

Peter Sloterdijk

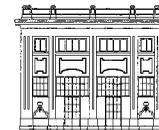
Esferas I

Burbujas

Microsferología

Prólogo de Rüdiger Safranski

Traducción de Isidoro Reguera



Ediciones Siruela

Índice

Prólogo Rüdiger Safranski	13
Introducción general	21
Esferas I (Burbujas)	
Introducción: Los aliados o: La comuna exhalada	27
Reflexión previa: Pensar el espacio interior	85
1 Operaciones de corazón o: Sobre el exceso eucarístico	101
2 Entre rostros <i>Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial</i>	135
3 Seres humanos en el círculo mágico <i>Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad</i>	197
<i>Excurso 1: Transmisión de pensamientos</i>	245
4 La clausura en la madre <i>Para la fundamentación de una ginecología negativa</i>	251

Este libro ha recibido una ayuda a la traducción por parte de GOETHE INSTITUT-INTER NATIONES

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Sphären I (Mikrosphärologie). Blasen*
En sobrecubierta: fotografía de P. Sl. © Foto: Isolde Ohlbaum y detalle de dibujo con útero, embrión y placenta, de Leonardo da Vinci

Diseño gráfico: Gloria Gauger.

Colección dirigida por Jacobo Stuart

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998

© Del prólogo, Rüdiger Safranski, 2003

© De la traducción, Isidoro Reguera

© Ediciones Siruela, S. A., 2003

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

<i>Excurso 2: Objetos e irrelaciones</i> Para una revisión de la doctrina psicoanalítica de las fases	271
<i>Excurso 3: El principio huevo</i> Intimación y envoltura	297
<i>Excurso 4: «En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía».</i> La doctrina del lugar existencial de Heidegger	305
5 El acompañante originario <i>Réquiem por un órgano desechado</i>	313
<i>Excurso 5: La plantación negra</i> Nota sobre árboles de vida y máquinas de animación	361
6 Compartidores del espacio anímico <i>Ángeles, gemelos, dobles</i>	375
<i>Excurso 6: Duelo esférico</i> Sobre la pérdida del objeto y la dificultad de decir lo que falta	415
<i>Excurso 7: Sobre la diferencia entre un idiota y un ángel</i>	425
7 El estadio-sirenas <i>De la primera alianza sonosférica</i>	431
<i>Excurso 8: Verdades de analfabeto</i> Nota sobre fundamentalismo oral	469

<i>Excurso 9: Dónde comienza a equivocarse Lacan</i>	479
8 Más cerca de mí que yo mismo <i>Elementos teológicos para una teoría del interior común</i>	485
<i>Excurso 10: Matris in gremio</i> Un delirio mariológico	551
Tránsito Sobre inmanencia extática	557
Notas	563
Créditos de las ilustraciones	583



Bubbles, grabado a media tinta de G. H. Every, 1887,
según sir John Everett Millais (1829-1896).

Introducción:

Los aliados

o:

La comuna exhalada

1

Entusiasmado con su regalo, el niño, en el balcón, sigue con su mirada las burbujas de jabón que sopla hacia el cielo a través de la pipilla o pompero que coloca ante su boca. Ora brota un tropel de pompas subiendo a lo alto, caóticamente alegre como una proyección de canicas de irisaciones azules; ora, en otro intento, se desprege del pompero, tembloroso, como lleno de una vida asustadiza, un gran globo ovalado que transporta la brisa y avanza flotando abajo, hacia la calle. Le sigue la esperanza del niño fascinado. Él mismo vuela con su maravillosa pompa hacia fuera, en el espacio, como si por unos segundos su destino dependiera del de esa conformación nerviosa. Cuando, tras un vuelo trémulo y dilatado, la burbuja estalla por fin, el artista de pompas jabonosas del balcón emite un sonido que tanto es un lamento como un grito de alegría. Durante el lapso de vida de la burbuja su creador estuvo fuera de sí, como si la consistencia de la pompa hubiera dependido de que permaneciera envuelta en una atención que volara afuera con ella. Cualquier falta de acompañamiento, cualquier descuido en compartir la esperanza y agitación hubiera condenado a ese objeto tornasolado a malograrse prematuramente. Pero, aunque arrojado por el cobijo entusiasta de su creador pudo planear por el espacio un momento milagroso, al final tuvo que disiparse en nada. En el lugar en que estalló la pompa quedó sola y estancada por un instante el alma del soplador, salida del cuerpo, como si hubiera emprendido una expedición y hubiera perdido a mitad de camino al compañero. Pero la melancolía dura sólo un segundo, después vuelve la alegría del juego con su cruel sucesión de siempre. ¿Qué son las esperanzas frustradas sino ocasiones para nuevos intentos? El juego prosigue incansable, vuelven a flotar las pompas desde lo alto y de nuevo se cunda el soplador sus obras de arte con atenta alegría durante su

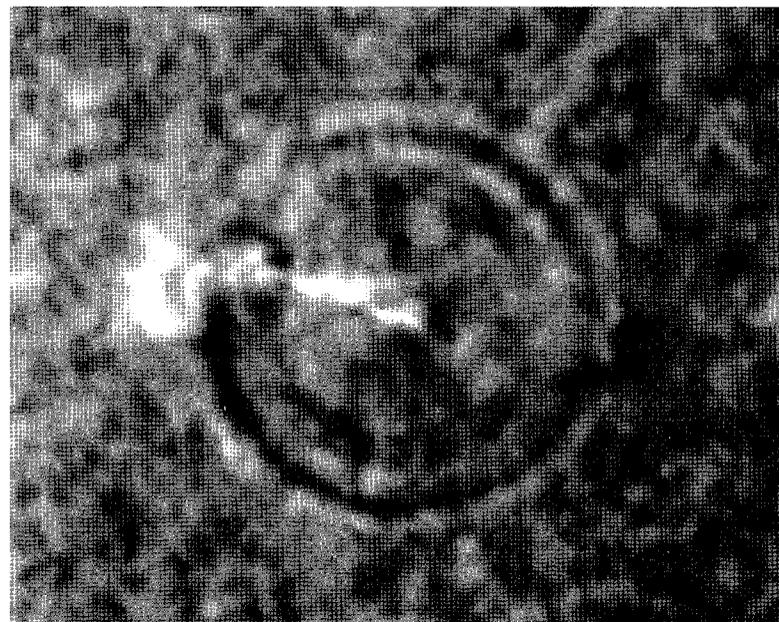
vuelo por el delicado espacio. En el punto *culmen* del evento, cuando el soplador está embebido en sus globos como en un prodigio llevado a cabo por él mismo, no amenaza a las borboteantes y huidizas pompas de jabón ningún peligro de sucumbir prematuramente por falta de acompañamiento extasiado. La atención del pequeño mago vuela siguiendo su huella en la amplitud del espacio y refuerza con su presencia admirada las finas paredes de esos cuerpos exhalitados. Entre la pompa de jabón y su insuflador reina una solidaridad tal que excluye al resto del mundo. Y según se alejan esas conformaciones tornasoladas, el pequeño artista va liberándose una vez y otra de su cuerpo en el balcón para estar completamente al lado de los objetos a los que ha dado existencia. Es como si en el éxtasis de la atención la conciencia infantil hubiera salido de su fuente corporal. Si el aire espirado se pierde normalmente sin dejar rastro, adquiere en este caso una sobrevida momentánea en el hálito encerrado en las pompas. Mientras las burbujas se mueven en el espacio su creador está verdaderamente fuera de sí: junto a ellas y en ellas. Su exhálito se ha desprendido de él en las pompas y la brisa lo mantiene y transporta; a la vez, el niño está extasiado de sí mismo perdiéndose en ese vuelo compartido, ya sin aliento, de su atención a través del espacio animado. Así, la pompa de jabón se convierte para su creador en *medium* de una sorprendente expansión anímica. Juntos existen la burbuja y su exhalador en un campo desplegado por la simpatía de la atención. El niño que sigue su pompa de jabón en el espacio abierto no es un sujeto cartesiano que permanezca en su punto sin dimensión de pensamiento mientras observa un objeto con dimensión en su camino a través del espacio. Admirado, en solidaridad con sus pompas tornasoladas, experimentando, el jugador se lanza al espacio abierto y transforma en una esfera animada la zona que hay entre ojo y objeto. Todo él ojo y atención, el rostro del niño se abre al espacio enfrente. Así, imperceptiblemente, mientras está ocupado en su feliz pasatiempo, surge en el jugador una evidencia que perderá más tarde bajo el influjo de los esfuerzos escolares: que, a su manera, el espíritu mismo está en el espacio. ¿O habría que decir mejor que lo que en otro tiempo se llamó espíritu significaba desde un principio comunida-

des espaciales aladas? A quien comienza una vez haciendo concesiones a tales sospechas le llega a resultar natural seguir preguntando en la dirección trazada: si el niño insufla su aliento en las pompas de jabón y permanece fiel a ellas siguiéndolas con su mirada extática, ¿quién ha colocado antes su aliento en ese niño que juega? ¿Quién mantiene la fidelidad a esa joven vida en su éxodo del cuarto infantil? ¿En qué atenciones, en qué espacios de inhalación permanecen cobijados los niños cuando su vida avanza, lograda, por rutas ascendentes? ¿Quién acompaña a los jóvenes en su camino hacia fuera, hacia las cosas y su compendio, el mundo fraccionado? ¿Hay siempre alguien cuyo éxtasis sean los niños flotando en el espacio de posibilidad? ¿Y qué sucede con aquellos que no son aliento de nadie? ¿Permanece contenida en un hálito acompañante toda vida cuando surge y se independiza? ¿Es legítima la idea de que todo lo que está ahí y se convierte en tema es preocupación de alguien? De hecho es conocida la necesidad –Schopenhauer la llamó metafísica– de que todo lo que pertenece al mundo o al ente en su totalidad haya de estar contenido en un hálito como en una especie de sentido indeleble. ¿Puede satisfacerse esa necesidad? ¿Puede justificarse? ¿Quién fue el primero en formular la idea de que el mundo en general no es más que la pompa de jabón de un aliento envolvente? ¿De quién sería ser-fuera-de-sí todo lo que es el caso?*

El pensamiento de la edad moderna, que se presentó durante tanto tiempo bajo el ingenuo nombre de Ilustración y bajo el todavía más ingenuo lema programático «Progreso», se distingue por una movilidad esencial: siempre que sigue su típico «Adelante» pone en marcha una irrupción del intelecto desde las cavernas de la ilusión humana a lo exterior no-humano. No en vano el giro de la cosmología, llamado copernicano, está al comienzo de la historia moderna del conocimiento y del desengaño. Ese giro significó para los seres humanos del Primer Mundo la pérdida del centro cosmológico y dio lugar, en consecuencia, a una época de progresivas descentralizaciones. Desde entonces se acabaron para los habitantes de la tierra, los antiguos mortales, todas las ilusiones sobre su situación en el regazo del cosmos, por más que tales ideas parezcan estar aferra-

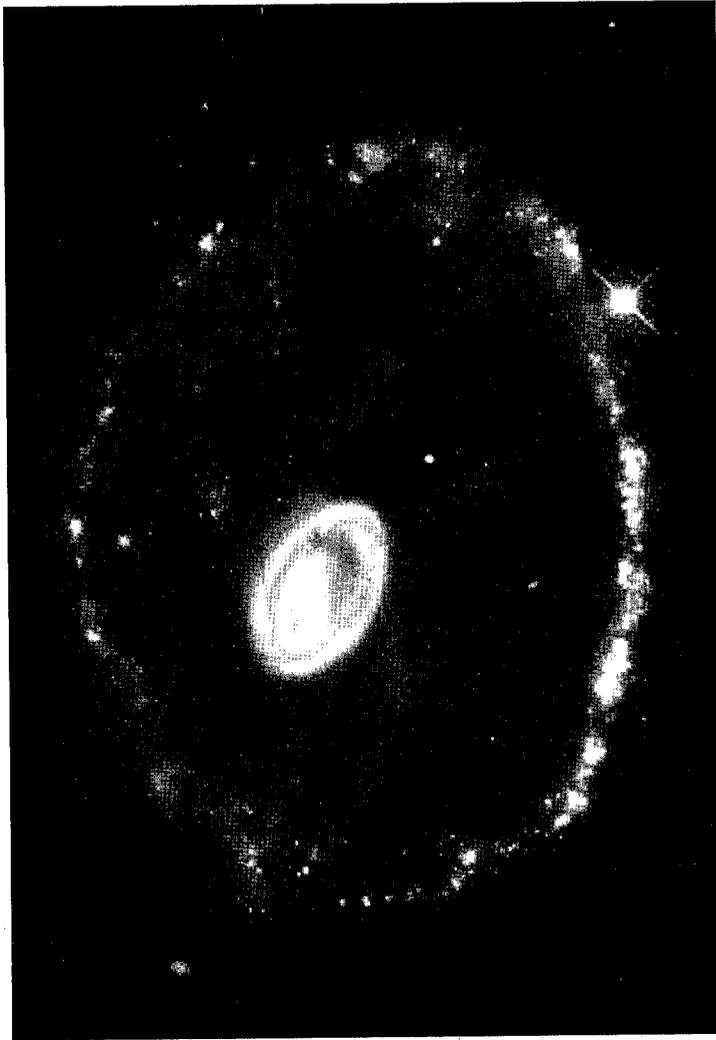
* Tractatus: "el mundo es todo lo que es el caso".
El LENG

das a nosotros como engaños innatos. Con la tesis heliocéntrica de Copérnico comienza una serie de instancias investigadoras dirigidas al exterior, vacío de seres humanos, a las galaxias, inhumanamente lejanas, y a los más espectrales componentes de la materia. Pronto se percibió el nuevo aliento frío de fuera, e incluso algunos de los pioneros del saber revolucionariamente transformado acerca de la situación de la tierra en el universo no callaron su desazón ante la infinitud propuesta; así, el mismo Kepler protesta contra la doctrina de Bruno del universo infinito diciendo que «precisamente esa idea no sé qué secretos y ocultos sobresaltos trae consigo; en realidad, se vaga sin rumbo por esa inmensidad a la que se le niegan límites y punto medio y, por tanto, cualquier lugar fijo»¹. A las evasiones hacia lo más exterior se siguen invasiones de frío en la esfera interior humana provenientes de los helados mundos cósmicos y técnicos. Desde el inicio de la edad moderna el mundo humano tiene que aprender en cada siglo, en cada decenio, en cada año, cada día a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior que no concierne al ser humano. Comenzando en las capas sociales ilustradas y siguiendo, progresivamente, en las masas informadas del Primer Mundo, desde el siglo XVII se expande la nueva y relevante sensación psico-cosmológica de que los seres humanos no han sido el punto de mira de la evolución, esa diosa indiferente del devenir. Cualquier mirada a la fábrica terrestre y a los espacios extraterrestres basta para acrecentar la evidencia de que el ser humano es sobrepasado por todos los lados por exterioridades monstruosas que exhalan hacia él frío estelar y complejidad extrahumana. La vieja naturaleza del *Homo sapiens* no está preparada para esas provocaciones del exterior. A fuerza de investigación y toma de conciencia, el ser humano se ha convertido en el idiota del cosmos; se ha condenado él mismo al exilio y se ha expatriado en lo insentido, en lo que no le concierne, en lo que le ahuyenta de sí, perdiendo su memorial 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. Tomar parte en la Modernidad significa poner en riesgo sistemas de inmunidad desarrollados evolutivamente. Desde que en los años se-



Círculo sin constructor I, vibración solar:
las ondas expansivas alcanzan una magnitud diez veces superior a la del diámetro terrestre; tomada por la sonda Soho.

tenta del siglo XVI el físico y cosmógrafo inglés Thomas Digges aportó la prueba de que la doctrina bimilenaria de las cubiertas celestes era tan inconsistente físicamente como superflua desde el punto de vista de la economía del pensar, los ciudadanos de la época moderna hubieron de acomodarse a una nueva situación en la que, con la ilusión de la posición central de su patria en el universo, desapareció también la imagen consoladora de que la tierra estaba envuelta por bóvedas esféricas a modo de cálidos abrigos celestes. Desde entonces, los seres humanos de la época moderna tuvieron que aprender a arreglárselas para existir como una pepita sin cáscara. La piadosa y despierta manifestación de Pascal: «El silencio eterno de los espacios infinitos me produce espanto», expresa la confesión íntima



Círculo sin constructor II, la galaxia Rueda de Carro, en la constelación Escultor, tomada por el telescopio espacial Hubble.

de toda la época². Desde que los tiempos se hicieron nuevos de verdad, ser-en-el-mundo significa tener que aferrarse a la corteza terrestre y rogar a la fuerza de gravitación que no te abandone, olvidando cualquier idea de regazo y cobijo. No puede ser mera casualidad: desde los años noventa del siglo XV los europeos que saben de qué van las cosas construyen y contemplan, como adeptos de un culto indefinido, imágenes y globos terráqueos como si por medio de la vista de esos fetiches quisieran consolarse de que ya para siempre sólo podrán existir sobre un globo, nunca más dentro de uno. Mostraremos que todo lo que hoy se llama globalización proviene del juego con ese globo excéntrico. Friedrich Nietzsche, el formulador magistral de aquellas verdades con las que no se puede convivir pero cuya ignorancia sería contraria a la honradez intelectual, articuló definitivamente aquello en lo que, a fuerza de lucidez, ha llegado a convertirse el mundo en su totalidad para los empresarios modernos: «Un portón a mil desiertos, vacíos y fríos». Vivir en la época moderna significa pagar el precio por la falta de cascarones. El ser humano descascarado desarrolla su psicosis epocal respondiendo al enfriamiento exterior con técnicas de calentamiento y políticas de climatización; o con técnicas de climatización y políticas de calentamiento. Pero una vez que han reventado las burbujas tornasoladas de Dios, los cascarones cósmicos, ¿quién va a ser capaz todavía de crear envolturas protésicas en torno a los que han quedado a la intemperie?

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la Ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. Ése es el horizonte último del titanismo técnico euroamericano. La era moderna aparece a esta luz como la época de un juramento hecho por una desesperanza agresiva; a saber: que, ante la perspectiva de un cielo abierto, frío y mudo, había que conseguir la edificación de la gran casa de la especie y una política global de calentamiento. Son sobre todo las naciones emprendedoras del Primer Mundo las que han traducido en un constructivismo

agresivo la intranquilidad psicocosmológica advenida. Se blindan contra los horrores de un espacio sin límite, ampliado hasta el infinito, mediante la construcción, pragmática y utópica al mismo tiempo, de un invernadero universal que les garantice un habitáculo para la nueva forma moderna de vida al descubierto. De ahí que, en definitiva, mientras más avanza el proceso de globalización, la mirada del ser humano al cielo, tanto de día como de noche, se vaya haciendo cada vez más indiferente y distraída; sí, interesarse con pathos existencial por cuestiones cosmológicas se ha convertido casi en un síntoma de ingenuidad. Por contra, lo propio del espíritu desarrollado es la certeza de que ya no hay nada más que buscar en el llamado cielo. Pues no es hoy la cosmología la que dice a los seres humanos dónde están, sino la teoría general de los sistemas de inmunidad. La peculiaridad de la época moderna consiste en que después del giro copernicano dado al mundo, de pronto el sistema de inmunidad Cielo ya no podía emplearse para nada³. La Modernidad se caracteriza porque produce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas. La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible. Ahora, redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparzones 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. Puesto que lo omniabarcante y omnicomprendivo de antes, la bóveda *continens* celeste, se ha perdido irremisiblemente, lo ya no abarcado, ya no comprendido, el viejo *conten-tum*, tiene que procurarse ello mismo su bienestar en continentes artificiales bajo cúpulas y cielos artificiales⁴. Pero quien ayuda a construir el invernadero global de la civilización cae en paradojas termopolíticas: para que su construcción se lleve a cabo —y esta fantasía espacial está en la base del proyecto de globalización—, ingentes cantidades de población, tanto en el centro como en la periferia, tienen que ser evacuadas de sus viejos cobijos de ilusión regional

bien temperada y expuestas a las heladas de la libertad. El constructivismo total exige un precio inexorable. Para conseguir suelo libre para la esfera artificial de recambio, en todas las viejas naciones se dinamitan los restos de creencia en el mundo interior y las ficciones de seguridad, en nombre de una ilustración radical del mercado que promete mejor vida, pero que lo que consigue, para empezar, es reducir drásticamente los estándares de inmunidad de los proletarios y de los pueblos periféricos. De pronto, masas desespiritualizadas se encuentran a la intemperie sin que jamás se les haya aclarado correctamente el sentido de su destierro. Decepcionadas, resfriadas y huérfanas se cobijan en sucedáneos de antiguas imágenes de mundo mientras éstas parezcan conservar todavía un hálito de la calidez de las viejas ilusiones humanas de circundación.

¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos cuando desenganchamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos constantemente al vacío? ¿Y de espaldas, de lado, hacia delante, hacia todas partes? ¿Hay todavía un arriba y abajo? ¿No andamos errantes como vagando a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío?

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125

En estas preguntas aparece el vacío que, en su agitada histeria, pasan por alto los discursos actuales acerca de la globalización. En tiempos descascarados, sin orientación en el espacio, superados por el propio progreso, los modernos tuvieron que convertirse masivamente en seres humanos enloquecidos. La civilización técnica, y en especial sus aceleraciones durante el siglo XX, puede verse como el intento de ahogar en confort al testigo fundamental de Nietzsche, aquel trágico Diógenes. Poniendo a disposición de los individuos alimentos técnicos de una perfección inusitada, el mundo moderno quiere quitarles de la boca inquietas indagaciones acerca del lugar en el que viven o desde el que se precipitan constantemente al vacío. Con todo, fue precisamente a la Modernidad existencialista a la que se le revelaron los motivos por los cuales para los seres humanos es menos importante saber quiénes son que saber dónde están.

Mientras la banalidad sella la inteligencia, los hombres no se interesan por su lugar, que parece algo dado; fijan su pensamiento en los fuegos fatuos que les rondan la cabeza en forma de nombres, identidades y negocios. Lo que algunos filósofos contemporáneos han denominado olvido del Ser se manifiesta sobre todo como una actitud de pertinaz ignorancia frente al inhóspito lugar del existir. El plan popular de olvidarse de sí mismo y del Ser se lleva a cabo por medio de un petulante no darse cuenta de la situación ontológica. Esta petulancia mueve hoy todas las formas de proceso acelerado de vida, de desinterés civil y de erotismo anorgánico. A sus agentes los lleva a aferrarse a unidades de cálculo para males menores; los ambiciosos de los últimos tiempos ya no preguntan dónde están con tal de que se les permita siquiera ser alguien. Cuando nosotros, por el contrario, intentamos plantear aquí de nuevo y de modo radical la pregunta sobre el dónde, lo que pretendemos es devolver al pensamiento contemporáneo su sentido para la localización absoluta y, con ésta, el sentido para el fundamento de la distinción entre lo grande y lo pequeño.

A la pregunta de inspiración gnóstica *¿dónde estamos cuando estamos en el mundo?* es posible darle una respuesta actual competente. Estamos en un exterior que sustenta mundos interiores. Con la tesis de la prioridad del exterior ante los ojos ya no hace falta proseguir con las ingenuas indagaciones acerca del posicionamiento del hombre en el cosmos. Es demasiado tarde para volvernos a soñar en un lugar bajo caparazones celestes, en cuyo interior fueran permitidos sentimientos de orden hogareño. Para los iniciados ha desaparecido el sentimiento de seguridad dentro del círculo máximo y, con él, el viejo cosmos mismo, acogedor e inmunizante. Quien quisiera todavía dirigir su vista afuera y hacia arriba se internaría en un ámbito deshabitado y alejado de la tierra para el que no hay contornos relevantes. También en lo más pequeño de la materia se han descubierto complejidades en las que somos nosotros los excluidos, los alejados. Por eso tiene hoy más sentido que nunca la indagación de nuestro «dónde», puesto que se dirige al lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir como quienes real-

mente son. Ese lugar recibe aquí el nombre de *esfera*, en recuerdo de una antigua y venerable tradición. 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 seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres estáticos en los que opera el exterior.

Esfera.

Porque no son los vasos llenos de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos en nosotros.

San Agustín, *Confesiones* I, capítulo 3

Entre las expresiones valiosas, hoy anticuadas, con las que en su momento la metafísica construyó sutiles puentes entre el cielo y la tierra, hay una que aún sigue acudiendo en ayuda de algunos contemporáneos —y no sólo artistas y sus imitadores— cuando se encuentran en la embarazosa situación de dotar de un nombre respetable a la fuente de sus ideas y ocurrencias: *inspiración*. Aunque la palabra parezca de anticuario y antes ocasione al que la usa una sonrisa que un elogio, no ha perdido por completo su lustre simbólico. Hasta cierto punto sigue siendo apropiada para señalar el confuso origen heterogéneo y dispar de ideas y obras no atribuibles a la mera aplicación de normas ni a la repetición técnica de modelos conocidos de búsqueda y hallazgo. Quien apela a la inspiración admite que las ideas súbitas son sucesos no-triviales cuya ocurrencia no es posible forzar nunca. Su *medium* no es su dueño, su receptor no es su productor. Ya sea el genio quien realiza la sugerencia o el azar quien hace que los dados caigan como caen, ya se trate de una ruptura en el constructo conceptual acostumbrado por la que acceda a conceptos lo hasta ahora no pensado o sea un productivo error el que ocasione lo nuevo: cualesquiera que sean las instancias tomadas

Lo mismo puede decirse de la creación de un estilo

en consideración como remitentes de la idea súbita, el destinatario siempre sabe que él o ella, independientemente de cualquier esfuerzo propio, de alguna manera ha albergado en su pensar a visitantes provenientes de otra parte. Inspiración, inhalación, insinuación, incursión vertical de una idea, apertura o asomo de lo nuevo: ese concepto designaba en otro tiempo, cuando aún se lo podía utilizar sin ironía, el hecho de que una fuerza informadora de naturaleza superior convirtiera una conciencia humana en su tubo o caja de resonancia. El cielo, dirían los metafísicos, sale a escena como informador de la tierra y le ofrece signos; algo extraño entra en lo propio por la puerta y se hace oír. Y aunque lo extraño hoy ya no lleve grandes nombres metafísicos —Apolo, Yahvé, Gabriel, Krishna, Xango—, el fenómeno de la ocurrencia repentina no ha desaparecido por completo de los círculos ilustrados. Incluso en nuestra era posmetafísica, o metafísica también pero de otro modo, quien experimenta tales ocurrencias puede comprenderse como anfitrión y matriz de lo no-propio. Sólo aludiendo a semejantes visitas de lo extraño es aún posible en nuestro tiempo articular un concepto consistente de lo que pueda significar subjetividad. Hoy esos visitantes súbitos se han vuelto anónimos, sin duda. Aunque uno se extrañe a menudo, siguiendo el chiste, de a qué clase de seres humanos vienen las ideas, de su misma llegada repentina no necesita dudar quien conoce el proceso. Allí donde aparecen se toma buena nota de su presencia sin preocuparse más de cerca por su origen. Lo que entra en la imaginación no puede venir de otro sitio más que de algún lugar por ahí, de fuera, de un descampado que no tiene por qué ser precisamente un más allá. Ya no se quiere que las ocurrencias provengan de embarazosos cielos, han de proceder de la tierra de nadie de los pensamientos rigurosos sin dueño. La falta de remitente garantiza el uso libre de su regalo. La ocurrencia que te entrega algo se queda como un discreto visitante a la puerta. No hace de sí misma religión alguna, por cuanto ésta siempre va ligada al culto de un nombre de fundador. Su carácter anónimo, que con razón muchos consideran beneficioso, crea una de las condiciones básicas para que hoy por fin podamos formular en conceptos generales la pregunta por la esencia de eso que llamamos medios. Pues

¿qué otra cosa es la teoría de los medios, ejercida *lege artis*, sino el trabajo conceptual subsiguiente a una visita periódica, bien sea discreta o indiscreta? Mensajes, remitentes, canales, lenguas: son los conceptos básicos, malentendidos casi siempre, de una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo en algo. En adelante vamos a mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las esferas convergen; ésta es una tesis para cuya demostración tres volúmenes no pueden significar demasiado. En las esferas, inspiraciones repartidas pasan a ser el fundamento de la asociación de seres humanos en comunas y pueblos. En ellas se forma en primer lugar esa fuerte relación entre los seres humanos y sus motivos de animación* —y «animaciones» son visitas que se quedan—, que sienta las bases de la solidaridad.

IV

La escena originaria de lo que en la tradición judeocristiana merece ser llamado inspiración es la de la creación del hombre; un acontecimiento que en el relato del Génesis se nos presenta bajo dos versiones (una, como último acto de la obra de seis días, en la que por cierto se omite la escena del insuflado o inspiración de aire, y otra, como primer acto de todo el resto de la creación, pero esta vez subrayando expresamente la creación por el exhalito divino), y con la distinción característica entre un primer proceso de modelado del barro y un segundo de soplado. Aquí el lector del Génesis se encuentra con el inspirador, el soberano de la creación, como una figura de perfil ontológico claramente definido: Él es el primer fabricante todopoderoso. El inspirado, por su parte, sale al escenario de la existencia como el Primer Hombre, el prototipo de un género susceptible de recibir inspiraciones. El relato bíblico de la primera exhalación reproduce la visita originaria del espíritu a un medio que le da acogida.

Quando Dios, el Señor, hizo la tierra y el cielo, no había todavía en la

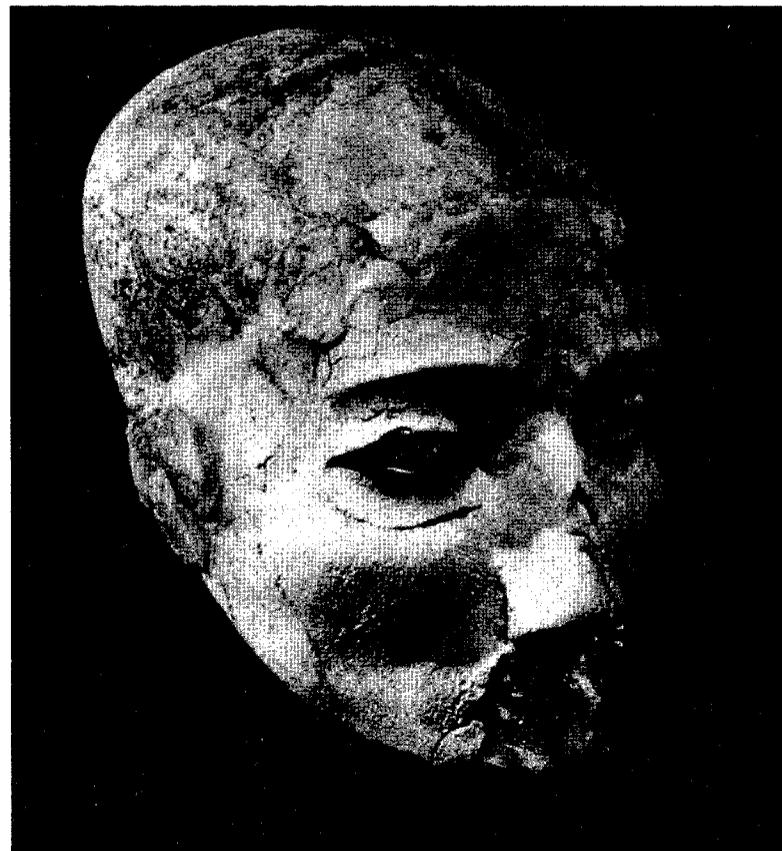
* *Beseelung* = animación; de *Seele* = *anima* = soplo, alma. Acción o efecto de animar, en el sentido de vivificar el alma al cuerpo, dotar de alma, dar aliento, vida, inspirar. (N. del T.)

tierra arbusto alguno del campo ni había brotado ninguna hierba, porque Dios, el Señor, no había hecho todavía llover sobre la tierra, ni existía hombre que cultivase el suelo y sacase de la tierra el agua con que regar la superficie del suelo. Entonces Dios, el Señor, formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en sus narices un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente.

Génesis 2, 4-7

¿Sería posible hablar sobre esta exhalación en un lenguaje no formado aún por rutinas de teólogos ni por sumisiones de creyentes al sentido supuesto y prescrito? Si estas líneas mil veces repetidas, interpretadas, traducidas y explotadas se toman en serio como la descripción de un procedimiento de producción, antes que nada anuncian en su sucesión explícita una manera procesual de entender las cosas: el hombre es un artefacto que sólo se pudo crear de dos veces. En una primera manipulación, según leemos, el creador forma a Adán, un engendro arcilloso sacado de la tierra de labor, *adamá*, y lo modela hasta hacer de él un artefacto singular que, como cualquier otro artefacto, debe su existencia a la combinación de pericia y materia prima. Manufactura y tierra son necesarias en igual proporción para disponer la imagen del hombre en forma de la primera estatua. En su primera manipulación, el creador, pues, no es más que un ceramista que gusta de formar a partir de un material apropiado una figura que se parezca a él, el maestro creador. Si alguien quiere presentar a los seres humanos como máquinas primitivas, aquí tiene una buena muestra de cómo producir estatuas, muñecos humanos, *golems*, robots, androides y cosas por el estilo siguiendo las normas del arte. El Dios de la primera fase de la creación del hombre encarna a un representante de la más antigua cultura de la técnica, cuyo punto fuerte está en las habilidades del ceramista. Los alfareros fueron los primeros que descubrieron que la tierra es algo más que simple tierra laborable. El ceramista como originario creador de una obra o demiurgo dispone de la experiencia de que la tierra que da frutos puede ser también materia prima para nuevas conformaciones, en especial para la producción de recipientes básicos de arcilla, a los que luego, en talleres y hornos, se concede forma, es decir, pureza de

Forma: pureza
de contornos unida
a estabilidad

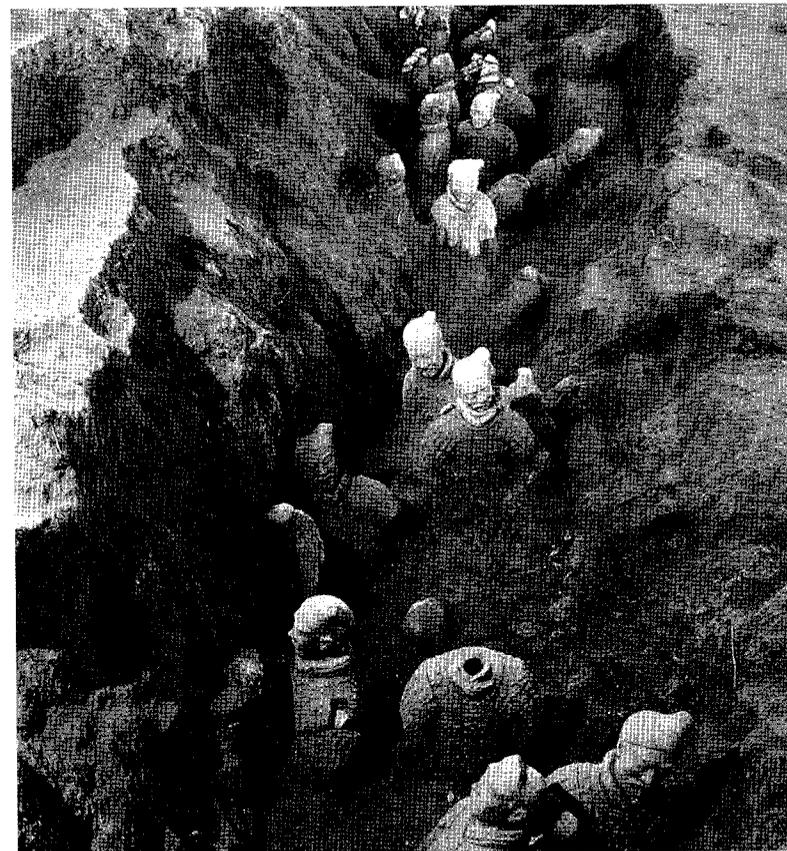


Reconstrucción neolítica de una cabeza mediante apósitos de yeso coloreado que han dado al cráneo la forma de las capas de tejidos antes existentes.

contornos unida a estabilidad. Si a la hora de fabricar al ser humano el Señor del Génesis actúa primero de alfarero, es porque como más plausible resulta la creación del hombre es comenzando por la elaboración de un recipiente. Ser capaz de hacer figuras androides siguiendo las rutinas ceramistas: esto es lo que marca el nivel del arte en los tiempos del Génesis bíblico. Así, confeccionar con barro el

cuerpo de Adán no significa nada extraordinario. En principio, el Señor forma nada más la escultura hueca de un cuerpo a la que espera una utilización significativa posterior. Sólo con ésta entra en juego lo extraordinario, pues si en el modelado original se dota a ese cuerpo arcilloso de un espacio hueco, es únicamente porque en lo sucesivo ha de servir de cántaro de la vida. Desde el primer momento se le conforma como una figura compacta a medias, ya que está pensada para un relleno especial. La metafísica comienza como metacerámica. Pues lo que se envase en este recipiente singular no habrá de ser un mero contenido físico. Ciertamente es que los jarrones-androides pueden albergar líquidos en cantidad limitada, pero su oquedad es de naturaleza más sublime y no apropiada para llenarla de fluidos materiales. Al fabricar el recipiente adámico se le han incorporado espacios huecos que sólo en una segunda fase de la creación, por de pronto absolutamente misteriosa, habrán de despertar a su destino: «Sopló en sus narices un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente».

Con este acto de inspiración entra en acción la segunda fase de la construcción del hombre. Sin el complemento del hálito en el cuerpo de arcilla, Adán se hubiera quedado para siempre como un extraño artificio de barro; no sería más que una caprichosa instalación sobre la desprotegida tierra. Una estatua así quizá habría sido útil como aditivo fúnebre para la tumba de su constructor, algo similar a una de esas figuras de barro que en la antigua China se introducían en las tumbas de los príncipes; desde el punto de vista artesanal, este Adán podría haberse parecido, cuando menos en sus partes superiores, a sus probables modelos técnicos: las esculturas de cabezas de la antigua Palestina, que se fabricaban recubriendo calaveras con capas de yeso o de arcilla semejantes a los tejidos vivos⁵. Si se lee dejando de lado las convenciones teológicas, el relato del Génesis da a entender que a la semimanufactura adámica se le añade en un segundo turno de trabajo la plusvalía pneumática decisiva. El hombre —tal es *implicite* aquí la enseñanza— es un ser vascular que sólo mediante un añadido específico despierta a su destino de ser «imagen fiel». Para referirse a «ser vivo» el texto hebreo cita la expresión *nefesch*, que significa «lo que es animado por un



Figuras de arcilla de tamaño natural, extraídas del complejo sepulcral del primer emperador de China, Qin (259-210 a. C.).

aliento vivo»; esta expresión, según informaciones de los hebraístas, es sinónima en gran parte de *ruah*, aire movido, soplo, aliento de vida, espíritu, sentimiento y pasión, pensamiento. Así pues, planteada gradualmente como un proceso en dos fases, la antropopoesis se acrecienta pasando de ser creación de una vasija a ser creación de un ser inteligente; este clímax se ha buscado de antemano; el acto



del insuflado no consiste sólo en añadir un complemento ornamental a un cuerpo macizo autónomo. Por eso, ambas fases del procedimiento de la creación tienen, cada cual a su manera, un carácter resueltamente técnico, puesto que si, como pretende la narración del Génesis, ha de comprenderse a Adán desde todos los puntos de vista como la creación u obra de un autor —como *factum* o *ens creatum*, que dirían los Padres latinos—, entonces la facultad creadora divina tendrá también que abarcar expresamente la competencia para producir seres plenamente animados, ontológicamente completos, dotados de subjetividad, inteligentemente activos y, en función de todo lo anterior, semejantes a Dios.

Con ello, el relato del Génesis abre bruscamente el horizonte de la cuestión técnica con la mayor radicalidad posible: a partir de este momento, lo que la técnica sea sólo puede comprenderse midiendo la distancia entre lo que Dios *in illo tempore* consiguió y lo que los seres humanos consigan en su tiempo. Por lo que respecta al divino hacedor de los hombres, la primera parte del proceso de fabricación de la figura humana carece operativamente de misterio, como hemos visto, y los hombres han sabido repetirla con éxito bajo condiciones adecuadas. Que la fabricación de figuras humanas es algo posible de aprender hasta un determinado nivel de maestría es una convicción sobre la que se han sustentado, hasta hoy, todas las clases magistrales de copia del natural en las tradicionales academias de Bellas Artes; el maestro de obras de la primera fase de la creación no sería todavía más que un estudiante de arte que sobresaldría por sus aptitudes en una clase de desnudo; no haría más que aplicar unas artes aprendibles. Por el contrario, la segunda parte presupone una artimaña exclusivamente de posgraduado, que por el momento sólo al Dios del Génesis le ha salido bien: este complemento abre un foso entre la humano-técnica y la teo-técnica. Pues desde una perspectiva demiúrgica —y el relato de Adán es ante todo el mito de un grandioso artesano— el propio espíritu interior humano ha de considerarse como obra de un constructor; y de cómo despertar estatuas a una vida animada la capacidad humana de fabricación no ha sabido absolutamente nada hasta hace poco. El soplo era el modelo de una técnica divina que consigue cerrar con

una manipulación pneumática el vacío ontológico entre el ídolo de arcilla y el hombre con alma. Por consiguiente, Dios es el rótulo para un saber-hacer cuyo arte alcanza hasta la creación de seres vivos semejantes a sí mismo. Como creador de todas las cosas, el Dios del Génesis es señor tanto de lo desemejante como de lo semejante. Uno se convence sin esfuerzo del alcance de esta tesis cuando contempla las criaturas más simples y las superiores, y a la vista de su realidad efectiva piensa: ¡todas ellas, sin excepción, han de entenderse como productos de una potencia única, creadora, y que actúa continuamente como tal! Que los cristales, las amebas, los árboles, las libélulas sean semejantes a Dios es algo que niega la mayoría de los teólogos, sin embargo. Desde el punto de vista teológico, Naturaleza es el rótulo para la autorrealización de Dios en lo desemejante. Por lo que respecta, al contrario, a la realización en lo semejante, en el texto más eminente se dice con autoridad que Adán es semejante a su creador. Así pues: basta tomar noticia debidamente de la realidad concreta del engendro arcilloso animado para llegar casi inmediatamente a la pregunta: ¿quién pudo hacerlo?, ¿quién fue capaz de *hacer* al hombre? ¿De acuerdo con qué procedimiento se realizó el semejante, el subjetivo, el espiritual, el que mira y transforma el mundo como mundo? Como hemos dicho, mientras se trata del Adán cerámico sabemos suficientemente cómo aclarar el enigma de su existencia, precisamente porque son conocidas las reglas de manipulación del barro por las que se llega con seguridad a figuras androides. Para la manipulación posterior de la estatua hasta convertirla en un hombre vivo hay que poner en juego, sin embargo, un plus pneumático o noógeno, para cuya imitación faltan hasta ahora, al parecer, reglas de procedimiento. La inhalación de vida era un procedimiento técnicamente supertécnico, que durante el período entero del pensar metafísico-religioso hubo de ser considerado en exclusiva como patente de Dios. No obstante, los relatores del Génesis extienden su mano hacia ese plus, porque remiten el espíritu de Adán a la acción capaz de alguien que trabaja con las manos o con el aliento.

Desde entonces la teología altamente cultural es también la teología del máximo saber-hacer y la interpretación del todo del uni-

verso a la luz de un principio de fabricación. Dios es un éxtasis de la idea de competencia que abarca la producción del mundo y de las subjetividades informadas en él. Con el pensar teo-técnico se instaura la obsesión europea por el ser-capaz-de-hacer. Se podría uno abandonar a la siguiente sospecha: la historia misma, como proceso de la técnica, obedece a la regla: lo que era técnica secreta de Dios ha de convertirse en un proceder humano público. ¿Lo que llamamos historicidad quizá no sea otra cosa que la cantidad de tiempo necesaria para el intento de repetir humanamente la artimaña de Dios? Esto llevaría a la consecuencia: también la inhalación del aliento de vida ha de llegar a convertirse algún día en un procedimiento efectivo que se pueda traer del cielo a la tierra. Pero ¿podemos aventurarnos a imaginar una tecnología que haga asunto propio la acción pneumática de la creación? ¿Habría de convertirse también lo que se llamaba animación en algo que pueda producirse en serie según reglas técnicas de procedimiento formuladas con suficiente exactitud? ¿Podría imaginarse que las ciencias del aliento queden en el ámbito de lo posible y que las ciencias del espíritu ya se hayan puesto en camino de repetir el hálito divino a través de un mecanismo superior?⁶

Con estas preguntas traemos a una luz tardía un tema encubierto de la narración judía del Génesis: lo que está a debate es la oscuridad que Dios eligió para Adán. Lo que nos da que pensar es su naturaleza vascular, su constitución resonante, su privilegiada apropiación para ser canal para inhalaciones de un inspirador. Bajo una consideración convencional de las cosas también hoy podría volver a instalarse un prejuicio que se ha hecho fuerte históricamente: que entre creador y criatura ha de reinar un declive irrebasable —una diferencia ontológica—. ¿Cómo podría ser de otro modo sino que la criatura, aunque se trate del hombre en relación con el hacedor de hombres, esté a una distancia de su creador que raya en la nada? A esta luz, incluso el primer hombre creado aparece siempre preponderantemente como el objeto cerámico que fue conformado espontáneamente entre las manos de un artífice soberano, a partir de una nada arcillosa, para regresar algún día, tierra a tierra, a su fundamento de barro.

Sólo en una segunda mirada se impone una imagen menos señorial de la relación entre el sujeto creador y su obra insuflada. Tengamos claro desde ahora que entre el inspirador y el inspirado es imposible que pueda reinar un declive ontológico tan pronunciado como entre un señor animado y un utensilio inanimado. Cuando entra en vigor el pacto pneumático entre quien proporciona el aliento y quien lo recibe —cuando tiene lugar, pues, la alianza comunicativa o comunal—, se produce una intimidad bipolar a la que no se hace justicia explicándola como mera disponibilidad señorial de un sujeto sobre una masa-objeto manipulable. Por más que el inspirador y el inspirado se comporten temporalmente como primero y segundo, tan pronto como se produce la infusión del aliento vital en la forma androide entra en funcionamiento una relación recíproca, distendida sincrónicamente hacia allá y hacia acá, entre ambos polos de la inspiración. Parece que la parte esencial de la estratagema de Dios consiste en asimilar, durante la inhalación, inmediatamente otra en contra: se podría decir sin rodeos que el llamado ser originario creador no es preexistente a la obra pneumática, sino que se genera a sí mismo sincrónicamente como íntimo En-frente de su igual. Sí, quizá hablar de un creador originario es sólo una figura perifrástica convencional y confusa para el fenómeno de la resonancia ejercitándose originariamente. Una vez establecido, el canal de animación entre Adán y su Señor, lleno de efectos de doble eco sin fin, sólo puede entenderse como sistema de dos vías. El Señor de lo vivo no sería a la vez el Dios de las respuestas, tal como aparece en sus tempranas invocaciones, si provenientes de lo animado no volvieran torrencialmente y de inmediato hacia él confirmaciones de sus impulsos de aliento. El aliento es desde un principio conspirador, respirador, inspirador; tan pronto como hay aire, respira a dos. Dado que el dos está al comienzo sería contraproducente aventurarse a afirmar qué polo comenzó en el interior de la dualidad. Naturalmente, el mito, en este caso como en cualquiera, tiene obligación de decir cómo comenzó todo y qué fue lo primero. Pero si lo intenta en serio, ha de hablar de un originario Hacia-aquí y Hacia-allá, en el que no puede haber polo primero alguno. Ése es el sentido del discurso bíblico sobre la «imagen y se-

mejanza», la «imagen viva» de Dios. No es que signifique que el creador fuera un místico androide solitario y único al que en algún momento le vinieron ganas de calcar su apariencia –¿apariciencia de quién?– en cuerpos terrenos; esto sería tan absurdo como la idea de que Dios pudiera haber sentido nostalgia de la compañía de figuras de barro de forma semejante a la suya y de inferior condición. No es el muñeco humano vacío el referente de la creación de subjetividad y animación mutua. «A imagen y semejanza» es sólo una expresión –prisionera de la jerga gremial de los talleres de arte– para una relación de reciprocidad pneumática. El íntimo poder de comunión en una dualidad primaria es patente de Dios. No remite tanto a una semejanza visualmente experimentable entre modelo e imagen como al originario complemento de Dios mediante su Adán y de Adán mediante su Dios. La ciencia del aliento sólo puede ponerse en marcha como teoría de pares.

Con la expresión que acabamos de utilizar –complemento originario– hemos identificado una figura fundamental de las reflexiones en el campo esférico-morfológico que siguen. Esa expresión quiere decir que en el espacio espiritual –una vez consolidado el supuesto de que «espíritu» significa una espacialidad peculiar– el dato más simple es ya una magnitud al menos dúplice o bipolar. Los puntos aislados sólo son posibles en el espacio homogeneizado de la geometría y del tráfico; espíritu auténtico, por contra, es siempre ya espíritu en y frente a espíritu, alma auténtica es siempre ya alma en y frente a alma. Lo elemental, primigenio, simple aparece ya en nuestro caso como resonancia entre instancias polares; lo originario se manifiesta desde el inicio como dualidad correlativa. La venida del segundo al primero no es la de un apósito exterior y adicional, como sucede en la lógica clásica, en la que los atributos se asocian con la sustancia, por decirlo así, como zagueros y abastecedores de propiedades. Ciertamente, cuando se piensa en sustancias los atributos llegan después, como la negrura al caballo y la rojez a la rosa. En la íntima escisión de la subjetividad en un par, que habita un espacio anímico abierto para ambos, segundo y primero aparecen siempre y sólo juntos. Donde no sucede el segundo, tampoco estaba el primero. De ahí se sigue: quien dice Creador sin acentuar la coexis-

tencia previa de Adán con él, emprende el camino errado del origen monárquico; igual que todos los que pretenden hablar de seres humanos sin referirse a sus inspiradores e intensificadores o, lo que viene a ser lo mismo, a sus medios, se equivocan de tema por su modo de tratarlo. Un caballo platónico, una rosa celestial podrían seguir siendo lo que son, si fuera necesario, incluso sin negrura y rojez. Pero por lo que se refiere a Dios y a Adán –si la alianza de la inhalación entre ellos ha de ser lo que hemos de considerar según la literalidad y el sentido de la narración del Génesis–, forman desde el principio una unión diádica que sólo tiene consistencia como bipolaridad desplegada. El par primario flota en una atmosférica unicidad dual, o dúplice unicidad, referencia mutua y separación íntima, de la que ninguno de los socios originarios puede separarse sin abolir la relación total.

Si esa relación fuerte ha de aparecer asimétrica en la tradición teológica –caracterizada por un desplome del fiel de la balanza del poder hacia el lado de Dios– es sobre todo porque a Dios se le asigna siempre, además de su compromiso con Adán, su co-sujeto, la carga indivisible de las competencias cosmológicas a la vez. Dios aparece como el adulto por antonomasia, y el único, además, en el universo; Adán y sus semejantes, por el contrario, hasta cierto punto se quedan en niños definitivamente. Sólo desde ese trasfondo pudo decir san Agustín a su Dios: «Pero tú, Señor, sabes todo acerca del espíritu del hombre porque eres tú quien lo ha hecho»⁷. La suerte de ser entendido depende para los Padres de la Iglesia de la idea de que sólo quien te ha hecho puede también entenderte y volverte a hacer. Esto es lo que proporciona el impulso fundamental a las ciencias del espíritu y de la salvación del espíritu en tanto que con ello aparece la idea de que entender significa haber-hecho, y, lo que es más importante desde el punto de vista religioso, haber-sido-hecho significa poder-ser-entendido y reparado: una idea sobre la que descansa hasta hoy todo sacerdocio y psicoterapéutica. Esta interpretación demiúrgica de la condición humana de criatura tenía ante todo el sentido de urdir indisolublemente el pacto entre el Dios productor y el alma producida. El alma racional deteriorada habría de pensar continuamente en su creador o representante, el

terapeuta, porque sólo esa idea la salva del aislamiento ontológico y del errar en lo incomprensible, no hecho, casual, externo. Antes de la caída, valía para Adán, y sólo para él y sus semejantes, la prescripción de santa Teresa de Ávila: que el alma había de concebir todas las cosas como si no hubiera nada más en el mundo que Dios y sí misma —una idea que incluso Leibniz citó con aplauso⁸—, mientras que a Dios le gusta manifestarse no sólo en Adán y su especie, sino también en la casa entera de la creación. En esto el Dios bíblico se parece a un esposo que parte de la esperanza convencional de que su mujer ha de estar ahí sólo para él, mientras que él mismo, además de para ella, ha de mantenerse dispuesto para un mundo de negocios. Aunque también se asemeja a una madre que es suficientemente buena para proporcionar a su hijo el sentimiento de que siempre que sea necesario ella estará ahí a su entera disposición, mientras que en las pausas de los requerimientos que le presenta ese pequeño ser tiene que cuidar también de una casa y su hogar. Estas asimetrías imposibilitan en principio la igualdad de condición en la imagen y semejanza, pero eso no cambia nada en la incomparable singularidad del pacto pneumático. El insuflado es necesariamente un gemelo ontológico del insuflante. Entre ambos reina una íntima complicidad como sólo puede existir entre seres que se reparten mutuamente en el origen la placenta de la subjetividad. Adán y su Señor viven de la misma placenta conformadora del yo, se nutren del mismo material-yo-soy-el-que-soy, que se reparte sobre ambos como un sutil olor común procedente de la intimidad y de la voluntad sincrónica. La zarza del desierto no arde para sí sola, sino para sí misma y para Moisés, su agente y mandatario. Por eso éste, cuando la ve arder, no ha de contemplar admirado las llamas, sino formar una cadena de mensajeros: nosotros, este fuego y mi testimonio de él, pertenecemos uno a otro como el mensaje y su próximo receptor. Llama y habla son cómplices originarios. El misterio abierto del mundo histórico es que la fuerza de compenetración que experimentan ejemplarmente pares escogidos —y por qué no también zarzas ardientes y profetas inflamables— puede extenderse a comunas, a equipos, a proyectos de grupo, quizá incluso a pueblos enteros.

Denominamos a esa fuerza compenetradora con una palabra chirriante del siglo XIX: solidaridad. Lo que conlleva esa fuerza, conectar a seres humanos con semejantes suyos o con un Otro sobrehumano en vibraciones comunes, no se ha investigado con suficiente seriedad en la historia del pensamiento. Hasta ahora la solidaridad siempre se ha presupuesto y exigido; se la ha intentado educar, politizar y sabotear; se la ha encomiado, se ha lamentado su fragilidad; pero jamás se ha ahondado lo suficiente en su fundamento. Nosotros, al menos, ya entendemos en este punto que la solidaridad entre seres humanos, fuera de las relaciones primarias entre pares y hordas primitivas, ha de ser un fenómeno de transferencia. Pero ¿qué es lo que se transfiere en ella? La fuerte motivación de estar juntos espera aún una interpretación apropiada⁹.

Traduzcamos al lenguaje de este ensayo esas observaciones rap-sódicas sobre un motivo teológico de la vieja Europa y del Extremo Oriente: Si el Dios judío y el hombre prototípico se vuelven uno hacia otro, presentándose los respectivos lados de contacto de su ser, forman juntos una esfera común de espacio interior. Lo que aquí se llama esfera sería, por consiguiente, en una comprensión primera y provisional, un globo de dos mitades, polarizado y diferenciado desde el comienzo, ordenado interiormente sin embargo, subjetivo y capaz de sensibilidad: un espacio común de vivencia y de experiencia, dúplice y único a la vez. De acuerdo con la formación de esferas, lo que la tradición llama espíritu se extiende en origen espacialmente. Según su forma fundamental, la esfera aparece como una burbuja de gemelos, como un espacio elipsoide de espíritu y vivencia con dos habitantes al menos, polarmente dedicados y pertenecientes uno a otro. Vivir en esferas significa, por tanto, habitar en lo sutil común. El objetivo de este libro en tres volúmenes es probar que el ser-en-esferas constituye la relación fundamental para el ser humano, una relación, ciertamente, contra la que atenta desde el principio la negación del mundo interior y que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las provocaciones del Fuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras

*
Propósito de la teología

de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desgarrado, recompuesto. Son seres vivos que se esfuerzan por ser seres en suspenso, en equilibrio, si estar en suspenso o en equilibrio significa: depender de sentimientos divididos y supuestos comunes. Con ello, los seres humanos son básica y exclusivamente criaturas de su interior y productos de sus trabajos en la forma de inmanencia que les pertenece inseparablemente. Sólo crecen en el invernadero de su atmósfera autógena.

Lo que en el lenguaje de algunos filósofos modernos se llamó ser-en-el-mundo significa para la existencia humana, primero y sobre todo: ser-en-esferas. Si los seres humanos están *ahí*, están en principio en espacios que se han abierto para ellos porque ellos les han dado forma, contenido, extensión y duración relativa al habitarlos. Pero, dado que las esferas constituyen el producto originario de la convivencia humana —de lo que no ha tomado jamás noticia ninguna teoría del trabajo—, esos lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante; esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común. La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas¹⁰.

A las esferas les inquieta constantemente su inevitable inestabilidad: comparten con la suerte y el cristal los riesgos de todo lo que se hace pedazos fácilmente. No serían formas de la geometría vital si no pudieran implosionar, si no fueran susceptibles de ser destruidas por la presión exterior; y menos lo serían si no estuvieran en condiciones de agrandarse bajo la presión interior del crecimiento de los grupos hasta convertirse en estructuras más ricas. Allí donde sucede la implosión desaparece el espacio común como tal. Lo que



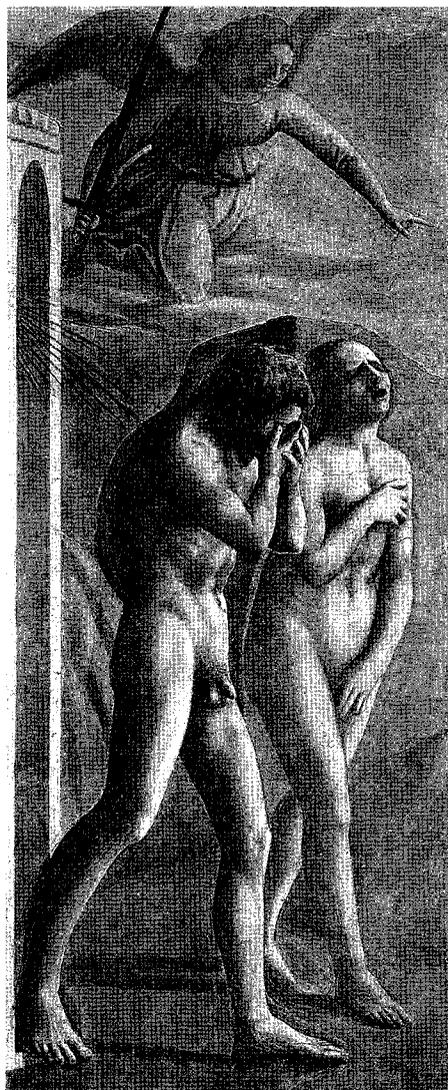
El Bosco, *El jardín de las delicias*, pareja en una burbuja, detalle.

Heidegger ha llamado ser-para-la-muerte no significa tanto la larga marcha del individuo hacia una última soledad, anticipada con determinación pánica, sino la circunstancia de que todos los individuos han de abandonar alguna vez el espacio en el que estuvieron aliados, en fuerte conexión con otros. Por eso la muerte importa en definitiva más a los supervivientes que a los difuntos¹¹. Así, la muerte humana tiene siempre dos caras: una, que abandona un cuerpo helado, y otra, que muestra restos de esferas: algunos de estos restos son asimilados en espacios superiores y vivificados de nuevo, mientras otros quedan abandonados como basura caída de antiguos espacios de animación. Lo que se llama fin del mundo significa estructuralmente muerte de esferas. Su caso más real a pequeña escala es la separación de los amantes, la vivienda vacía, la foto rota; en su forma general aparece como muerte de la cultura, como la ciudad quemada, el lenguaje desaparecido. La experiencia humana e histórica testifica siempre que las esferas pueden persistir más allá de la separación mortal y que lo perdido puede permanecer presente en los recuerdos como advertencia, como fantasma, como misión, como saber. Sólo porque esto es así no necesita convertirse cada separación de amantes en un fin del mundo, ni cada cambio lingüístico en un fin de la cultura¹².

Que el globo-burbuja, diferenciado en sí, de los que viven juntos en intimidad consiga aparecer al comienzo tan imperturbablemente cerrado y asegurado en sí mismo se aclara por la tendencia de los polos comunicantes a enajenarse en la dedicación a la otra mitad. Eso hace saber también el mito judío de la creación: con la transmisión de su aliento a Adán, el Dios del Génesis pone efectivamente su máximo posible en la relación pneumática; por su parte, Adán y su compañera se mantienen en su exclusiva camaradería con Dios tanto tiempo como consiguen que no se introduzca en ellos otra cosa que lo que originariamente les fue insuflado: el sentido para la magnificencia del En-frente originario. Yo soy tu más próximo y tu inspirador, tú no has de tener otros inspiradores sino yo: el primer mandamiento de la comunión diádica. En ella, en su interior, no reina en principio sino el júbilo doble, exhalado, que se recrea en forma de vaivén, del pacto contra la exterioridad. Adán y su Dios

forman un círculo oscilante de generosidad que se acrecienta y se festeja *in dulci iubilo* a sí misma. En tanto que Dios se comunica con Adán, desde éste le vuelve, unánime, el resplandor del reflejo de su propia esencia. Quizá sea correcto imaginarse la música de los ángeles y de las sirenas como el milagro sonoro de la serenidad de un dúplice unísono así.

Que esferas incólumes lleven en sí su propia destrucción es algo que enseña también la narración judía del Paraíso con rigurosa consecuencia. No hay nada que objetar a la perfección de la primera burbuja pneumática, hasta que un desajuste esférico provoca la catástrofe original. Adán, el desviado, sucumbe ante una segunda inspiración producida por voces accesorias que provienen de la serpiente y de la mujer; con ello descubre lo que los teólogos llamaron su libertad; ésta no significa otra cosa al comienzo que una cierta flexibilidad espontánea frente a la seducción por parte de un tercero. En adelante el fenómeno de la libertad se agranda hasta adquirir su enorme tamaño, poniendo en obra formas radicalizadas de voluntad propia, de deseo de otra cosa, de deseos múltiples y variados: todas las formas de declinación de la mala voluntad metafísica significada. Pero ya desde el primer antojo de libertad propia se le quitó al ser humano la capacidad de autoordenación en la dúplice unicidad de sonoridad pura, libre de voces accesorias, en el espacio propio de Dios. Lo que se llamó expulsión del Paraíso es un título mítico para la catástrofe esferológica primitiva, que en terminología psicológica se transcribiría aproximadamente como trauma general del destete. Sólo por un acontecimiento de ese tipo –privación del primer complementador– puede surgir lo que más tarde se llamará psique: la ilusión de un alma que habita un cuerpo individual anhelante como chispa privada o como principio puntual de vida, por así decirlo. El proceso mítico transcribe la corrupción inevitable de la dúplice unicidad originaria, creadora de espacio interior, por la aparición del tercero, del cuarto, del quinto, con los que se instala el exceso. En el mundo dúplice-único no habían aparecido ni el número ni la oposición, pues ya la mera conciencia de que hay algo distinto, numerable, tercero, hubiera corrompido la homeostasis originaria. La expulsión del Paraíso significa la caída desde la bie-



Masaccio, *Expulsión del Paraíso*, 1427, fresco, capilla Brancacci, Florencia, detalle.

naventurada incapacidad de enumerar. En la díada, los dos unificados poseen incluso la fuerza de negar al unísono su ser dúplice; en su clausura exhalada forman una alianza contra los números y los espacios intermedios. *Secundum, tertium, quartum, quintum... non datur*. Somos lo que somos, sin separación ni ensambladura: este espacio de dicha, esta vibración, esta cámara de ecos animada. Vivimos como trabados uno en otro, en el país Nosotros. Pero esa dicha sin medida y sin número, de ojos cerrados, no puede ser duradera nunca y en ningún lugar; en el tiempo posparadisiaco —y no se cuenta el tiempo siempre *after paradise lost?*— la sublime esfera dúplice-única está condenada a estallar.

Las modalidades del estallido las proporcionan las condiciones de las historias de las culturas. Entre los dos íntimos se introducen objetos de transición, temas nuevos, temas accesorios, multiplicidades, nuevos medios; el espacio antes íntimo, simbiótico, atravesado por un único impulso, se abre a la diversidad neutra, en la que la libertad sólo viene dada con el extrañamiento, la indiferencia y la pluralidad. Es deshecho por apremios no simbióticos: pues lo nuevo viene siempre al mundo como algo que trastorna simbiosis previas; como alarma y presión, ataca en el interior único. Entonces, el universo adulto aparece como compendio de trabajo, lucha, dispersión, coacción. Lo que era Dios se aísla convertido en un polo supermundano. Sobrevive como puede: como una lejana dirección errónea de búsqueda desesperanzada de salvación. Lo que era el interior simbióticamente hueco de Adán se abre a ocupantes más o menos sin espíritu, de nombre: preocupaciones o entretenimientos o discursos; éstos llenan lo que en el íntimo ser-ahí habría de quedar libre para el uno, el originario compañero de hábito. El adulto ha entendido que no tiene derecho alguno a la felicidad; ha escuchado, en todo caso, una llamada a recordar de la situación anterior. ¿Cómo seguir esa llamada? Lo máximo que una conciencia repleta de preocupaciones y violencia puede permitirse en cobijos simbólicos son fantasmas de una díada reconstruida, dirigidos hacia atrás pero que, sin embargo, también impulsan al futuro. Tales sueños pertenecen al material del que están hechas las religiones visionarias; también el rastro mágico de Platón, seguido por el espíritu

Europeo, sigue, a su vez, esas líneas de ensueño. En encierros sin número, esos fantasmas evocan, mitad pública, mitad ocultamente, imágenes fascinantes de un mundo redondo perfecto de inspiración intermitente, cobijante-cobijada. Aspirados o avivados por misteriosos recuerdos y regresiones, conservan imágenes soterradas de una comunidad de aliento protohistórica de alma doble en el sexto día de la creación.

Toda historia es la historia de las relaciones de animación, cuyo núcleo es, como permiten adivinar formulaciones que han aflorado previamente, el lazo de unión dúplice-único de comunidades radicales de inspiración. En principio, puede resultar todavía indiferente si en la imagen mítica de la creación se entiende ese lazo de unión como la alianza hecha a imagen y semejanza entre Jahvé y Adán o bajo el concepto psicoanalítico de la díada temprana madre-hijo o bajo las figuras poético-existenciales de los amantes inseparables, los gemelos, la gran pareja, los dos juramentados. En todos los modelos aparecen *liaisons* en las que las animaciones recíprocas se generan por resonancia radical; en cada una de ellas se muestra que a la subjetividad real pertenecen dos o más. Cuando tales dos se abren exclusivamente uno a otro en una repartición íntima del espacio, se forma en cada uno de ellos un modo vívido de espesor subjetivo, que no es en principio otra cosa que participación en resonancias esféricas.

De este enigma de la subjetividad como participación en un campo bipolar o multipolar¹³ han dado testimonios en tiempos pasados casi exclusivamente tradiciones religiosas interpretadas bajo consideraciones especiales; sólo con el comienzo de la época moderna se desprenden de esas vagas imágenes complejas aislados que se transforman en concepciones del mundo: sobre todo en discursos psicológicos, médicos y estéticos. Fenómenos de inspiración dúplice-única y comunitaria no se podían articular en los mundos premodernos de otro modo que en lenguajes religiosos: animistas-monovalentes y metafísicos-bivalentes. Por eso, para establecer una esferología general, en las reflexiones que siguen resultará imprescindible abrir también, en recorridos libres, para un discurso abier-

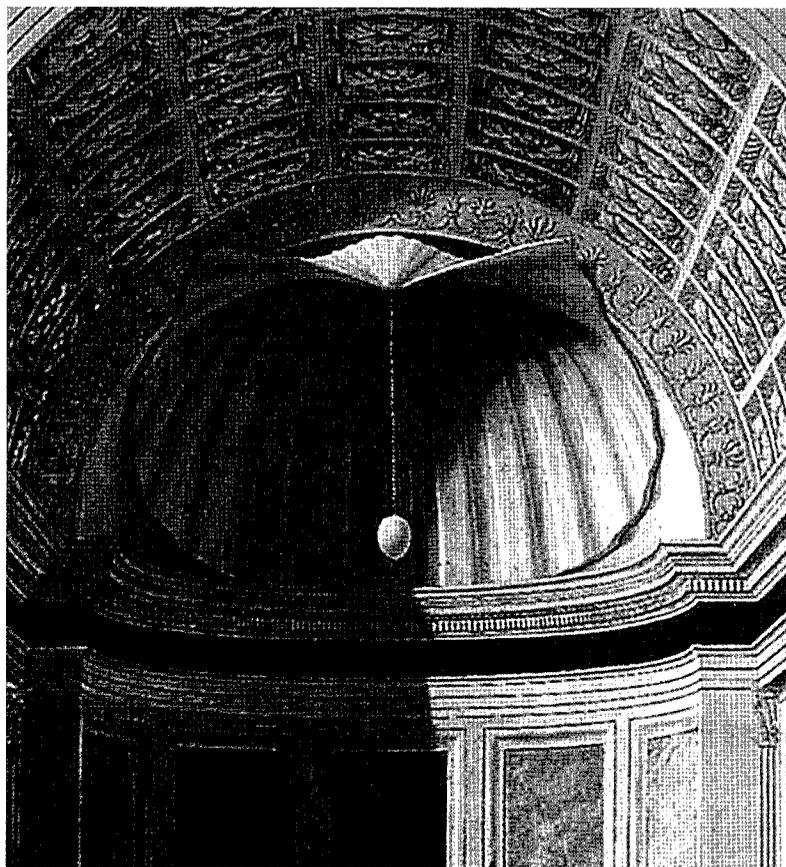
to de la intimidad, los campos religiosos de las culturas europeas y extraeuropeas. Con ello, esta antropología más allá del hombre se da a conocer, si no como esclava, sí como discípula de la teología. No sería ciertamente la primera discípula que superara a su maestra. La esferaología mundana es el intento de liberar la perla de su concha teológica.

El drama esferaológico del desarrollo —la apertura a la historia— comienza en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unicidad salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja sufren irremisiblemente una especie de *shock* de transcolonización, un desenraizamiento existencial: se separan de su condición infantil en tanto que cesan de vivir completamente a la sombra del otro identificado y comienzan a ser habitantes de una esfera psicosocial ampliada. En este momento nace para ellos el exterior: al salir a lo abierto los seres humanos descubren muchas cosas que en principio no parecen poder convertirse jamás en algo propio, interior, co-animado. Los seres humanos experimentan fascinados y tristes cómo entre cielo y tierra hay más cosas muertas y exteriores de las que puede soñar hacer suyas cualquier niño del mundo. Al despedirse los adolescentes del regazo materno les invaden magnitudes sin sujeto, externas, provocadoramente indomables. Pero no serían individuos humanos aptos para la vida si no trajeran consigo a ese nuevo mundo extraño una dote de recuerdos del campo simbiótico y de su fuerza circundante. Esa fuerza, transferida al espacio íntegro, es la que hace superar en definitiva el trauma del intruso, la ley del molesto tercero, cuarto, quinto puesto que ella integra al molesto como un nuevo hermano, sí, como si él fuera un elemento necesario del sistema propio.

Entran leopardos en el templo y beben de los vasos sagrados hasta vaciarlos; esto se repite incesantemente; como al final puede preverse, se convierte en parte de la ceremonia.

Franz Kafka¹⁴

La consolidación del espacio interior rompe una vez y otra la



Piero della Francesca, *La Madonna de Brera*, detalle.

punta destructiva de lo casual y de lo sinsentido. Con la aparición de lo externo, extraño, casual, dinamitador de esferas rivaliza desde el principio un proceso de consolidación del mundo que trabaja por avecindar en un interior ampliado cualquier afuera, por horrible e inconveniente que sea: todos los demonios de lo negativo y los monstruos de lo extraño. El contexto se va convirtiendo en texto, tan a menudo y tanto tiempo como haga falta trabajar para eliminar lo ex-

terno o para reducirlo a formatos tolerables. En este sentido, orden es sobre todo el efecto de una transferencia de interior a exterior. Lo que conocemos como imágenes metafísicas del mundo de la vieja Europa y de Asia son, de hecho, las recogidas ascéticas más vivaces de lo extraño, muerto, exterior en el círculo de los grandes mundos interiores animados de sentido, entretejidos de escritura. Cuyos poetas fueron hasta ayer los pensadores. Ellos enseñaron a los ciudadanos del ser la simbiosis con las estrellas y con las piedras; ellos interpretaron el afuera como educador. La gran síntesis de Hegel es el último monumento europeo de esa voluntad de recoger toda negatividad y exterioridad en el interior de una catedral redonda lógicamente ensamblada. Pero la filosofía no hubiera podido realizar sus elevadas construcciones sin el legado de sus soportes culturales; las síntesis lógicas presuponen situaciones políticas y militares que reclaman abovedamientos simbólicos; es su exótica misión consolidar mediante el saber metafísico el habitar en lo grande, el dominar sobre palacios y fronteras lejanas. Novalis revelará el secreto cuando interprete el pensamiento poético o creativo como un general volver a casa: «¿Adónde vamos? Siempre a casa». La casa paterna total tampoco tiene por qué haber perdido lo más extraño. En todas las sendas hacia la gran cultura, la expansión de esferas y la inclusión progresiva dictan la ley del desarrollo de la conciencia.

Crisis humana.
Crisis de cultura.

Lo que llamamos hacerse adulto son esas mudanzas, que exigen tanta fuerza, de las subjetividades pequeñas a formas de mundo más grandes; a menudo significa, a la vez, el cambio de tamaño de la conciencia tribal ampliada a proporciones imperiales sostenidas por la escritura. Para el niño que fuimos puede que, durante un tiempo, sea la gran familia todavía su espacio de relación ampliado; tan pronto como se traspasa el horizonte familiar, las formas sociales más desarrolladas hacen valer sus derechos a troquelar y animar al individuo. Por lo que se refiere a los tiempos prehistóricos, la forma social determinante aparece como horda, con la tendencia a la formación de tribus y comunidades de clan; en la época histórica aparece como pueblo, con la tendencia a la fundación de ciudades, naciones e imperios. En ambos regímenes, el prehistórico y el histórico, jamás tuvo el ser-ahí humano una relación de con-

formidad y adaptación a lo que moderna y demasiado llanamente se designa como medio o entorno; más bien, ese ser-ahí crea él mismo en torno a sí el espacio por el que y en el que existe. A cada forma social pertenece una casa del mundo propia, una campana de sentido a cuyo sonido los seres humanos, antes que nada, se reúnan, entiendan, defiendan, acrecienten, limiten. Las hordas, las tribus y los pueblos, tanto más los imperios, en cada uno de sus formatos, son magnitudes psico-sociosféricas que se acomodan, climatizan, recogen ellas mismas. A cada instante de su existencia están forzadas a colocar sobre sí, con sus medios típicos, cielos semióticos propios de los que les lleguen inspiraciones comunes caracterizadoras.

Si no consigue mantener en marcha su proceso de autoinspiración, ningún pueblo subsiste en su propio proceso generacional ni en la concurrencia con otros. Lo que aquí se designa como inspiración autógena significa, hablando con mayor frialdad, el *continuum* de las técnicas climáticas etnosféricas. Mediante etnotécnicas que se extienden sobre generaciones se pone de acuerdo unánimemente a diez mil, cien mil, quizá a millones de individuos respecto a espíritus superiores comunes y a ritmos, melodías, proyectos, rituales y olores propios; gracias a tales juegos formales, que producen una sensibilidad general muy oportuna, los muchos aunados encuentran siempre argumentos para su deber-estar-juntos incluso bajo condiciones adversas; cuando pierden la fuerza estos argumentos, los pueblos, desmoralizados, se disuelven en culturas más fuertes o degeneran en bandas alborotadoras y grupos residuales sin hijos¹⁵. La tarea de incluir tan fuera de sentido a grandes masas de seres humanos en gestos y vibraciones comunes, incluso en sistemas de delirio totalitarios, suena, a causa de sus exageradas pretensiones, como un desafío que nunca podría consumarse. Pero, precisamente, el superar tales dificultades estaba ya en la lógica de las formaciones de pueblos acontecidas realmente. En el mundo histórico lo más improbable desarrolla la inclinación a imponerse a lo más real. Vista desde las hordas primitivas, qué poco plausible, qué imposible resulta ya la mera existencia de una magnitud unificada en un pueblo-tipo, es decir, la síntesis cultural de mil o diez mil hordas; y sin

El reto epistemológico de un pueblo



embargo han sido los pueblos los que han hecho historia, los que han absorbido las hordas y las han reducido a meras familias o estirpes. Pensada desde el hormigueo de tribus y pueblos, es sobre todo la concepción de imperio la que nos aparece como algo imposible; y sin embargo fueron precisamente los imperios poliétnicos los que en los últimos cuatro milenios escandieron la marcha más caliente de la historia y tradujeron en realidad sus expectativas de orden. Quien estudia el decurso del pasado decenmilenio bajo el punto de vista de las creaciones de pueblos, de la evidencia del asunto ha de sacar la siguiente conclusión: donde hay pueblos no pueden estar muy lejos cielos de dioses conformadores de pueblo. Los dioses propios de un pueblo, como universales etnocéntricos, están para lo común por encima de los diversos segmentos, son lo increíble que ha exigido creencia, sin embargo, y con el mejor éxito histórico. Casi por todas partes la fuerza bruta tuvo un papel catalizador en los procesos etnopoiéticos. Pero sólo los juegos de lenguaje de los dioses se manifiestan como los garantes reales de los efectos de animación etnosféricos perdurables. Ellos garantizan, por decirlo así, las síntesis *a priori* del pueblo.

En el caso del judío Yahvé, el Dios espíritu que sopla sobre el desierto, se muestra de modo especialmente convincente cómo un *inspirator* supremo desempeñó su cargo etnopoiético en bien de su pueblo elegido. Él no sólo sigue siendo el Dios íntimo de Adán y Abraham y ofreciéndose a las almas humanas en las culturas monoteístas como eterno super-tú; él es ante todo el *integrator* trascendente, que unifica las doce tribus convirtiéndolas en el pueblo de Israel; es aquel que estabiliza a su pueblo no sólo como portador de la ley, sino también como unidad militar de *stress*¹⁶, y le posibilita la autoafirmación en los frentes eternamente cambiantes de innumerales desavenencias; él se compromete por el pueblo del modo más memorable en tanto le atrae hacia sí bajo la forma jurídico-pneumática de la alianza. Friedrich Heer hizo notar una vez que la pura existencia física del pueblo judío en la actualidad equivale a una especie de prueba de la existencia de Dios a partir de la historia; menos entusiásticamente cabría decir que la persistencia histórica del judaísmo durante los últimos tres milenios representa al

menos la demostración más palpable de la existencia de esferas a partir de la supervivencia¹⁷.

Desde el punto de vista esferológico los pueblos aparecen, ante todo, como comunidades de culto, de estímulo, de esfuerzo, de inspiración. Como receptáculos autógenos, viven y sobreviven sólo bajo su propia campana atmosférica, semiosférica. Por mediación de sus dioses, de sus historias y sus artes se transmiten ellos mismos el hábito y, con ello, los estímulos que ellos mismos posibilitan. Son, en ese sentido, formas pneumatécnicas y autoestresadas con éxito. Los pueblos que duran demuestran *ipso facto* su genio etnotécnico. Aunque los individuos en los pueblos afronten a menudo con relativa abulia sus propias preocupaciones, crean sin embargo mitos, rituales y autoestímulos, crean incluso formaciones sociales de coherencia étnica suficiente a partir de un material turbulento. Tales cuerpos colectivos, endógenamente autoestresados, son alianzas esféricas que avanzan en la corriente de los tiempos. Por eso, las comunidades formadoras de esferas más exitosas, las culturas o naciones consolidadas religiosamente han sobrevivido milenios con una constancia étnico-espiritual impresionante. En referencia a esto, al lado del judaísmo, hay que citar sobre todo el brahmanismo indo-ario, que climatiza simbólicamente el mundo hindú desde hace milenios. También el *continuum* chino confirma la ley según la cual la política de esferas es el destino: ¿no fue China, hasta el umbral de nuestra década, un tremendo ejercicio de arte sobre el tema «existir en un espacio sin exterior, autoamurallado»? Intentaremos explicar, sobre todo en el segundo volumen, de qué modo esa clausura imperial reflejaba la característica concepción del espacio de la era metafísica.

* Hablar de las esferas no sólo significa, pues, desarrollar una teoría de la intimidad simbiótica y del surrealismo de la pareja. Es verdad que la teoría de las esferas comienza, por su objeto, como psicología de la formación interior de espacio a partir de correlaciones dúplice-únicas, pero se desarrolla necesariamente hasta convertirse en una teoría general de los receptáculos autógenos. Ésta suministra la forma abstracta de todas las inmunologías. Bajo el signo de las esferas

se plantea al final también la pregunta por la *forma* de las creaciones políticas de universo en general.

En consecuencia, en nuestra exposición precederá la psicología de las esferas a la política de las esferas; la filosofía de la intimidad tiene que fundamentar, inaugurar, acompañar, merodear alrededor de la morfología política. Este orden tiene obviamente una razón expositiva, pero no sólo eso sino también un fundamento en el asunto mismo. Toda vida pasa en su comienzo por una fase en la que un suave delirio arregla entre dos el mundo. Éxtasis solícitos entretejen entre sí madres e hijos en una campana de amor cuyos ecos son y siguen siendo bajo cualquier circunstancia condiciones de una vida felizmente lograda. Pero pronto los dos únicos son remitidos a un tercero, un cuarto, un quinto; con la salida de la vida aislante fuera de la cobertura inicial aparecen polos suplementarios y proporciones espaciales mayores que definen el contorno de las relaciones, preocupaciones, intereses adolescentes y adultos. En las esferas agrandadas actúan fuerzas que desgarran interiormente al individuo, en una especie de delirio, en millones. Parece imposible vivir en sociedades grandes sin ceder algo al delirio de la propia tribu. Por eso la esferología tiene a la vista desde el principio los riesgos de los procesos de transferencia de micropsicosis a macropsicosis. Pero lo que ante todo describe es la salida de los vivientes de los regazos maternos reales y virtuales a los cosmos impermeables de las grandes culturas regionales y, más allá de éstas, a los mundos-espuma descentrados y permeables de la cultura global moderna. Nuestra exposición sigue en ello la idea novelesca de describir el mundo como un juego de perlas de cristal, aunque, por imperativos de su objeto, lo prive de su falta de seriedad. Esferas son formas como fuerzas del destino: comenzando con la canica fetal en sus oscuras aguas privadas hasta el globo cósmico imperial que se nos pone ante los ojos con la pretensión soberana de encerrarnos y apisonarnos.

Una vez tematizadas las esferas como formas efectivas de lo real, la mirada a la *forma* del mundo descubre la clave de sus organizaciones simbólicas y pragmáticas. Podemos explicitar por qué siempre que se piensa en grandes redondeces ha de imponerse la idea

*
de la autoinmolación. Pues los poderosos globos terrestres, que mantienen su consoladora redondez ante los ojos de los mortales, han tenido la pretensión desde antiguo de que se les subordine todo lo que no encaje en la lisa bóveda del todo: en primer lugar, siempre, el yo caprichoso, díscolo, privado, que desde siempre también se resiste a dejarse asimilar sin más en la gran mismidad del todo. En el círculo reconocen los poderes del imperio y de la salvación su obligada estética. Por eso nuestra fenomenología de las esferas, siguiendo en ello el sentido propio del tema, no puede hacer otra cosa que derribar el altar morfológico sobre el que en tiempos del imperio siempre se inmoló lo no redondo y descentrado a lo redondo. La teoría de las esferas desemboca, cuando habla de lo más grande, en una crítica de la razón redonda.

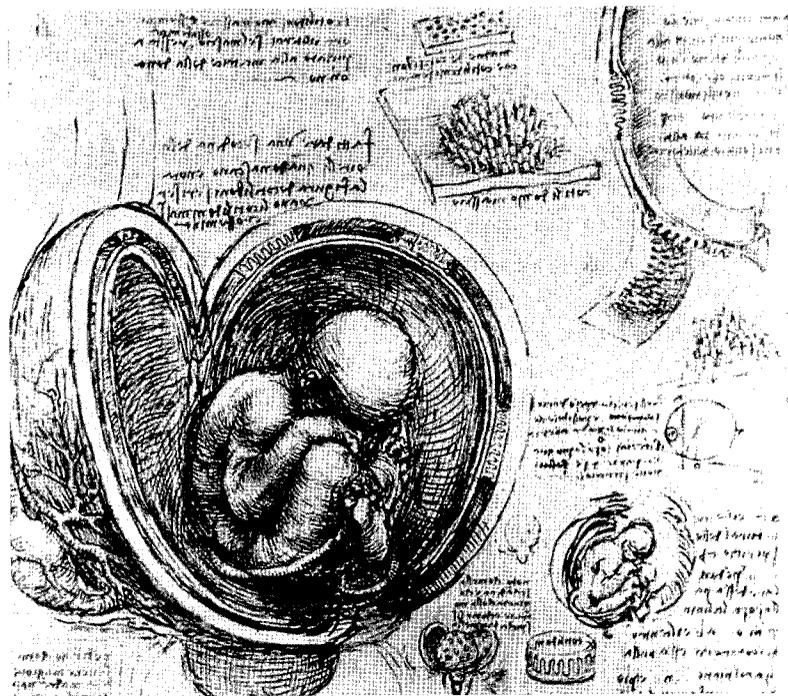
III
El primer volumen de esta trilogía de *Esferas* habla de unidades microséricas, que aquí se llaman *burbujas*. Ellas constituyen las formas de la intimidad del ser-en-forma redondeado y las moléculas base de la relación fuerte. Nuestro análisis se pone a la tarea, nunca hasta ahora emprendida, de narrar el *(epos)* de las unicidades dúplices, perdidas ya para inteligencias adultas pero nunca borradas del todo. Nos sumergimos en una historia desaparecida que informa sobre el esplendor y el hundimiento de la Atlántida íntima; exploramos un continente exhalado en el mar matriarcal en el que hemos vivido en un tiempo subjetivamente prehistórico y que hemos abandonado con el comienzo de las historias aparentemente propias. En ese mundo aparte destellan a la orilla de la lógica convencional magnitudes que desvían de ella. Con la conciencia de nuestro inevitable desvalimiento conceptual como único acompañante seguro, atravesamos paisajes de la existencia preobjetiva y de las relaciones precedentes. Si invadir fuera la palabra correcta, invadimos el reino de las quimeras íntimas. Pero las cosas mismas, como se muestra, permitirán solamente invasiones no-invasivas; en este ámbito, más flexible de lo acostumbrado en los procesos metódicos y en los desarrollos conceptuales consecuentes, hay que confiarse a una corriente que nos empuje sobre los límpidos ríos de la autoexperiencia presubjetiva primitiva.

En el paso a través del confuso mundo subterráneo del mundo interior se despliega, como un mapa sonoro, la imagen espectral de un universo fluido y aurático, tejido plenamente de resonancias y materiales volátiles; en él hay que buscar la protohistoria de lo anímico. Esa búsqueda tiene de por sí la forma de una tarea imposible, que ni se puede resolver ni abandonar.

A lo largo de esos pasos marginales hacia las fuentes del alma, hacia la autoexperiencia y el ser-uno-en-otro se aclara en qué medida la protohistoria de lo íntimo procede siempre como una historia psíquica de catástrofes. No se puede hablar de las esferas íntimas sin hacerlo del modo en que suceden su estallido y su nueva formación ampliada. Todas las burbujas fecundas, modelos orgánicos de receptáculos autógenos, viven para su estallido; con el rompiente del nacimiento toda vida es arrastrada a una costa de hechos más duros. Quien la ha alcanzado puede aclarar desde ellos qué es lo que lleva al naufragio a las burbujas íntimas, demasiado íntimas, y qué impulsa a cambiar a sus habitantes.

Con el segundo volumen de *Esferas* se abren las hojas de un mundo histórico-político, sujeto e influenciado por las imágenes directrices de un globo y de una esfera construidos con exactitud geométrica. Penetramos aquí en la dimensión parmenídea: en un universo cuyos límites vienen trazados por medio del círculo y cuyo centro lo ocupa una jovialidad específicamente filosófica, precavida y desbordante. En la era, no tan superada como olvidada, de la metafísica y de los imperios clásicos, Dios y el mundo parecían haber hecho el acuerdo de representar toda entidad esencial existente como una esfera inclusiva. Por lo que alcanzamos a ver, teología y ontología siempre han sido doctrinas en la forma redonda de receptáculos; sólo desde ella toman cuerpo, a su vez, las figuras de imperio y cosmos. No en vano Nicolás de Cusa pudo decir todavía: «Toda la teología está contenida en el círculo»¹⁸. Pueden seguir imaginándose los teólogos, si quieren, que su Dios es más profundo que el Dios de los filósofos; más profundo que el Dios de los teólogos es el Dios de los morfólogos¹⁹. Con tales expediciones a mundos hoy casi completamente desaparecidos, en los que se man-

Dimensión parmenídea.



Leonardo da Vinci, dibujo con útero, embrión y placenta, ca. 1510, detalle.

tenía en el poder la idea de una necesaria redondez del todo, nos formamos una idea de la función y arquitectura de las ontologías políticas en los imperios premodernos. No hay ningún imperio tradicional que no asegurara sus fronteras a la vez con medios cosmológicos, y ninguna autoridad que no descubriera en su provecho los instrumentos de la inmunología política. ¿Qué es y ha sido siempre la historia universal sino historia, también, de guerras entre sistemas de inmunidad? Y los sistemas de inmunidad de antes ¿no fueron siempre, también, geometrías militantes?

Con los recuerdos de las venerables doctrinas antiguas del ser de forma esférica se descubren los orígenes filosóficos de un proceso



El mosaico de los filósofos de Villa Albani, Roma, siglo I a. C.

que hoy está en boca de todos bajo el título de globalización. Hay que contar su verdadera historia, desde la geometrización del mundo en Platón y Aristóteles hasta la circundación de la última esfera, la tierra, por medio de barcos, capitales y señales. Se demostrará cómo, por su fracaso en la época moderna, la globalización urania de la física antigua hubo de transformarse en globalización terrestre. Esa demostración se basa en la resolución de devolver al *globus*, como verdadero icono de cielo y tierra, el significado que en los dis-

Virtualidad y
crisis del espacio
histórico

cursos acostumbrados sobre la globalización se le asigna sólo nominalmente, nunca con seriedad conceptual. Cuando uno se ha hecho un concepto de la globalización terrestre como acontecimiento fundamental de la época moderna puede comprenderse por qué en este momento una tercera globalización desencadenada por las rápidas imágenes de las redes conduce a una crisis general del espacio, que se designa por el concepto, tan habitual como oscuro, de virtualidad. El espacio virtual de los medios cibernéticos es el exterior modernizado que no puede ser representado de ningún modo bajo las formas del interior divino; se hace transitable como exterioridad tecnológica: como un exterior, por tanto, al que no le corresponde de antemano ningún interior. Ciertamente, a la virtualidad cibernética le precedió la filosófica, creada con la exposición platónica del mundo de las ideas; ya la metafísica clásica había hecho que entrara en crisis el pensamiento vulgar sobre el espacio, dado que Platón hizo que sobre el mundo sensible apareciera aquel sol virtual que se llama el bien y del que recibe ser, en principio, todo lo que es «real» en lo sensible tridimensional. La publicística del virtual space llega hoy justo a tiempo para tomar parte en la celebración del 2400 aniversario del descubrimiento de lo virtual.

El concepto de esfera –tanto como espacio animado cuanto como globo representado y virtual del ser– se ofrece para recapitular el tránsito de la concepción cerrada a la estallada de espacio, de la más íntima a la más extensa y abarcante. En unos versos decisivos, Rilke, a quien la poética del espacio ha de agradecer más que a ningún otro pensador contemporáneo, hizo barruntar que en las extraversiones, creadoras de espacio, de las esferas se patentiza un impulso a lo inmenso e inquietante: «Y cuán turbado está uno que tiene que volar/ y procede de un seno²⁰».

La teoría de las esferas es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia casi coherente de extraversiones; ella reconstruye el fenómeno de la gran cultura como la novela de la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta el máxi-

mo imperial, que había que representar como cosmos monádico redondo. Si la exclusividad de la burbuja es un motivo lírico, el de la inclusividad del globo es uno épico.

Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del Estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegamos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales, cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas. Pero, dado que la mayor de todas las posibles figuras de receptáculos en la era de la metafísica patriarcal tenía que representarse como Dios, la teoría de la esfera conduce directamente a una reconstrucción morfológica de la onto-teología occidental: en esa doctrina, Dios mismo, fuera lo que fuere en sí y para sí, se conceptualiza como una esfera omniabarcante de la que las doctrinas esotéricas circulantes desde la alta Edad Media afirmarán que su centro está en todas partes y su contorno en ninguna²¹. ¿No fue idéntico en lo profundo de su estructura el proceso de la era moderna a los ensayos de la inteligencia europea para orientarse en esa superesfera inconsistente?

Los infernólogos católicos de la baja Edad Media consideraban que los hombres son seres que pueden caerse del espacio redondo divino. Dante fue el primero que dispuso geoméricamente también el infierno: según él, permanecerá retenido dentro de las inmanencias del círculo del infierno incluso aquel que sea excomulgado de la esfera divina tras el Juicio Final; con la vista puesta en los anillos de la *Commedia*, hablaremos de esas inmanencias como de las antiesferas; cuya descripción, según se mostrará, anticipa la moderna fenomenología de la depresión y la escisión psicoanalítica entre espíritus analizables e inanalizables²².

En investigaciones sobre la metafísica de la telecomunicación en grandes cuerpos sociales se explicará²³ cómo las iglesias y los imperios clásicos consiguen presentarse como globos solares, cuyos rayos parten de un centro monárquico, para iluminar la periferia de lo existente. Aquí se muestra por qué los intentos de la metafísica clá-



Cf. Esferas II. 5-6
Antiesferas

sica de concebir lo existente, o lo ente en su totalidad, como una monosfera organizada concéntricamente han de fracasar no sólo por fallos immanentes de construcción, sino porque una superesfera así, a causa de su forzada abstracción, representaba también una construcción inmunológica fallida. La añoranza, hoy especialmente actual, del mundo aristotélico, que reconoce su meta en la palabra «cosmos» y su anhelo en la expresión «alma del mundo», se entiende, y no en último lugar, porque no nos dedicamos a la inmunología histórica y porque de las evidentes debilidades inmunitarias de las culturas del presente sacamos la conclusión, peligrosamente falsa, de que, desde este punto de vista, los sistemas de mundo de antes debían estar mejor contruidos. Pero ello es una muestra más de la vitalidad de los sistemas totalitarios clásicos de otro tiempo. Basta recordar la claustrofobia gnóstica bajo los tiránicos muros del cielo y el malestar protocristiano en la monda envoltura del mundo para calibrar en qué medida también el mundo de la tardoantigüedad vio motivos para rebelarse contra el diseño inmunológico fallido de su cosmología oficial. Expondremos cómo la era cristiana pudo encontrar su fórmula de éxito sólo en un compromiso histórico entre los sistemas de inmunidad, entre el religioso-personalista y el constructivista-imperial; y por qué su decadencia hubo de conducir a esa tecnificación de la inmunidad que constituye la característica de la Modernidad.

Finalmente habrá que mostrar cómo a partir del demorado fracaso del sueño europeo de monarquía universal surgieron los impulsos del proceso de globalización terrestre, en cuyo transcurso las culturas dispersas en la última esfera son concentradas formando una comuna ecológica de *stress*²⁴.

El tercer volumen se ocupa de la catástrofe moderna del mundo redondo. Con expresiones morfológicas describe la aparición de una era en la que la forma del todo ya no puede representarse con miradas imperiales en derredor desde un punto céntrico y panópticos circulares. Desde el punto de vista morfológico aparece la Modernidad, ante todo, como un proceso revolucionario formal. No en vano fue presentada por sus críticos conservadores como pérdida del centro y

como insurrección contra el círculo de Dios; y así hasta hoy. Para viejos europeos católicos la esencia de la era moderna puede definirse aún por un único concepto: profanación de esferas. Nuestro planteamiento esferológico, mucho menos nostálgico, y sí intempestivo por caminos no católicos, depara los medios para caracterizar las catástrofes de la forma del mundo de la Modernidad –habla la globalización terrestre y la virtual–, con expresiones sobre formaciones descentradas, no redondas, de esferas.

Esta *contradictio in adiecto* refleja el dilema-forma de la presente situación del mundo, en la que a través de mercados y medios globales se desata una acerada guerra mundial de formas de vida y mercancías de información. Cuando todo se ha convertido en centro, no hay centro válido alguno; cuando todo envía mensajes, el supuesto remitente central se pierde en el laberinto de las misivas. Vemos cómo y por qué la era del único, mayor, omnicompreensivo círculo de unidad y de sus sumisos exégetas ha acabado definitivamente. La imagen morfológica definidora del mundo poliesférico que vivimos hoy no es ya el globo sino la *espuma*. Hoy día, la conexión universal a redes, con todas sus extraversiones en lo virtual, y por ello, no significa estructuralmente tanto una globalización cuanto una espumificación. En los mundos-espuma las burbujas aisladas no son introducidas en un hiperglobo único integrador, como sucede en las ideas metafísicas de mundo, sino concentradas en grandes montones irregulares. Con una fenomenología de las espumas intentamos avanzar conceptual y figurativamente hasta una amorfología política que llegue hasta el no-fondo de las metamorfosis y paradojas del espacio solidario en la época de la diversidad de medios y movilidad de mercados mundiales. En tanto que investiga el juego actual de destrucción y nueva conformación de esferas, sólo una teoría de lo amorfo y descentrado podría ofrecer la teoría más íntima y general de la presente época. Espumas, montones, esponjas, nubes y torbellinos sirven como primeras metáforas amorfológicas que ayuden a afrontar las preguntas por las formaciones de mundo interior, las creaciones de contexto y las arquitecturas de inmunidad en la era del desencadenamiento técnico de la complejidad. Lo que actualmente en todos los medios se busca confusa-



Planetarium de Jena
en construcción, años veinte.

mente bajo el nombre de *la* globalización es, desde el punto de vista morfológico, la guerra universalizada de las espumas.

A instancias de la cosa misma, aquí se producen también consideraciones respecto a la patología de las esferas en el proceso moderno-posmoderno. El discurso de una patología de las esferas permite distinguir un foco triple; uno político, en tanto las espumas son estructuras tendencialmente ingobernables que tienden a la anarquía morfológica; uno cognitivo, en tanto los individuos y las asociaciones de sujetos que viven en espumas ya no pueden llegar a formar un mundo global, puesto que la idea misma del mundo glo-

Patología de
las esferas en
la espuma.



La Torre Eiffel.

bal, con su acento característicamente holístico, pertenece inequívocamente a la época ya pasada de los círculos metafísicos de encierro total o monosferas; y uno psicológico, en tanto los individuos aislados pierden tendencialmente en las espumas la fuerza de formación psíquica de espacio y se encogen convirtiéndose en puntos depresivos aislados que son transferidos a un entorno discrecional (llamado sistémicamente con razón medio ambiente, mundo del entorno); tales individuos padecen de aquellas mermas de inmunidad que se producen por la decadencia de las solidaridades –por no hablar por el momento de las nuevas inmunizaciones por participación en creaciones o regeneraciones de esferas–. Para las personas privadas, débiles esféricamente, su periodo de vida se convierte en el cumplimiento autodiseñado de un encierro en una celda de aislamiento; yoes sin extensión, cuya acción palidece, pobres en participación miran absortos hacia fuera, a través de la ventana de los medios, a movidos paisajes de imágenes. En las fuertes culturas de masas es típico que suceda que las imágenes, por su movilidad, se vuelvan mucho más vivas que la mayoría de sus contempladores: repetición del animismo a la altura de la Modernidad.

De hecho, en la era a-redonda, descentrada, incluso bajo las circunstancias más favorables, el alma ha de hacerse a la idea de que la espuma global híbrida ha de resultar algo impenetrable para las burbujas aisladas, los individuos liberados que se completan a sí mismos, que amueblan mediáticamente sus espacios propios; de todos modos, la navegabilidad puede suplir parcialmente a la transparencia. Ciertamente, mientras el mundo como un todo pudo ser divisado panópticamente desde un punto dominante, parecía inteligible por la autotransparencia con la que la esfera divina se iluminaba a sí misma para poseerse plenamente en cada punto; la idea de la participación humana en tales transparencias liberaba formas imperiales y monológicas de razón; el mundo resplandecía como un todo en el brillo de la mirada en redondo que ejercía el dominio desde el centro. Dios mismo no era otra cosa que el centro y el perímetro, a la vez, del globo del ser proyectado y examinado por él, y todo pensar fundado en él participaba analógicamente de la excelsitud de su mirada central. Pero en los mundos de espuma ninguna burbuja pue-



Annika von Hausswolff,
Attempting to Deal with Time and Space, 1997.

de ampliarse hasta convertirse en el globo absolutamente centrado, omnicompreensivo, anfiscópico; ninguna luz media atraviesa la espuma totalmente en su dinámica turbiedad. Por eso, a la ética de las burbujas descentradas, pequeñas y medianas, en la espuma del mundo pertenece el esfuerzo de moverse con la prudencia de una modestia sin par en un mundo de una amplitud sin par; en la espuma tienen que producirse juegos racionales discretos y polivalentes que enseñen a vivir con una multiplicidad cambiante de perspectivas y prescindan de la quimera del punto visual único y soberano. La mayoría de los caminos conducen a Roma: ésa es la situación, europeos, reconocedla. Pensar en la espuma es navegar sobre lábiles corrientes; otros dirían que, bajo el efecto de las tareas del pensar, hoy día se está cambiando hacia una praxis racional plural y transversal²⁵.

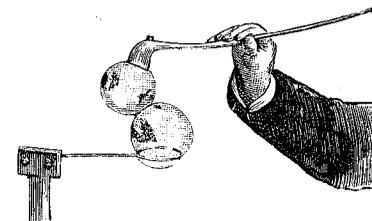
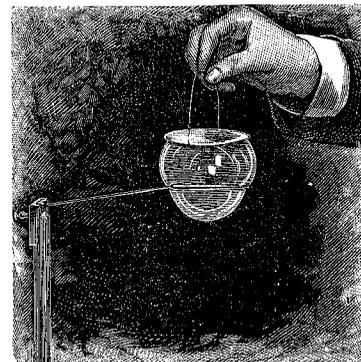
Con esta ciencia, ni alegre ni triste, de las espumas, el tercer volumen de *Esferas* ofrece una teoría de la era presente bajo el punto de vista fundamental de que la des-animación lleva una ventaja inalcanzable ya a la re-animación. Es el exterior inanimable lo que da que pensar en la época esencialista moderna. Ese diagnóstico llevará irremisiblemente a resignarse a la nostálgica añoranza de una imagen del mundo, añoranza que todavía persigue hoy una totalidad viviente en el sentido de una conformación holística. Pues sea lo que sea siempre lo que se afirme como interior aparecerá cada vez con mayor evidencia como el interior de un exterior. No hay dicha segura frente a la endoscopia; en torno a cada célula feliz, íntima, vibrante, pululan bandadas de desilusionadores profesionales: paparazzi del pensar, deconstructivistas, negadores del espacio interior, cómplices de un pillaje del Leteo sin límites. Una chusma de observadores que todo quiere abordarlo desde fuera y que no entiende ritmo alguno: ¿no pertenecemos nosotros mismos desde hace mucho a ella en la mayoría de los ámbitos, en la mayoría de los momentos? ¿Y cómo habría de ser de otro modo? ¿Quién podría vivir de tal modo que viviera el todo? ¿O sin inmiscuirse en nada exterior? Parece que el mundo se ha hecho demasiado grande para gentes de viejo estilo que aspiran a una comunidad real en que haya cosas cercanas y lejanas. Con lo que apareció tras el horizonte, la hospitalidad de los seres *sapiens* se ha extendido más allá de su me-

Espuma como
Perspectivismo



dida crítica. Ninguna institución, aunque se tratara de una iglesia que pensara *kata holon* y amara universalmente, y, sobre todo, ningún individuo aislado que siga leyendo esforzadamente, puede imaginarse todavía estar lo bastante abierta para todo lo que estimula, habla e interpela; la mayoría de los individuos, lenguajes, obras de arte, mercancías, galaxias, vista desde cada una de las posiciones del mundo de la vida, queda como mundo externo inasimilable, y esto sucede necesariamente y para siempre. Todos los «sistemas», se trate de hogares, comunas, iglesias o estados, y sobre todo de parejas e individuos, están condenados a su específica exclusividad; el espíritu del tiempo celebra cada vez más abiertamente su inocente complicitad con lo exterior variopinto. La historia del espíritu hoy: los juegos finales de la observación externa.

Pero eso no tiene
por qué decepcionar
No importa en
estas abstracciones
"todo", sino a lo
que me disponga
y estimula.



C. V. Boys, *Soap-Bubbles, and the Forces which Mould Them*, Londres 1902.

Si estos diagnósticos llevan a conclusiones que perturban y estrechan o a aperturas y síntesis útiles y provechosas, que quede así, en interrogación. En cada una de sus tres partes, este tratado sobre esferas como potencias de forma conformadoras de mundo intenta hablar del mundo actual sin inocencia. Por partida triple tiene que reconocer la pérdida de la inocencia quien se dé por aludido por las experiencias de la era moderna: psicológica, política y tecnoló-

gicamente; a ello se añade, como agravante, que perder la inocencia y hacerse adulto no es lo mismo, entre ambas cosas se revela una complicada diferencia. No importa; no sólo desde hoy pensar significa romper con la ingenuidad.

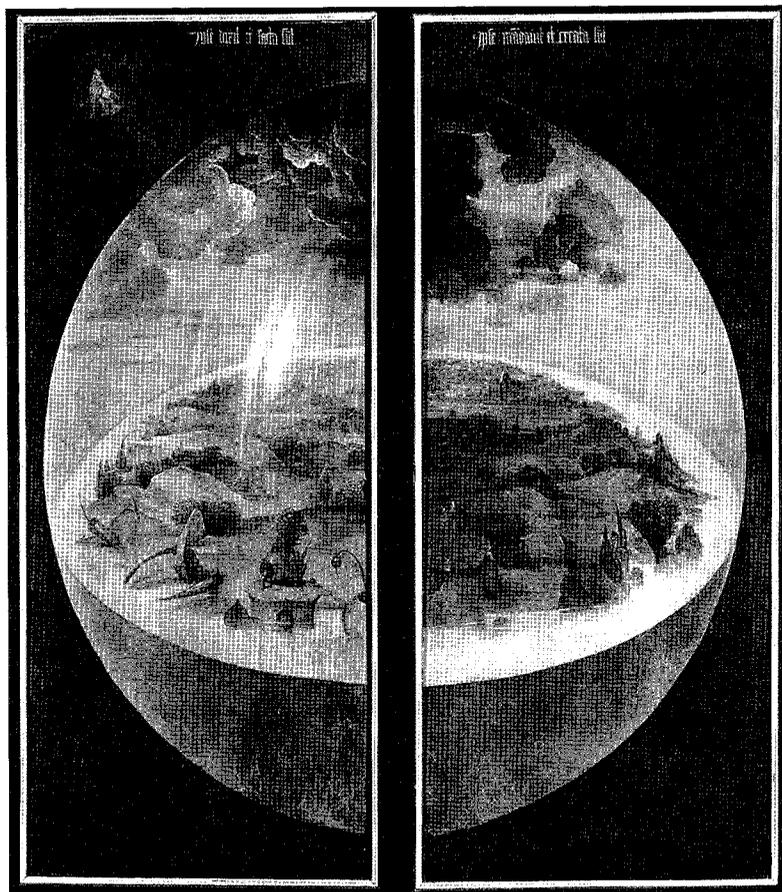
El presente informe del surgimiento y cambio de forma de las esferas es, por lo que sabemos, el primer intento, tras el fracaso de la así llamada morfología de la historia universal de Oswald Spengler, de volver a asignar a un concepto de forma un puesto de rango superior en una investigación antropológica y teórico-cultural. Las pretensiones morfológicas de Spengler, por más que soliciten el patronazgo de Goethe, estaban condenadas al fracaso porque acercaron a sus objetos un concepto de forma que en ningún caso podía hacer justicia a su peculiaridad y a su historia. Fue un desafuero genial aislar a todas las culturas como «seres vivos de rango superior» y explicarlas, así, como unidades cerradas que surgen y decaen exclusivamente según leyes inmanentes; y, sobre todo, lo que no pudo surgir sino forzadamente fue el hecho de que Spengler pretendiera interpretar sus culturas como imperios milenarios de una sintonía regional de almas: en cierto modo, pues, como burbujas de jabón de orden superior, que permanecerían en su forma debido a tensiones internas de naturaleza oculta. Puede que las descripciones vitales, presentadas bajo el signo de la antropología, de las ocho culturas reconocidas por él confirmen su puesto de honor en la historia de las filosofías de las culturas como monumento de una energía especulativa y combinatoria grande y quizá incomparable; pero es mejor que este monumento se coloque en un rincón tranquilo. Por lo que respecta a la aplicación de conceptos morfológicos en las ciencias de la cultura, las repercusiones del ejemplo de Spengler son hasta ahora más bien desalentadoras. Por eso nuestro ensayo no puede agradecer demasiado un modelo así, a no ser como una llamativa enseñanza sobre lo que hay que evitar en el futuro.

Si aquí se trata de esferas como formas que se realizan a sí mismas es en la convicción de no utilizar conceptos advenedizos, traídos de fuera, y si a pesar de todo hubieran sido traídos así en algún sentido, entonces que sea en uno al que anime la propia naturaleza

de las cosas. Teoría de las esferas: eso significa facilitarse el acceso a un algo que es lo más real y sin embargo lo más esquivo y lo menos captable objetivamente. La propia expresión de «facilitar el acceso» es confusa, porque el descubrimiento de lo esférico no es tanto un asunto de accesibilidad como de reposada mirada panóptica a lo más notorio. Siempre estamos envueltos extáticamente en relaciones esféricas, aunque por razones profundas específicamente culturales hayamos aprendido a ignorarlas, a pensar y a discutir dejándolas al margen. Por su orientación y objeto, en planteamientos como en resultados, la cultura científica europea es una propuesta de destematización de los éxtasis esféricos. La espacialidad interior animada, que intentaremos mostrar en todos los aspectos fundamentales de la existencia y de la cultura humanas, es efectivamente un *realissimum* que se subtrae en principio a toda representación geométrica y lingüística —en general a toda representación—, y que, sin embargo, gracias a una potencia de redondeamiento que actúa antes de todas las construcciones circulares formales y técnicas, fuerza en cualquier sitio donde haya un ente algo así como conformaciones originarias de círculos y globos.

Es por ellas, precisamente, por las que los mundos separados de los seres reales que viven en común tienen una dinámica formal redondeada que se produce espontáneamente sin la colaboración de los geómetras. De la autoorganización de los espacios psicocósmicos y políticos surgen metamorfosis del círculo en las que se constituye esférico-atmosféricamente el ser-ahí. La palabra autoorganización —que aquí se utiliza sin la histeria científicista usual— ha de llamar la atención sobre el hecho de que el círculo que cobija al hombre ni sólo se hace ni sólo se encuentra hecho, sino que, en el límite entre construcción y autorrealización, se redondea él mismo espontáneamente, o mejor dicho: se realiza en aconteceres de redondeamiento, como el que se produce con los reunidos en torno al fuego del hogar, que se agrupan libre y determinadamente en torno al foco de fuego y a las ventajas inmediatas que proporciona el calor que despide²⁰. De ahí que el análisis esferológico que se aborda en este primer volumen partiendo de las microformas no sea ni una proyección constructivista de espacios redondeados en los que los seres

Entre la creación y el descubrimiento



El Bosco, *El jardín de las delicias*,
parte exterior con las puertas cerradas.

humanos se imaginen una existencia común, ni una meditación ontológica sobre el círculo en el que estuvieran encerrados los mortales en virtud de un orden trascendente inescrutable.

Como introducción a una poética medial de la existencia, la esferología, en principio, sólo quiere dibujar las conformaciones de inmanencias simples que aparecen en las organizaciones humanas

(y extrahumanas), sea como organizaciones de intimidad arcaica, sea como diseño del espacio de pueblos primitivos o como autointerpretación teológico-cosmológica de imperios tradicionales. Por eso, a primera vista, este texto, sobre todo en su segunda parte, podría aparecer también como una historia cultural que con ayuda de conceptos morfológicos, inmunológicos y transferencial-teóricos mostraría, de manera inusual, un modo de ver las cosas que, si todavía no conduce a lo esencial, no sería ni completamente falso ni completamente inoportuno, suponiendo, claro está, que se esté dispuesto a admitir que sólo por la filosofía puede experimentar la inteligencia cómo sus pasiones llegan a conceptos.



**Reflexión previa:
Pensar el espacio interior**

Coloco una manzana ante mí sobre la mesa. Luego me pongo yo en esa manzana. ¡Qué descanso!

Henri Michaux, *Magie*

Que los hombres son seres que participan en espacios de los que la física nada sabe: de la elaboración de este axioma proviene una topología psicológica moderna que reparte a los hombres, sin consideración de sus primeras autolocalizaciones, por lugares radicalmente diferentes, conscientes e inconscientes, diurnos y nocturnos, honrosos y escandalosos, que pertenecen al yo en los que otros interiores han plantado su tienda. La fortaleza e independencia del saber psicológico moderno estriba en que ha abstraído la posición humana del alcance de la geometría y de las oficinas de empadronamiento. Por medio de análisis psicológicos, a la pregunta *dónde se encuentra un sujeto* se le han dado respuestas que desmienten la evidencia física y civil. Sólo los cuerpos de los muertos pueden localizarse sin ambigüedad; frente a su mesa de granito el anatomista no se preguntará dos veces dónde está su objeto: para los cuerpos en el espacio exterior sólo importan las coordenadas del observador. En relación con seres que están *en vida* de modo humano extático, la pregunta acerca de su localización se plantea de modo radicalmente diferente, ya que la productividad primaria de los seres humanos consiste en trabajar por conseguir alojarse en relaciones espaciales propias, surreales.

Al exponer este punto de vista la psicología se sabe de acuerdo, en principio, con la antropología cultural: sólo por su ruptura con la vieja naturaleza los seres humanos se han convertido en un grupo ontológico marginal que se estresa o estimula a sí mismo. No se

pueden explicar suficientemente por aquello que les es natural –mejor: por lo que les era antes natural–, aunque no falten ensayos que ponen el origen de las culturas en procesos naturales continuados. En medio de la naturaleza exterior y sobre la interior los hombres llevan una vida de insulares que confunden en principio sus caprichos, costumbres, acciones simbólicas, y sus abandonos de patrones instintivos, con lo obvio y, por tanto, con lo que antes era natural, de nuevo. Pero si se miran las cosas más de cerca, viven en principio sólo en formas que han salido de ellos mismos como segundas naturalezas: en sus lenguajes, sus sistemas de ritual y de sentido, en sus delirios constitutivos que seguramente también se apoyan en algún lugar de la corteza terrestre. (Lo político es producto de delirio grupal y territorio.)

La revolución de la psicología moderna no se agota en explicar que todos los hombres viven constructivísticamente y que se dedican sin excepción a la profesión de arquitectos de interiores clandestinos que trabajan incesantemente en sus alojamientos en receptáculos imaginarios, sonoros, semióticos, rituales, técnicos. La radicalidad específica de las ciencias psicológicas se manifiesta sólo cuando interpretan al sujeto humano como algo que no sólo se instala a sí mismo en ordenaciones simbólicas, sino también como algo extáticamente incluido con otros, en principio, en el común habitáculo del mundo. No sólo es el diseñador de un espacio interior propio imaginado con objetos relevantes, tiene además que dejarse instalar, siempre e ineludiblemente, en los receptáculos del prójimo y de la proximidad interior como mobiliario familiar, como cuerpo de resonancia, como pared antagonica. En consecuencia, la relación entre sujetos humanos que se reparten un campo de proximidad hay que describirla como una relación entre receptáculos inquietos, estresados, que se limitan y contienen mutuamente. ¿Cómo imaginar esa bizarra relación? En el espacio físico no es posible que una cosa que está en un receptáculo contenga a la vez su receptáculo. Del mismo modo es impensable que un cuerpo en un receptáculo pudiera imaginarse a la vez como algo excluido precisamente de ese receptáculo. Pero la teoría del espacio psicológico tiene que ver, desde el comienzo, exactamente con relaciones de este tipo. Lo que

significa una paradoja insuperable para magnitudes geométricas y físicas supone el hecho primordial para la teoría de los lugares psicológicos o humanos: los individuos, los llamados indivisibles, son sujetos sólo en tanto participan de una subjetividad dividida y repartida. Si se quisiera llevar el asunto hasta el extremo y hacer revivir además intuiciones platónicas en formulaciones actuales, podría decirse: todo sujeto es el resto inquieto de un par cuya mitad abstraída no cesa de requerir a la que ha quedado.

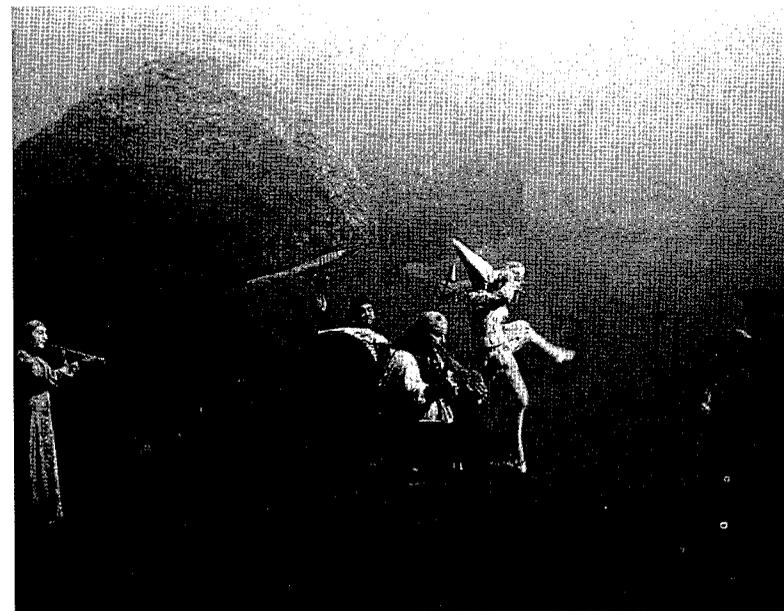
Ya con sus primeras pinceladas, pues, la psicología moderna diluye la ilusión individualista de concebir a los individuos como unidades o yoes sustanciales, que, como miembros de un club liberal, entrarán en contacto con otros libre, arbitraria, adicional, revocablemente como corresponde a la ideología de la sociedad contractual individualista. Donde aparecen tales individualismos puede suponerse con alta evidencia psicológica una postura fundamental neurótica frente a la libertad; de la que es característico el hecho de que un sujeto no pueda pensarse como contenido, limitado, rodeado y ocupado. La neurosis básica de la cultura occidental es tener que soñar un sujeto que lo observa, nombra, posee todo, sin dejarse contener, nombrar, poseer por algo, aun en el caso de que el Dios más discreto se ofreciera como observador, receptáculo y mandante. Vuelve insistentemente el sueño de un monádico globo-yo omnicomprendivo cuyo radio fuera el propio pensar: un pensar que recorre fácilmente sus espacios hasta la periferia más extrema, dotado de una discursividad increíblemente fácil, a la que no se le resiste ninguna cosa real externa.

El negativo de ese soberano egoísmo panóptico se muestra en el complejo-Jonás, cuyo sujeto se habría creado un exilio feliz en el vientre de la ballena igual que aquel niño de trece años de cuyos fantasmas informó el psicoanalista Wilhelm Stekel: en sus sueños diurnos el joven requería penetrar en el interior monstruoso de una gigante cuyo vientre se le presentaba como una caverna abovedada de diez metros de altura. En el centro del vientre de la gigante habría un columpio, balanceándose, en el cual el bienaventurado Jonás pretendía llegar hasta lo alto, persuadido de que jamás alcanzaría un impulso tan tremendo que le llevara hasta arriba²⁷. El primer

yo, el fijo, que contiene todo en su mirada panóptica, y el segundo yo, el que se columpia, que se deja contener completamente por su caverna, están emparentados mutuamente en tanto uno como otro intentan substraerse a la estructura plegada, ensamblada, participativa del espacio humano real. Ambos han anulado la dramática diferencia originaria entre interior y exterior al colocarse de manera fantástica en el centro de una esfera homogénea que no es requerida por ningún exterior real ni por ningún en-frente inexpugnable. Obviamente, la tesis del todo-fuera no es menos delirante que la pretensión de tenerlo todo dentro. Ambos postulados extremos, por los que son tentados de un modo u otro todos los individuos occidentales, intentan salir del entretejido extático del sujeto en el espacio interior común en el que se absorben mutuamente aquellos que viven realmente juntos.

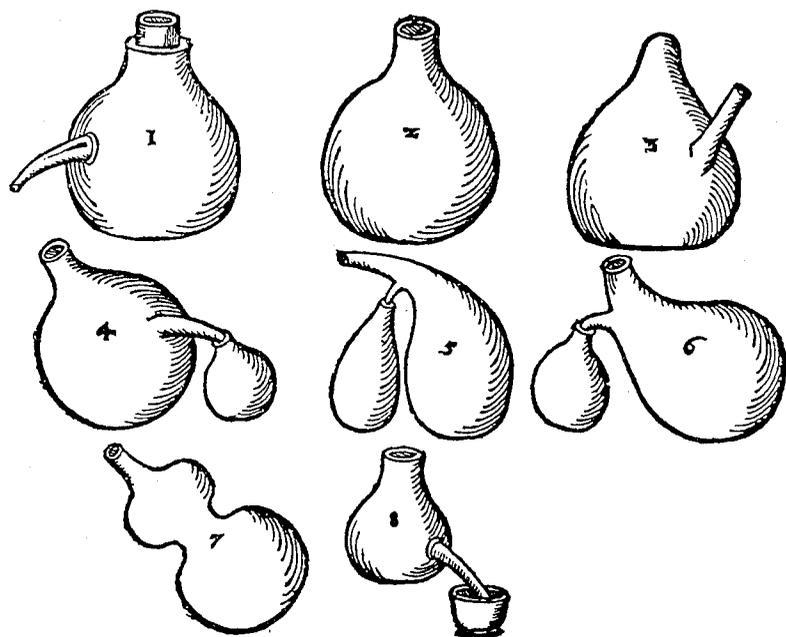
La verdad y sabiduría de la psicología moderna respecto de tales fantasmas de interioridad inasimilable o de exterioridad soberana consiste en describir el espacio humano como ensamblamiento de espacialidades interiores plurales. Ahí lo surreal se convierte en real. Todo sujeto en el espacio real consubjetivo es un sujeto continente, en tanto admite y contiene subjetividad distinta a él, y uno contenido, en tanto es rodeado y absorbido por las miradas panópticas y los dispositivos de otros. Así pues, el campo real de cercanía humana no es sólo un simple sistema de receptáculos comunicantes: que tu fluido suba por mis tubos y, al revés, el mío por los tuyos sólo es el primer indicio de aquello que permite a los seres humanos interactuar uno en otro en el espacio de cercanía en virtud de sus disposiciones y de sus reboses. Como sistema de receptáculos comunicantes híbridos, el espacio interior humano se compone de cuerpos huecos, paradójicos o autógenos, que son a la vez impermeables y permeables, que han de cumplir la función unas veces de contenedor y otras de contenido, y que poseen al mismo tiempo propiedades de pared interior y de pared exterior. La intimidad es el reino de los receptáculos autógenos surreales.

Intimidad: bajo esta palabra-guía maltratada, y dado que no se dispone de ninguna mejor, menos prostituida, en los análisis que siguen intentaremos acercarnos a los secretos del cambio humano



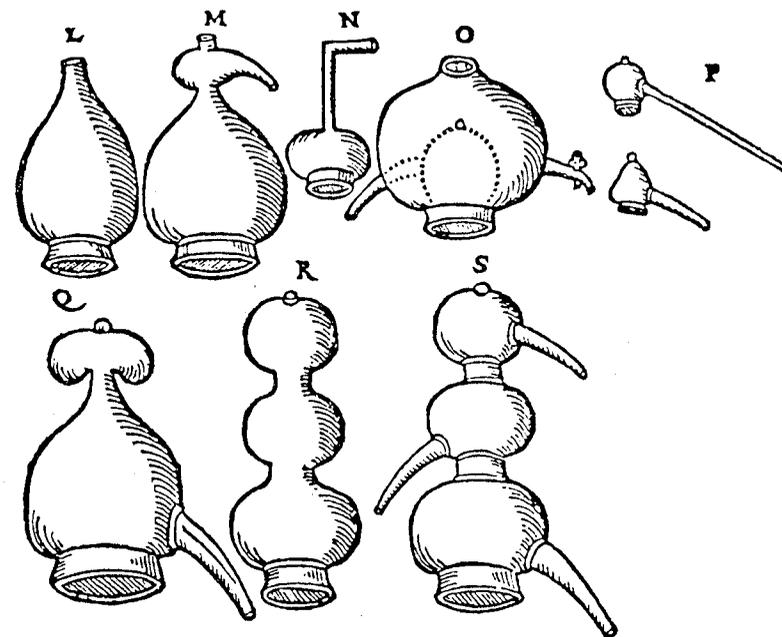
Federico Fellini, *Casanova*, «La gran muna».

de lugar, que siempre comienza como cambio hacia dentro (para hacerse ostensible como cambio hacia fuera). Quizá sea útil, por lo que respecta a la provocación de la idea, acercarnos a la relación más inusitada con la expresión más desteñida. Sería precipitado abordar aquí la expresión de Heidegger de que ser-ahí significa «mantenerse dentro de la nada», ya que aún no hemos llegado al punto de poder decir con renovada claridad lo que significa ser-ahí, mantenerse, nada, y sobre todo *dentro*²⁸. Sería igualmente prematuro abordar ya ahora el teorema propuesto por Deleuze y Foucault de que el yo sea un *pliegue* del exterior, puesto que no sabemos nada absolutamente todavía de una superficie o de una exterioridad cuyo pliegue pudiera producir algo así como un interior o un yo-mismo. Por ahora, sólo indicar que la intimidad, más allá de un primer acceso edulcorado a ella, únicamente puede ser entendida como inmersión abismal en lo más cercano. La



Colección de recipientes. 1: Gran botella para espíritus con tubo; 2: Botella sencilla abombada; 3: Recipiente de captura, ciego en la coronilla; 4: Recipiente de captura doble, abombado; 5: Recipiente de captura doble, alargado; 6: Lo mismo en forma de botella; 7: Botella de doble panza; 8: Recipiente de transvase.

teoría de lo íntimo, que se pone en marcha con el análisis de microscopías que sigue, está dedicada al intento de mostrar que todas las ciencias del hombre siempre han recopilado aportaciones a un surrealismo topológico, dado que no fue posible en ninguna época hablar del hombre sin tener que vérselas con poéticas del espacio interior habitado, iluminantes sólo como fuegos fatuos. Los espacios por los que se dejan envolver los seres humanos tienen su propia historia: una historia, ciertamente, que todavía no ha sido contada y cuyos héroes no son *eo ipso* los seres humanos mismos, sino los *topoi* y las esferas, en función de los que florecen los seres



Recipientes de recepción y transvase:

- L: «Tiara» para serpentines; M: Cydaris;
- N: Cobertura tubular; O: Casco de refrigeración;
- P: Casquetes para pequeñas retortas y piolos;
- Q: Combinación de casco ciego y de pico;
- R: Casco ciego triple; S: Casco de pico triple.

humanos y de los que se caen éstos cuando fracasa su desarrollo.

Para muchas inteligencias, a la idea de intimidades domésticas va unida una especie de espontánea aversión al dulzor; por esa razón, una filosofía de la dulzura existe tan poco como una elaborada ontología de lo íntimo. Hay que tener muy en cuenta la naturaleza de esta oposición para superar típicas aversiones de principio. Considerado desde lejos, el tema aparece tan poco atractivo y fútil que, por lo pronto, sólo pueden prendarse de él frailecillos devotos de la armonía o castrados teófilos. Al intelecto que dedica su fuerza a ob-

jetos dignos le suelen gustar, por regla general, los sabores fuertes y no los dulces. No se ofrecen caramelos a los héroes. En vistas de la orientación intelectual y existencial a los sabores fuertes, ¿qué podría aparecer más dulce, pegajoso, poco heroico que la propuesta de participar en un análisis del espacio matriarcal humilde, vago, pastoso, en el que los seres humanos, en principio y la mayoría de las veces, se han instalado buscando seguridad, como mansos habitantes de la normalidad y como inquilinos de sus centros de tranquilidad y sosiego? ¿Qué sería *a priori* más de desdeñar que la dedicación de individuos al espacio de vida parroquial que parece procurarles una cierta distendida comodidad? La razón por la que, por regla general, los espíritus fuertes desdeñan lo dulce podrá aclararse un poco más considerando los efectos subversivos que en el sujeto arrogante producen lo dulce y, más aún, lo pegajoso. En un ingenioso microdrama fenomenológico, Friedrich W. Heubach ha hecho explícita la vivencia de la degustación de un caramelo, o de un bombón, que pone al descubierto los motivos del no a lo dulce. Contemplemos cómo este drama oral, tras el prólogo de la desenvoltura del «óvalo preñado de dulce» de su preciosa funda de papel, se dirige a su punto culminante con la entrada del objeto en la boca del héroe:

Los labios apuntalados capturan el caramelo, lo dejan ceremoniosamente dentro de la boca, donde es finalmente recibido por la lengua con revuelcos impacientes. El dulzor se despliega, se abre formando una pequeña O zalamera y pronto ha transformado la boca en un globo dulce, de pulso pegajoso-ávido, que, extendiéndose, va invadiéndolo todo poco a poco. Uno mismo se redondea hasta que finalmente no existe sino como la periferia siempre más tensa de ese globo dulce; se cierran los ojos y por fin se implosiona: adoptando la característica de globo uno mismo, forma uno un objeto con el mundo, vuelto redondo en lo dulce.

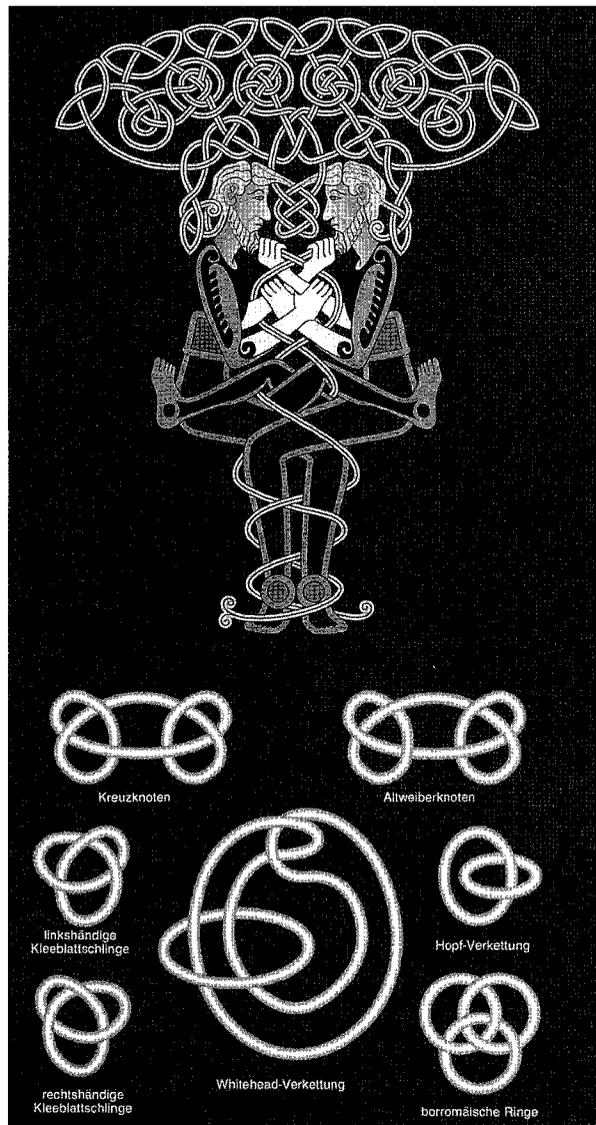
A este suceso «interior» le acompaña (paralelamente) uno «exterior»: el papel vacío, que envolvía antes el caramelo, se va alisando progresivamente hasta formar un cuadrángulo plano, que se enrolla entonces alrededor del dedo formando un tubo cilíndrico, que se dobla, a su vez, finalmente, en pliegues cada vez más pequeños. Y cuando el globo dulce

comienza a perder su consistencia, se aplasta y deshace, el papel adopta entre los dedos formas cada vez más desordenadas, más compactas; y cuando el dulzor va consumiéndose y ya no forma sino la fina línea de un inmediato abandono, el papel queda comprimido hasta formar una bolita pequeña, dura, que apetece entonces disparar muy lejos con los dedos²⁹.

Ahí aparece una causa de las aversiones al dulzor. Debido ya al gusto oral más inocuo, sucede algo inaceptable para los héroes de la libertad: la sensación de dulzor-en-mí arranca al sujeto saboreante del centro y le arroja durante instantes precarios, aunque sean bienvenidos, al borde de una esfera arbitraria de gusto. Pretender resistir a esa pequeña sujeción no sería una conmoción sublime, sino ridícula, sobre todo porque a la luz del postulado heroico resulta vergonzoso ya en principio dejarse trastocar por la consumición de un caramelo. La lección de esa ingestión tiene muchas repercusiones: la intimidad es experimentada aquí como la travesía del interior de mi cuerpo que realiza la presencia de un sabor cuya fuerza me expone a la complacencia y me impulsa a la blandura; sí, de un sabor que me saca de mi camino, ya que sólo lo experimento verdaderamente si me dejo convertir por él en el espectador intruso de su marcha triunfal a través de mi boca. El condimento más simple es apropiado para convencerme de que un objeto ingerido, lejos de supeditarse terminantemente a mi grandeza, toma posesión de mí e impone sus reales. Pero si ya un hecho banal de consumo de azúcar socava al sujeto mediante una presencia aromática inflamante y le convierte en un escenario de sensibilidades invasivas, ¿qué ha de ser de su convicción de que está llamado a una autodeterminación masiva en toda línea? ¿Qué queda del sueño de la autonomía humana cuando el sujeto se ha experimentado como un cuerpo hueco penetrable?

Parece que en la línea de tales preguntas se mueven los síntomas que median entre la obstinación y el éxtasis; y que el débil se obstina encerrándose en sí allí donde el fuerte se entrega. ¿No ha de entenderse precisamente el sujeto más fuerte como el metabolizador más exitoso, esto es, como el ser humano que menos hace un secreto de su oquedad, penetrabilidad y medialidad? ¿No habría que

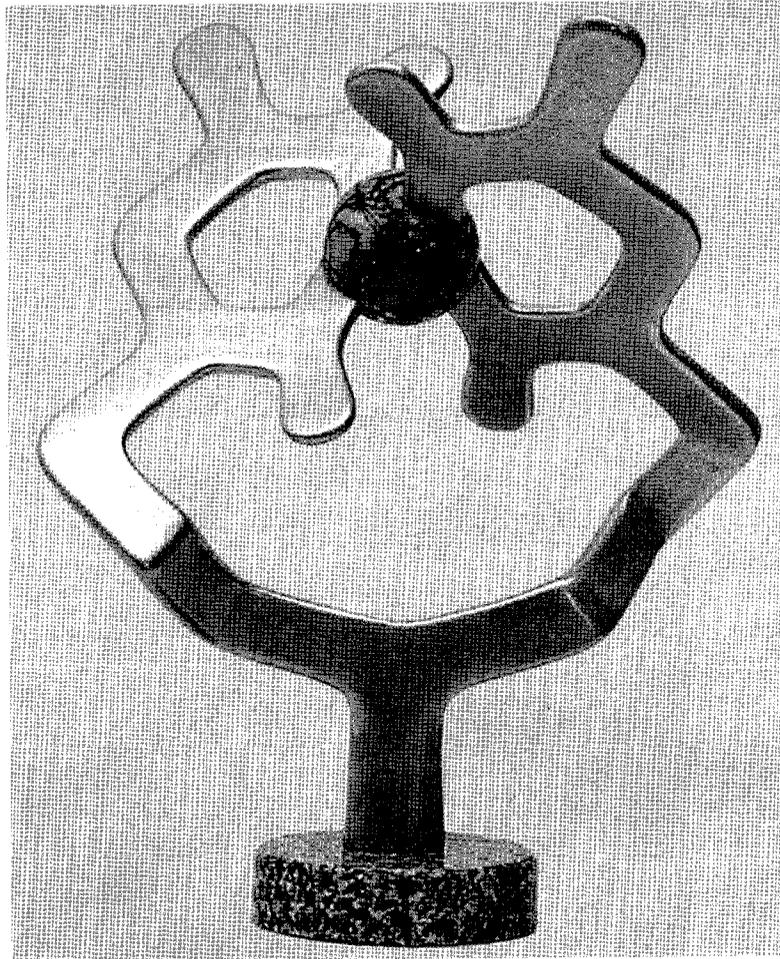
*y re-descriptibilidad, apertura metafísica al acontecimiento.



Nudos matemáticos.

entender, con ello, al individuo más descentrado como el más fuerte potencialmente? ¿Y la imagen modélica de la Modernidad, el yo fuerte autorrealizado, no ha entrado efectivamente en liza como el máximo metabolizador polivalente, que bajo la máscara de la fuerza de consumo controlada se entrega a una multitud de invasiones, seducciones, tomas de posesión? ¿No se desarrolla el universo entero de la intimidad humana, el entresijo del interior dividido, tanto en sentido literal como figurado, a partir de un tráfago de gestos apropiadores-incorporadores? ¿No hemos de partir, como fenomenólogos igual que como psicólogos y topólogos, de la comprobación de que los sujetos sólo se forman desde un principio a través de la experiencia «al tomar ser tomado»? El caramelo constitutivo, recelado y sacralizado desde los días de Melanie Klein por los psicoanalistas epi-freudianos, no es otro que «el pecho de la madre», aquel supuesto primer «objeto» (obsérvese el singular) que no puede ser ingerido ni asimilado por el niño (que no sabe contar hasta dos lo mismo que no puede hacerlo un teórico de la relación de objeto) a no ser que penetre en él, a su manera, al margen del dulce globo lactoso. ¿Hay que decir del sujeto temprano que sólo es un observador voluptuoso en la periferia de un sorbo eufórico?

Consideraciones de este tipo conllevan consecuencias intranquilizadoras para la teoría del ser humano, dado que rompen con la ilusión de los sistemas usuales de delimitación del yo. La gracia de este juego en el límite del yo-tú y del yo-ello puede ilustrarse con una asociación de ideas mitológica. Si los caramelos y las dosis de leche materna fueran sujetos y no meras cosas, si fueran demonios benignos, por ejemplo, podría decirse sin extravagancia que toman posesión de sus consumidores y se instalan en ellos como ocupantes que piensan quedarse para largo. Sin duda, éste sería un método acertado de derivar la animación del *infans* de su trato con demonios. Recibir un alma no significaría entonces otra cosa que caer bajo una obsesión benigna gracias al contacto con espíritus y a una incorporación productiva. El concepto de posesión no está ahora, naturalmente, a disposición de una teoría psicológica moderna, aunque los hechos mismos –la apertura y repoblación de un espacio interior dividido– sean tales que una discreta demonología pu-



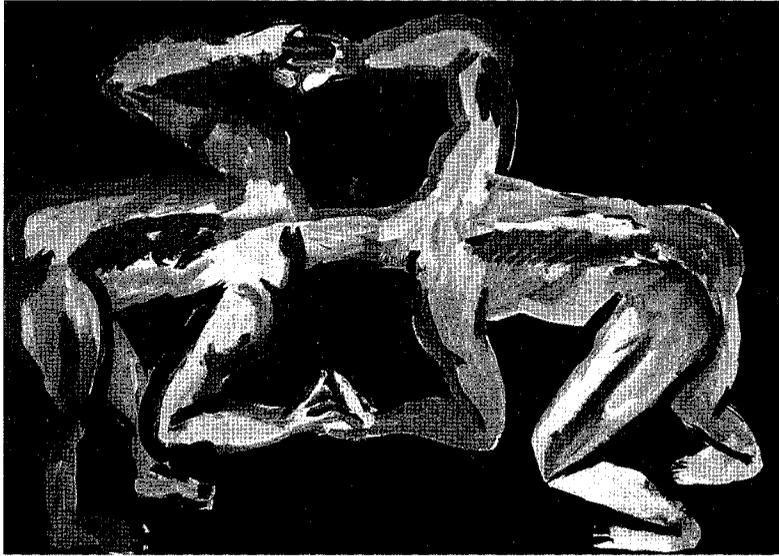
Béla Vizi, *Coordinación*.

diera valer como su más feliz interpretación teórica³⁰. ¿No surgen realmente las dimensiones interiores del sujeto sólo porque desde sus condiciones más tempranas le susurran cantos de sirena desde el agua³¹? ¿No se convence todo niño que no es víctima del desamparo de la ventaja de haber nacido, sólo porque hay mamilas eudai-

mónicas, espíritus-caramelo benignos, ampollitas conjuradas, hadas bebibles que velan discretamente en su cama para irrumpir de vez en cuando tranquilizadamente en su interior? ¿No se socava en el individuo, por una suma de invasiones provechosas, una gruta de amor en la que habrá un aposento común, para toda la vida, para la mismidad propia y sus espíritus asociados? ¿No presupone todo acceso a la subjetividad todo tipo de penetraciones dichosas, invasiones conformadoras y entregas interesadas a intrusos enriquecedores? ¿Y no encierra todo arrebató de autodeterminación ofensiva cierta rabia también por una entrega de sí desatendida?

En los ocho capítulos de este primer volumen comenzaremos una travesía sosegada por los abovedamientos de intimidad consubjetiva. En ella aparecerán por orden en el discurso: los espacios de la cardialidad histórica¹ y el campo interfacial, el contacto magneto-pático en la hipnosis² y la posición envolvente amniótica del feto⁴, el desdoblamiento placentar³ y las figuras culturales de la doble alma⁵, la evocación psicoacústica del yo-mismo³ y, finalmente, también, los ensayos teológicos de asentamiento sobre una base íntimo-topológica de la relación entre Dios y el alma⁶. Las observaciones que se hacen en todos esos estratos e inversiones del espacio interior común no sólo tienen el carácter, sin embargo, de constructos metafóricos. El interior del que se hablará aquí tiene otra estructura que la del «aula de la memoria» de la que habla san Agustín, dando pie para que uno se sorprenda del hecho de que en el espíritu humano pueda descubrirse una dimensión suficientemente grande para almacenar tanto las pequeñeces de la propia historia vital como el inmenso saber sobre Dios y el mundo que las generaciones anteriores han acumulado. Tampoco se parece a aquella parte submarina del iceberg, cuya cima gustan de llamar lo consciente humano las psicologías profundas. Los espacios íntimos de la microsferología no son ni las aulas majestuosas ni las guaridas cavernosas de la conciencia individual que, en trato consigo misma, se proporciona imágenes espaciales apropiadas para aclararse con su distensión entre lo más grande y lo más pequeño.

Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e inter-inteli-



Evandro Salles, *Ten Dreams of Oedipus*.

gentes, en los que participan sólo grupos diádicos o multipolares y que sólo puede haber en la medida en que individuos humanos, por estrecha cercanía mutua, por incorporaciones, invasiones, cruzamientos, repliegues de uno en otro y resonancias —psicoanalíticamente también: por identificaciones—, crean esas peculiares formas de espacio como receptáculos autógenos. Este sistema de bóvedas, en su totalidad, no se corresponde en forma alguna con el inconsciente de las escuelas de psicología profunda, pues el acceso a él no se consigue ni por una técnica especial de escucha, ni por la suposición de un sentido latente que se manifieste en la corriente de habla reprimida, ni por el supuesto de una producción inconsciente de deseos. Todo lector puede convencerse sin esfuerzo de que las dimensiones de la espacialidad interior que se despliegan en esta microsferología son de una estructura absolutamente diferente que las viviendas en serie de tres habitaciones del aparato anímico freudiano. La investigación filosófica del interior y la psicología del inconsciente se tocan sólo puntualmente, como se verá; si en lo que

sigue se toma algo prestado de las representaciones psicoanalíticas, es sólo, en todo caso, porque el material lo permite y lo sugiere, no porque la escuela suponga autoridad alguna para nosotros. Si hubiéramos de evocar un genio para la primera parte de la empresa *Esferas*, sería ante otros muchos Gaston Bachelard, que con su fenomenología de la imaginación material, sobre todo con sus estudios sobre el psicoanálisis de los elementos, puso a nuestra disposición un tesoro de intuiciones brillantes a las que es preciso volver siempre. En su libro, cargado de ideas, de 1948, *La terre et les rêveries du repos*, el autor reunió materiales múltiples y variados con respecto a los sueños de la intimidad material: con respecto a las casas de nacimiento y a las casas de sueño, con respecto a las grutas, los laberintos, las serpientes, las raíces y, sobre todo, con respecto a aquel complejo-Jonás que coloca, a la vez, a todo ser humano que conoce el aire libre en una relación inconfundible con un interior oscuro lleno de posibilidades. En esta obra hace notar Bachelard que todo ser humano, por el mero hecho de mirar hacia dentro, se convierte en un Jonás, o más exactamente: en profeta y ballena en una misma persona. El gran fenomenólogo del espacio vivido no olvidó aducir la razón de ello.

El inconsciente está tan convencido de la redondez armónica del círculo como el geómetra más perito: si se da vía libre a las ensoñaciones de la intimidad..., la mano, soñando, dibujaría el *círculo originario*. Parece, pues, que el mismo inconsciente conociera una esfera parmenídea como símbolo suyo del ser. Esa esfera no posee las bellezas racionales del volumen geométrico, pero sí las grandes seguridades de un vientre³².

En las páginas que siguen intentaremos desarrollar esas intuiciones imprescindibles. Pero, en vista de su despliegue precisamente, habremos de hacerlas saltar también, ya que tenemos que aclarar por qué, en principio, la esfera íntima, consubjetiva, no puede poseer en absoluto una estructura eucílica o parmenídea: el globo psíquico primitivo no tiene, como el filosófico bien redondo, un único centro que irradie y recoja todo, sino dos epicentros que se interpelan mutuamente por resonancia. Se muestra, además, que el

interior de las grutas del alma no seguirá siendo siempre un lugar de serena felicidad únicamente. El acceso más íntimo a tu celda vital pertenece no pocas veces, como vemos, a una voz que quiere dificultar o negar la posibilidad de tu existencia. El riesgo fundamental de toda intimidad lo señala el hecho de que en ocasiones el destructor se acerca más a nosotros que el aliado.

Capítulo 1
Operaciones de corazón
o:
Sobre el exceso eucarístico

Se ha saludado al corazón como sol, incluso como rey, mientras que si se mira más detenidamente no se encuentra otra cosa que un músculo.

Niels Stensen, *Opera philosophica*³³

Dirigiéndose uno a europeos, que con la llegada del tercer milenio siguen fechándose invariablemente *post Christum natum*, se impone comenzar la interpelación por el fundamento de lo íntimo —en caso de que fuera apropiado a la estructura de lo íntimo hablar de un fundamento— con un recuerdo al corazón humano. En los juegos de lenguaje de nuestra civilización, incluso en la época de su trasplantabilidad, el corazón sigue siendo el órgano rector de la humanidad interiorizada. Para las intuiciones primarias de los europeos la no convergencia de humanidad y cordialidad es algo casi impensable. Pero una mirada fugaz a culturas antiguas y extraeuropeas enseña que la asociación entre el corazón y la mismidad del yo no es un universal antropológico; no por todas partes ni en todos los tiempos se ha equiparado lo más interior del hombre —se podría decir también: la fuente de su autosensación y de su capacidad de relación— con el corazón. Las concepciones de los pueblos sobre el asiento corporal de las almas divergen en una medida que sigue siendo sorprendente para los cardiocentralistas europeos. Éstos podrían entenderse a medias con los chinos que son conscientes de su tradición y con los viejos egipcios sobre la colocación del centro del ser humano en el corazón; sería más difícil el diálogo con los japoneses, que describen sus representaciones de la esfera psíquica central con dos expresiones complejas: *kokoro* (corazón, alma, espíritu, sentido) y *hara* (vientre, parte central del cuerpo)³⁴; problemática ya sería la comunicación con culturas como la de los esquimales, que

¹ *De stella nova in pede Serpentarii*, 1606; citado por Alexandre Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt 1980, pág. 65 [*Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 1979].

² Alexandre Koyré ha llamado la atención sobre el hecho de que la famosa frase de Pascal no expresa su propio sentir, sino que está formulada identificándose con la visión del mundo del *libertin*, del librepensador sin Dios que dirige su mirada al exterior y no ve sino un todo sin firmamento, vacío de sentido. Cfr. A. Koyré, *ibid.* (ver nota 1), pág. 49.

³ Cfr. *Esferas II*, excursio 5: «Sobre el sentido de la proposición no dicha: La esfera ha muerto».

⁴ Para los conceptos de *continens/contentum* (continente/contenido), cfr. Giordano Bruno, *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*, Ludwig Kuhlenbeck (ed.), Darmstadt 1983, pág. 32 [*Sobre el infinito universo y los mundos*, Aguilar, Buenos Aires 1981]. La gracia histórico-conceptual está en que «continente» designa modernamente el suelo firme terráqueo, mientras que el *continens* clásico alude al caparazón envolvente más extremo del cielo. Curiosamente, del suelo se dice modernamente «continente» a pesar de que desde Colón y Magallanes está demostrado que en el contexto global de la tierra los océanos son lo continente, y los llamados «continentes», por contra, lo contenido. Con justificada ironía, autores angloamericanos consideran los viejos discursos europeos como síntomas de «pensamiento continental».

⁵ Cfr. Terry Landau, *Von Angesicht zu Angesicht. Was Gesichter verraten und was sie verbergen*, Reinbeck bei Hamburg 1995, págs. 237-ss.

⁶ En la tradición de la Cábala se interpretó la treta de Dios más bien grafemática que neumáticamente: como escritura cosmológica. Técnica arcana significa, en consecuencia, contactar con la escritura primordial. La leyenda medieval del *golem* une directamente el motivo de la creación cerámica del hombre con el de la animación mediante las letras divinas. Cfr. Moshe Idel, *Le golem*, París 1992. Gotthard Günther ha desarrollado una reformulación teórica de la problemática de la creación en su artículo «Creación, reflexión e historia», en el que perfila el horizonte de una metafísica del mundo inacabado; la historia se entiende como dimensión de incompletud que invita a producciones sucesivas sobre la base de las producciones realizadas hasta ahora: «Se ha comenzado a entender finalmente (muy tarde) que la historia es el fenómeno que surge cuando el ser humano modela su propia subjetividad en contrapunto a la materialidad natural de la realidad», en *Beiträge zur*

Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, vol. 3, Hamburgo 1980, págs. 14-56; cita de pág. 19.

⁷ *Confesiones X*, 5, 7.

⁸ Cfr. Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925, pág. 418.

⁹ Cfr., del autor, *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt 1998. En esa conferencia se restringe la formulación del título a la formación psicopolítica de poblaciones en las nacionalidades modernas. Aquí, en su contexto esferológico, se le da todo su formato teórico real.

¹⁰ Cfr. *Esferas II*, excursu 2: «*Merdocracia*. De la inmunoparadoja de culturas sedentarias».

¹¹ Cfr. Thomas Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt 1987, págs. 195-200 y 408-426. «No experimentamos la muerte sino a los muertos. En la experiencia del muerto no se nos revela la muerte; sólo experimentamos la resistencia que nos ofrecen los muertos por su presencia pura» (pág. 195); análogamente Emmanuel Lévinas: «Pero lo que me da miedo no es mi propio no-ser, sino el del amado... Lo que con una expresión algo desleída se llama amor es ante todo el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía propia», en *La mort et le temps*, París 1991, pág. 121 [*La muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1994].

¹² Para una teoría esferológica del duelo cfr. *Esferas II*, capítulo 1: «Aurora de la lejanía-cercanía. *El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial*».

¹³ Alusiones a un argumento según el cual el campo desarrollado ha de tener cinco polos se encuentran, después, en el capítulo 6: «Compartidores de espacio anímico. *Ángeles, gemelos, dobles*», pág. 401.

¹⁴ «Consideraciones sobre el pecado, la pena, la esperanza y el camino verdadero», n.º 20, en *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Max Brod (ed.), Frankfurt 1980, pág. 31; también pág. 61.

¹⁵ Cfr. Armin Prinz, «Consideraciones antropológico-médicas sobre la disminución de población entre los azande del África central», en *Curare, Revista de etnomedicina*, vol. 9, 3+4, 1986, págs. 257-ss. El autor desarrolla la tesis de que entre los azande, desde la toma del país por parte de los europeos, se produce una muerte psicógena del pueblo. Debido a causas exógenas inabarcables, su población, de cerca de 2 millones en torno a 1900, ha decrecido a algo más de 500.000, continuando una tendencia a la baja.

¹⁶ Para una teoría de la síntesis cultural por medio de cooperaciones de stress, de tensión psicológica, cfr. el importante estudio de Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgegenetischen Theorie*, Viena-Nueva York 1996.

¹⁷ Cfr. para esto Peter Daniel, *ZAUN. Normen als Zaun um das jüdische Volk. Zum Phänomen der Zeitüberdauer des Judentums*, Viena 1995; el autor acentúa ante todo el efecto estabilizador para el pueblo del ritual de los límites frente a las demás culturas, mientras que nosotros habríamos de hablar menos de cercado (*Zaun*) que del efecto-tienda de campaña: el estar dentro de la tienda, bíblicamente apuntalada, de

la etnosfera mantiene en forma a Israel, como comunidad de inspiración, a través del flujo de las generaciones.

¹⁸ *Et ita tota philosophia in circulo posita dicitur*. Nicolás de Cusa, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, Viena 1989, vol. III, pág. 102.

¹⁹ En los capítulos 4 y 5 de *Esferas II* aclararemos por qué esto no puede ser de otro modo.

²⁰ Cfr. la octava elegía de Duino de Rainer Maria Rilke: «Oh dicha del mosquito que aún dentro salta./ incluso en su boda: pues seno es Todo./ Y mira la media seguridad del pájaro/ que desde su origen sabe casi ambas cosas,/ como si fuera el alma de un etrusco,/ de un muerto a quien recibió un espacio,/ pero con la figura ya-cente como cobertura. /Y cuán turbado está uno que tiene que volar/ y procede de un seno. Como asustado ante sí/ mismo cruza en zigzag el aire...» (trad. de Eustaquio Barjau, Cátedra, Madrid 1987, págs. 108-109. *N. del T.*).

²¹ Cfr. *Esferas II*, capítulo 5: «*Deus sive sphaera* o: El Uno -Todo que estalla».

²² Cfr. *Esferas II*, capítulo 6: «*Antiesferas*. *Exploraciones en el espacio infernal*».

²³ Cfr. *Esferas II*, capítulo 7: «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. *Para una metafísica de la telecomunicación*».

²⁴ Cfr. *Esferas II*, capítulo 8: «La última esfera. *Para una historia filosófica de la globalización terrestre*».

²⁵ Cfr. Wolfgang Welsch, *Transversale Vernunft*, Frankfurt 1995.

²⁶ Con respecto a la esferopoiesis mediante un punto de fuego y respecto a la figura conceptual «socialismo térmico», cfr. *Esferas II*, capítulo 2: «*Recuerdos del receptáculo*. *Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*».

²⁷ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, París 1948, reimpresión 1988, pág. 151.

²⁸ El teorema del lugar existencial de Heidegger se explicará más de cerca después, en el excursu 4: «*En el ser-ahí hay una tendencia esencial a la cercanía*». La doctrina del lugar existencial de Heidegger», págs. 305-ss.

²⁹ Friedrich Wolfram Heubach, *Das bedingte Leben. Entwurf zu einer Theorie der psychologischen Gegenständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychologie des Alltags*, Munich 1987, pág. 163.

³⁰ Esto no excluye que teorías avanzadas se asocien elegantemente con juegos de lenguaje demonológicos; cfr. Arthur Kroker, *The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern*, Nueva York 1992, especialmente el prólogo, págs. 1-3: «Virtual reality is what the possessed individual is possessed by».

³¹ Cfr. capítulo 7: «El estadio-sirenas. *De la primera alianza sonosférica*», págs. 431-ss.

³² *Ibid.* (ver nota 27), págs. 124 y 150.

³³ Volumen I, pág. 168, citado por Heinrich Schipperges, *Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ und Mitte des Menschen*, Frankfurt 1989, págs. 63-64.

³⁴ Cfr. Guido Rappe, «*Kokoro*. Ensayo de una aproximación a la comprensión del corazón en Japón», en *Das Herz im Kulturvergleich*, Georg Berkemer y Guido Rappe (eds.), Berlín 1966, págs. 41-69; así como Karlfried Graf Dürckheim, *Hara. Die Erdmitte des Menschen*, 10.ª ed., Viena y Munich 1983.