es aquí donde la imagen de la *casa* aparece como la imagen originaria (arquetipo) de nuestra alma. La *casa* es la topografía de nuestro ser íntimo. El topoanálisis, como análisis para el alma humana, empieza por la *casa*. Nosotros habitamos en nosotros mismos, nuestra alma es una *casa* donde nuestros recuerdos y nuestros proyectos habitan. Todo conocimiento del yo es cercanía a los espacios amados o lugares de nuestra vida íntima. El alma será un conjunto de espacios de adhesiones y no el flujo de un ser que se disipa.

La *casa*, como toda imagen originaria, tiene un carácter ontológico: permite pensar el ser que somos. Es también la primera imagen vivida del yo; de un yo que toma conciencia de sí mismo en relación con el mundo. Por ello Bachelard afirma que la *casa* es el medio por el cual afrontamos el cosmos. La imagen de la *casa* es intermediaria entre el hombre y el universo, en este sentido es un ser de confianza; la *casa* es la imagen del yo que ha sabido construir con y ante el mundo.

⁴⁴⁴ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 28.

Como intermediaria la *casa* es ambivalente, es nido y castillo, crisálida y residencia, reposo y movilidad, concentración de ser y expansión cósmica. La *casa* es un ser dinámico, es un movimiento existencial, que le permite al yo resistir y oponerse al exterior. La distinción ontológica entre yo y no-yo se realiza en el espacio habitado. El yo es una construcción que el hombre comienza con arreglo a su primer refugio; de tal manera que la *casa* como imagen del yo íntimo forma una imagen originaria que condensa la actitud fundamental del hombre en el mundo, esto es, una actitud de repliegue sobre sí y apertura. Esta apertura es necesaria porque el yo no puede fijarse a sí mismo ni puede convertirse en un objeto compacto y pleno. El sí mismo se descubre en la relación.

La pérdida de *casa* será el aniquilamiento del espacio originario de identificación lo cual impide al mismo tiempo formar espacios de relación. Esto es así porque la *casa* es esencialmente recibimiento y morada. La construcción de uno mismo depende de estos dos movimientos fundamentales: morar y recibir. Ambos se nos han mostrado, además, como condición de posibilidad para la creación de mundo.

El habitar es el vínculo originario entre el yo íntimo y el mundo; tiene su fundamento en la *casa* y las cosas de *casa*; y es configurador de identidad. La *casa* constituye al hombre y a su vez está constituida en uno mismo; por eso, “*mi casa*” no significa posesión sino identificación.

La experiencia de la *casa* revela el recibimiento y la calidez de la existencia. La experiencia de estar en *casa*, como condición de posibilidad, es nuestra primera experiencia existencial: se da en el momento del recibimiento, de la acogida cálida y de la felicidad de la infancia. De ahí que la relación originaria con el mundo sea de gozo y se lleve a acabo gracias a la interioridad que posibilita la *casa*.

Esta idea no sólo es subrayada por Bachelard sino, como hemos visto, por Levinas. También para este último es condición para «tener mundo» y la identifica, al igual que Bachelard, con la intimidad. Ésta se hace posible por la *gracia femenina*. *Lo femenino es la condición del recogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación*. La intimidad que lleva implícita la familiaridad es relación con alguien; el recogimiento siempre es un recibimiento, una acogida humana. En este sentido, el carácter femenino es esencial para la noción de *casa*, pues es «en la dulzura del rostro femenino, en el que el ser separado puede recogerse y gracias al cual *habita*».⁴⁴⁵

El hombre existe en un movimiento primordial de recogimiento y salida: «El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento».⁴⁴⁶ El hombre existe refugiándose empíricamente en la *casa*. La edificación como tal sólo tiene el sentido de *casa* a partir de la construcción y la idea de refugio. De hecho, la esencia del habitar se determina en cuanto se tiene el sentimiento de estar abrigado, cubierto. Ya que «el acto de habitar se desarrolla casi infaliblemente en cuanto se tiene la impresión de estar abrigado».⁴⁴⁷

Hemos visto también cómo el recogimiento encuentra su concreción en las actividades que se realizan dentro de *casa*, como *existencia económica* y satisfacción de necesidades elementales. En Arendt encontramos este desarrollo. La diferencia entre *oikos* y polis sirve para mostrar que *oikos* (*casa, hogar*) es condición para poder tener polis; que sin cubrir las necesidades vitales de la *casa* no es posible la acción en el espacio público. Para Arendt, el significado más elemental de las dos esferas muestra que una necesita ocultarse y otra exponerse públicamente. Así, cada una de las

⁴⁴⁵ Levinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cit., p. 169.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.170.

⁴⁴⁷ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, cit., p. 209.

actividades humanas revela su propio lugar en el mundo. Lo más importante es resaltar el papel del *oikos* como condición para la organización de la vida humana. Los griegos antiguos en su visión del mundo veían la importancia de este centro interno que podía organizar el mundo externo; para éstos el lugar que tenía la *casa* era fundamental para la vida, de ahí que estuviera representada por Hestia, diosa de los asuntos íntimos y del hogar, siempre en relación estrecha con Hermes, dios de los asuntos exteriores, de los asuntos de la polis.

Pero acentuemos de nuevo el registro más “existencial”. La *casa* es el movimiento del hombre que habita en el mundo. Pero movimiento relativo, sobre todo, al espacio; al espacio feliz del encuentro y relación original entre el alma y el mundo. Por ello debíamos acercarnos al espacio feliz original; debíamos encontrar, como afirma Bachelard, la concha inicial porque ésta es la que guarda en su interior al ser. La *casa* es como la experiencia fundamental de la existencia humana; experiencia relativa a familiaridad y la proximidad. Para su análisis, hay que salir del objetivismo e incidir en lo experiencial y afectivo. De ahí la importancia del imaginario poético. La vinculación espacial es práctica, efectiva y afectiva (familiar). *Ser y estar en* significan *habitar en y junto con, y familiarizado con*, siempre teniendo como referencia la apertura al mundo. También en Heidegger se nos mostró que el habitar humano y el hombre como ser-en-el-mundo, caben ser pensados bajo una forma originaria de ser *con* las cosas y los hombres, es decir, bajo una relación de familiaridad y cercanía. De esta manera, tanto estar en la *casa* como estar-en-el-mundo son los modos de ser que se fundan en la familiaridad y el «cuidado», la «preocupación» [*Sorge*] o la «cura» hacia sí mismo y el mundo. Estos conceptos son existenciaros, nos dejan ver la vinculación que se da entre el hombre y el mundo. En Bachelard, como en Heidegger, la casa es abordada desde una perspectiva no objetivista:

En efecto, la casa es primeramente un objeto de fuerte geometría. Nos sentimos tentados de analizarlo racionalmente. Su realidad primera es visible y tangible. Está hecha de sólidos bien tallados, de armazones bien asociados. Domina la línea recta. *La plomada le ha dejado la marca de su prudencia y de su equilibrio*. Un tal objeto geométrico debería resistir a metáforas que acogen el cuerpo humano, el alma humana. Pero la transposición a lo humano se efectúa inmediatamente, en cuanto se toma la casa como un espacio de consuelo e intimidad, como un espacio que debe condensar y defender la intimidad. Entonces se abre, fuera de toda racionalidad, el campo del onirismo. [...] la intimidad vuelve a encontrar, por la casa, su forma, la forma que tenía cuando encerraba un calor primero.⁴⁴⁸

El calor primero es aquella experiencia originaria que posibilita hablar de intimidad, protección, cercanía, familiaridad y vínculo. Modos que también son del ser propio del hombre. Si la relación originaria es siempre de acercamiento al mundo, entonces el hombre vive en el mundo como en *casa*.

A diferencia de Heidegger, Bachelard, Levinas y Sloterdijk han acentuado más el momento de la acogida y la intimidad que no el de la ruptura y la dificultad. Hay prioridad ontológica del “estar acogido” sobre el “estar arrojado”.

De aquí que también nos parezca sumamente sugerente la propuesta de Sloterdijk relativa al ser-en-esferas. Vivir en esferas significa existir habitando en el mundo interior. En relación a Bachelard, ser-en-esferas nos remite a la imagen tanto del nido como de la *casa* porque representa una cierta centralidad que propicia el encuentro, si el nido es hecho por el movimiento de un centro, ese centro debe estar vacío para concentrar en su interior. El hueco trae las cosas hacia sí, por ello reúne, invita, alienta y concentra. Es lo que Sloterdijk entiende por oquedad. Pero ese centro no es ni absoluto

⁴⁴⁸ Bachelard, G., *La poética del espacio*, cit., p. 80.

ni homogéneo. En la esfera íntima hay polos que se iluminan mutuamente, se compenetran, se mantienen a distancia y se llaman. Se trata de un espacio afectivo, donde las resonancias son decisivas y descansan en llamados-a-la-vida gracias a la capacidad de ser apelado.

En las esferas señaladas por Sloterdijk sólo puede haber relaciones caracterizadas por la afectividad-practicidad, de hecho, en esencia y siguiendo a Martin Buber, el “entre” de la relación afectiva es la relación por excelencia. Pero el personalismo de Buber se desplaza, en Bachelard y Sloterdijk, a las relaciones existenciales, también hombre-mundo. La *casa* es la dimensión donde el movimiento de repliegue del hombre conforma y da la posibilidad de que el alma, los hombres y el mundo se encuentren. «Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en el que el “yo” y el “tú” se encuentran se halla el ámbito del “entre”». ⁴⁴⁹ Éste es un espacio originario esencial donde el mundo aún no comienza, en la ginecología negativa sloterdijkiana, sería encontrarse flotando en el vientre materno en compañía de nuestro gemelo-hermano originario. Dicha situación en la que se encuentra el hombre de cara a sí mismo y el mundo nos lleva invariablemente a la noción de *casa*; pero no es en el frío filo agudo donde se encuentra el ámbito del «entre» sino en la cálida curva del círculo.

Bachelard sabe que la sociedad tecnificada no facilita la experiencia del acercamiento y la relación en el ámbito del «entre». El mundo moderno ha establecido una peculiar relación entre el sentido de la vida y el desarrollo de la ciencia y la técnica, que tiende a la cosificación y, con ella, a la pérdida de cobijo afectivo-existencial. La racionalidad científica no ha sido un buen sustituto de las imágenes protectoras. De ahí la permanencia, hoy, tanto de la imagen como de la necesidad.

⁴⁴⁹ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1990, p. 149.

A fuerza de investigación y toma de consciencia, el ser humano se ha convertido en el idiota del cosmos; se ha condenado él mismo al exilio y se ha expatriado en lo sinsentido, en lo que no le concierne, en lo que le ahuyenta de sí, perdiendo su inmemorial cobijo en las burbujas de ilusión entretejidas por él mismo. Con ayuda de su inteligencia incansablemente indagadora, el animal abierto derribó el tejado de su vieja casa desde dentro.⁴⁵⁰

El frío de nuestra contemporánea intemperie tiene que ser evitado por las sorprendentes tecnologías: «Ahora, redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparazones celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente. El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediática».⁴⁵¹ Pero quizá estos nuevos envoltorios no se avengan con la vida íntima y el espacio feliz del recogimiento. Esta ha sido la motivación que nos ha movido a realizar este estudio.

Tal vez sea esta falta de morada la más importante carencia de nuestro tiempo. Aquí reside la verdadera crisis existencial de Occidente y no en una crisis de valores o de leyes. El hombre se ha exiliado de su modo originario de ser y en ningún lugar encuentra reposo. Busca continuamente reproducir artificialmente la posibilidad del sentido pero sin resultado; cree que su desazón se debe a sus desordenes políticos o económicos, pero en realidad se aleja cada vez más de su fundamento: su sí mismo en la cercanía y la relación. El refugio en las apariencias, en el fluir incesante de objetos y en creer que vivirá por siempre es sólo una huída. Frente a esta situación, la *reflexión* sobre el sí mismo no debería ser sino un repensar la “excelencia de la finitud consciente”, por una parte, y la existencia como respuesta a esa fragilidad radical. Lo primero, de la mano de Pascal:

⁴⁵⁰ Sloterdijk, P., *Esferas I*, cit., p. 30.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada.⁴⁵²

En lo segundo creemos haber mostrado la riqueza de la aportación bachelardiana: casa, acogida, cercanía. Se tiene mundo gracias a la relación. Como dice Buber, lo decisivo no es que el hombre sea la única especie que se atreve a conocer el mundo, sino que «conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo».⁴⁵³ El regreso del hombre hacia sí mismo es, a la vez, recuperación de mundo.

Y, para la *reflexión* sobre el sí mismo, debemos atender a la potencia inmemorial de la imagen de la casa. La *casa* vive y su propia vida se realiza en un permanente diálogo con el mundo, por eso puede albergar al habitante y dar espacio para que pueda mostrarse como su *casa*. La *casa* palpita, crece y decrece al ritmo que la alienta; es un cuerpo que vive y respira. Espacio no de posesión sino de auténtica comprensión del sí mismo.

En el regreso a sí se nos exige la tarea de hacer *casa*. Ésta expresa nuestro ser posible y hace del lugar de habitación un espacio *consentido*, orientado y de apropiación afectiva. Esta investigación lo ha sido sobre la experiencia fundamental de estar en *casa*; experiencia que creemos debe ser re-cobrada, re-pensada y re-vivida porque la situación del hombre en las sociedades contemporáneas muestra la pérdida del sí mismo y de lo que nos es más propio.

⁴⁵² Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 2004, XIV. Excelencia, 200(347-264), p. 81.

⁴⁵³ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, cit., p. 33.

“Nuestra alma es una morada”. Esta es la frase de Bachelard que ya hemos subrayado más de una vez. Ocurre que con las imágenes de la *casa* aprendemos no sólo a estar en ellas sino en nosotros mismos. Tanto el espacio infinito del universo como el rincón pueden ser nuestra *casa*; pero nada nos ahorra el trabajo de la imaginación que es, a la vez, trabajo de la existencia. Para Bachelard, la imaginación es la mayor de las capacidades humanas. La imagen primordial de la *casa* y el espacio originario que abre permiten que el hombre reflexione sobre sí mismo. El hombre, pues, que reflexiona sobre sí mismo, debe lanzarse a la profundidad para poder afirmar desde ese interior su ser más propio. Bachelard nos invita a ir al centro, al corazón, a la encrucijada donde todo toma su origen y su sentido: el alma y su riqueza imaginativa.⁴⁵⁴ La riqueza del mundo está en relación con una vida interior, con la agudeza de la mirada, con la disponibilidad por estar en concordancia con las cosas. El encuentro entre el *yo* y el mundo es, quizás, una oportunidad transitoria, el resultado de un *kairós* en el sentido griego de un encuentro propicio.

⁴⁵⁴ Bachelard, *La poética del espacio*, cit., p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid, Rialp, 2005.

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

_____. *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

_____. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005.

AUGÉ, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Buenos Aires, Gedisa, 1992.

BACHELARD, G., *Essai sur la connaissance approchée*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1928.

_____. *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1928.

_____. *La valeur inductive de la Relativité*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1929.

_____. *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1929.

_____. *L'intuition de l'instant (Étude sur la Siloé de Gaston Roupel)*, París, Librairie Stock, 1932. (*La intuición del instante*, México, FCE, 2000).

_____. *Les intuitions atomistiques. Essai de classification*, París, Boivin, 1933.

_____. *Le nouvel esprit scientifique*, París, Alcan, 1934. (*El nuevo espíritu científico*, México, Nueva Imagen, 1981).

_____. *La dialectique de la durée*, París, Boivin, 1936. (*La dialéctica de la duración*, Madrid, Villalar, 1978).

_____. *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, París, Alcan, 1937.

_____. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1938. (*La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, 2010).

_____. *La psychanalyse du feu*, París, NRF, 1938. (*Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza, 1966).

_____. *Leu-tré-amont*, París, José Corti, 1939. (*Leu-tré-amont*, México, FCE, 1985).

_____. *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, París, PUF, 1940. (*La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

_____. *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, París, José Corti, 1941. (*El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, Madrid, FCE, 2002).

- _____. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943. (*El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México, FCE, 2002).
- _____. *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948. (*La tierra y las ensoñaciones de la voluntad*, México, FCE, 1994).
- _____. *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Corti, 1948. (*La tierra y las ensoñaciones del reposo*, México, FCE, 2006).
- _____. *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949. (*El racionalismo aplicado*, México, Paidós, 1978).
- _____. *Paysages. Notes d'un philosophe pour un graveur (Études pour quinze burins d'Albert Flocon)*, Rolle (Suisse), Eynard, 1950.
- _____. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951.
- _____. *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953. (*El materialismo racional*, Buenos Aires, Paidós, 1976).
- _____. *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1992. (*La poética del espacio*, México, FCE, 2005).
- _____. *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960. (*La poética de la ensoñación*, México, FCE, 2002).
- _____. *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961. (*La llama de una vela*, Barcelona, Laia, 1989).

- _____. *Études*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970. (*Estudios*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2004).
- _____. *Le Droit de rêverie*, París, Presses Universitaires de France, 1970. (*El derecho a soñar*, México, FCE, 2005).
- _____. *Fragments d'une poétique du feu*, París, PUF, 1988. (*Fragments de una poética del fuego*, México, Paidós, 1992).
- BARAÑO, K. "El origen de la geometría", en *Chillida-Heidegger-Husserl. El concepto de espacio en la filosofía y la plástica del siglo XX*, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1990.
- BENHABIB, S., "El otro generalizado y el otro concreto", en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el magnànim, Institució Valenciana d'estudis i investigació, 1990.
- BESTARD CAMPS, J., *Casa y familia*, Barcelona, Institut d'Estudis Baleàrics, 1986.
- BLANCHOT, M., *Espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
- _____. *Le Dernier Homme*, París, Gallimard, 1957.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1990.
- CASSIGOLI, R., *Morada y memoria*, Barcelona, UNAM, IIA, IIE, Gedisa, 2010.
- CASTRO NOGUEIRA, L., *La risa del espacio: el imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1997.
- CHANTER, T., *Time, Death and the feminine: Levinas with Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

- COLLIN, F., "Hannah Arendt: la acción y lo dado", en *Filosofía y Género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992.
- DERRIDA, J., *La deseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.
- DURAND, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.
- _____. *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 2001.
- _____. *Historia de las religiones*, México, Era, 1981.
- _____. *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1975.
- ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros*, Barcelona, Herder, 2005.
- _____. "El movimiento de la filosofía de Jan Patočka", *Pensamiento* vol. 49 (1993) n. 195.
- _____. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- FORSYTH, N., *Gaston Bachelard's Theory of the Poetic Imagination: psychoanalysis to Phenomenology*, en Hardison, O. B., "The Quest for Imagination; Essays in Twentieth Century Aesthetic Criticism". Indiana: Press of Case Western Reserve University, 1971.
- FREUD, S., *El poeta y los sueños diurnos*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- GIACOMETTI, «La Voiture démystifiée», en *Art*, no. 639, 1957.

- GONZALES, J. (CORD.), *Heidegger y la pregunta por la técnica*, México, UNAM, FFYL, 2001.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1991.
- HADOT, P., *Ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2006.
- HARTMANN, *Estética*, México, UNAM, 1977.
- HAVEL, V., *Meditaciones estivales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1994.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- _____. *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001.
- _____. *Die Kunst und der Raum. El arte y el espacio*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.
- _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
- _____. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____. *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 2003.
- _____. *El origen de la obra de arte*, México, FCE, 2002.
- HUSSERL, E., *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- _____. *La tierra no se mueve*, Madrid, Complutense, 2006.
- ILLICH, I., “La reivindicación de la casa”, en *Revista Archipiélago*, núm. 34-35.
- JUNG, C. G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 2009.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1997.

- LACROIX, J., *Gaston Bachelard: el hombre y la obra*, Buenos Aires, Caldén, 1973.
- LAPOUJADE, M. N., *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1998.
- _____. *Espacios imaginarios místicos de la intimidad*, México, UNAM, FFYL, 1999.
- _____. “Mito e imaginación a partir de la poética de Gastón Bachelard”, en *Revista de Filosofía*, No. 57, Venezuela, 2007-3, pp. 91-111.
- _____. “Filosofía y Arquitectura”, *Revista Relaciones* núm. 231, Montevideo, Agosto, 2003.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961. (*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987).
- _____. *Le temps et l'autre*, París, PUF, 1979. (*El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993).
- _____. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, París, Fayard, 1982. (*Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991).
- LUKÁCS, G., *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- LIBIS, J., *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, París, Berg, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas*, Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1983.
- PARDO, J. L., *La intimidad*, Valencia, Pre-textos, 1996.

- PASCAL, B., *Pensamientos*. Madrid, Alianza, 2004.
- PATOCKA, J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Boston-London, Kluwe Academia Publishers, 1988.
- _____. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, París, Éditions Verdier, 1981. (*Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. Alberto Clavería, Barcelona, Península, 1988).
- PAZ, O., *El arco y la lira*, México, FCE, 2006.
- PUELLES ROMERO, L., *La estética de Gaston Bachelard*, Madrid, Verbum, 2002.
- SLOTEDIJK, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003.
- _____. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- SLOTEDIJK, P., Heinrichs, H-J., *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2003.
- SOLARES, B. (ed.), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuernavaca, Morelos, UNAM / CRIM, 2009.
- TRIONE, A., *Ensoñación e imaginario*, Madrid, Tecnos, 1989.
- URABAYEN, J., *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 2005.
- VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- WOOLF, V., *Un cuarto propio*, Madrid, horas y HORAS, 2003.
- WÜNENBURGER, Jean-Jacques, *Antropología del imaginario*, Buenos Aires, Del Sol, 2008.

YORI, C. M., *Topofilia o la dimensión poética del habitar*, Bogotá, Pontificia
Universidad Javeiana, 2007.