

MARIANO IBERICO

EL ESPACIO HUMANO

SEPARATA DE "MERCURIO PERUANO"
Nº 463 — SETIEMBRE - OCTUBRE 1966
LIMA

EL ESPACIO HUMANO

por *MARIANO IBERICO*

Introducción

Consideramos indispensable hacer preceder al tratamiento de nuestro tema principal por una indicación preliminar de carácter formal sobre el concepto de "espacio humano" cuya expresión en dos términos implica una diferencia con el espacio despojado del adjetivo humano y que representa el papel de concepto base, sustancia a la que pueden convenir los atributos de sus distintas posibilidades en el curso de la historia humana.

Pensando así hemos llegado a concebir un espacio extra humano es decir despojado de todo contenido psicológico, principalmente, de origen afectivo o instintivo. Pero entonces nos pareció encontrar una dificultad de carácter muy grave para el tranquilo proceso de nuestra investigación psicológica y etnológica sobre el tema del espacio. Y la dificultad consistía en que la consideración del espacio exento por hipótesis de toda contaminación humana, nos planteaba la exigencia de abordar en toda su extensión el problema de lo "en sí", como cuestión previa para el tratamiento del espacio humano. Según eso debíamos revisar la doctrina de Kant e internarnos en todas las implicaciones gnoseológicas y metafísicas de esa tremenda problemática, y ello no entraba en nuestros planes de trabajo ni en la intención teórica general de nuestro proyecto. Empero en la propia naturaleza del tema, hemos encontrado la posibilidad legítima de continuar nuestro estudio empírico sin preocuparnos mayormente de otras proyecciones teóricas. En efecto, si pensamos que el concepto geométrico, formal del espacio es al fin y al cabo una creación del espíritu concluiremos que ese espacio es también humano, solo que abstracto y vacío, al paso que el espacio que estudiamos es concreto, viviente y vivido por el ser humano según las modalidades de las situaciones vitales en que está colocado como ser en el mundo. Y por ello utilizaremos la noción de este espacio ideal, geométrico, como término de referencia para definir con más precisión y más seguridad los caracte-

res del espacio real, humano. Y utilizaremos aquí para diferenciar ambos espacios los términos del eminente psicólogo Harold Höffding quien escribe: "el espacio matemático es una abstracción o una idealización que ha sido intentada fundándose sobre la experiencia, en vista de fines científicos. Nuestras experiencias reales del espacio no presentan más que aproximaciones de las propiedades que nosotros atribuimos al espacio matemático, y por eso los teoremas que puedan deducirse del espacio matemático no son confirmadas más que aproximadamente por la experiencia". (1)

Se han propuesto muchas y a veces muy profundas definiciones de este espacio ideal. Las han formulado grandes filósofos, matemáticos, físicos: Aristóteles, Leibniz, Newton, y figuran en todos los tratados de historia de la filosofía. No consideramos útil transcribirlas, y hemos preferido elegir una de ellas que por su claridad y esencialidad resulte la más adecuada para la mejor formulación y captación intelectual de nuestras ideas. Y la hemos tomado de Bergson que la utiliza abundantemente en el curso de toda su obra y según la cual "el espacio sería un medio vacío y homogéneo en que los objetos se yuxtaponen sin penetrarse". Destacamos en ella el carácter de homogeneidad del espacio geométrico y la impenetrabilidad de los objetos espaciales, propiedades que consideramos no solamente esenciales sino especialmente claras y distintas, lo que las hace por todo extremo adecuadas para definir con evidencia cartesiana el objeto a que se aplica.

Siguiendo las articulaciones naturales del tema lo hemos dividido en tres partes, a saber:

1.—*El espacio de la Percepción*, en la cual comprendemos no sólo la percepción exterior, cuyos objetos intencionales son los cuerpos materiales, sino la percepción interior cuyos objetos intencionales son los estados de conciencia, principalmente los que corresponden a la actividad representativa de la mente. (2)

(1) Harold Höffding, *Esquisse D'une Psychologie Fondée Sur L'Esperence*, Trad, francesa, Paris, 1903, págs. 264, 265.

(2) Es evidente que la navegación en el espacio cósmico, en aeronaves tripuladas por seres humanos, plantea nuevos problemas a la descriptiva y a la concepción del espacio humano. En tal situación no intentaremos complicar nuestro análisis con el planteamiento de cuestiones utópicas ni con descripciones conjeturales y fantásticas según el estilo de las novelas de ficción científica. Y por ello nos mantendremos dentro del ámbito de las experiencias

2.—*El espacio mítico*, en que estudiamos las características de la vivencia del espacio propia de la mentalidad primitiva, arcaica.

3.—*El espacio de la imaginación onírica*, en que estudiamos la vivencia del espacio en el sueño y, a la vez esbozamos la idea del origen onírico de la poesía.

I

EL ESPACIO DE LA PERCEPCION

Se suele escribir muy profundamente sobre el tiempo humano, pero a mi parecer, no se escribe con la misma abundancia sobre el espacio humano que no siempre coincide con el espacio geo-

accesibles por los medios conocidos usuales de la investigación psicológica y etnológica.

Sin embargo, no podemos excusarnos de añadir lo siguiente: más que la experiencia psicológica de los astronautas, lo que tiene necesariamente que afectar el sentimiento humano del espacio, es justamente la ambición del hombre de hoy, de dominar el espacio cósmico y de alcanzar en él metas siderales consideradas hasta el presente como absolutamente inaccesibles.

Y lo que es más interesante es que este espacio ampliado hasta límites apenas imaginables, influye a su vez sobre la subjetividad del hombre actual promoviendo la vivencia humana hacia una asombrosa dimensión de inmensidad.

Desde luego, no se podría tener una idea de la conciencia del espacio en los navegantes cósmicos si se olvidase la importancia decisiva del factor gravedad en el sentimiento del espacio al nivel de la tierra. Según lo cual deberemos imaginar, si podemos, lo que puede representar la ausencia de este factor en las experiencias espaciales extraterrestres.

A este propósito he tenido ocasión de hojear el libro del cosmonauta Soviético Iuri Gagarin "El Camino del Cosmos" (versión castellana, Lima 1964) que, al lado de numerosos recuerdos autobiográficos, contiene breves observaciones sobre los efectos de la imponderabilidad en los cuerpos suspendidos en el espacio cósmico. Esas observaciones son muy interesantes pero no afectan de modo sustancial la estructura del espacio humano tal como es concebida y descrita en las páginas de este ensayo. Por último, en un artículo extraído del libro del escritor griego Kostas Axelos. "El pensamiento planetario" y publicado en la revista Planeta (Versión castellana Nº 5 Buenos Aires) leo lo siguiente: "Tal vez estemos en camino hacia un pensamiento planetario, inseparable de la experiencia planetaria en marcha. El horizonte de esa experiencia está abierto pero dista mucho de ser explorado en su fascinante profundidad". De suerte que esa experiencia no está todavía humanizada.

métrico euclidiano y que no sólo en cuanto perspectiva visual sino en cuanto vivencia concreta, plantea a la psicología y a la estética problemas de sumo interés. Desde este punto de vista la concepción Kantiana del espacio no nos presta mayor ayuda para el objeto de nuestro estudio por ser una concepción abstracta y meramente especulativa que no contiene referencias a la verdadera psicología de la experiencia espacial. Y así, a nuestro entender sería, Bergson el primer filósofo occidental que expone la idea de un espacio concreto —animal y humano— que no coincida de modo cabal con las determinaciones estrictamente geométricas del espacio. En nuestros días Merleau-Ponty, entre los psicólogos y filósofos más recientes ha escrito páginas muy profundas sobre la conciencia viva del espacio. A cuyas referencias debemos añadir la del libro de Otto Friedrich Bollnow, "Mensch und Raum" (3) que reúne en estructura unificante los varios y numerosos aspectos del espacio humano.

Pero no está en nuestro plan desarrollar nuestra meditación sobre la base de una amplia erudición filosófica. Y por ello, sin descartar del todo el conocimiento y la referencia a la literatura pertinente, intentaremos analizar de modo directo nuestra propia vivencia espacial, tratando de poner de relieve las que consideramos sus características esenciales.

Una característica muy fácilmente observable en el espacio humano es su heterogeneidad o dicho de otro modo, en forma negativa, el hecho de que dicho espacio no es el medio vacío y homogéneo del que suelen hablar los filósofos y también los geómetras, sino un medio vital, dotado de caracteres concretos y en relación con las necesidades biológicas y sociales de los hombres que lo habitan. Para el hombre —y sin duda para los animales— el espacio es heterogéneo. Más que la posibilidad abstracta o el fondo indiferente en que se inscriben las formas, el espacio es una colección o una pluralidad orgánica de lugares, cuya espacialidad se determina no sólo por su posición dentro de un sistema de relatividad sino por sus cualidades sensoriales y por la significación vital que les atribuimos. Así lo pesado es, en el espacio antropológico, lo bajo, lo ligero es lo alto, la izquierda es el lado del corazón, la derecha es el lado simétrico. Son como si dijéramos en lenguaje aristotélico, los 'lugares naturales' de nuestra situación

(3) Stuttgart, 1963.

en el mundo. Según lo cual el espacio es el *habitat* del cuerpo y la atmósfera externa o interna en que aparecen, flotan y pasan las cosas y sus imágenes. Hacemos de estos lugares no sólo el marco sensorial sino una parte sustancial de nuestra experiencia; y de ese modo hablamos de nuestro paisaje, de nuestra ciudad, de nuestra calle, de nuestra casa, nuestra habitación como si fueran encarnaciones del espacio y estuvieran dotadas de una vida irremplazable.

Con el propósito de destacar el carácter heterogéneo del espacio humano citaremos el notable libro de Gastón Bachelard intitulado "La Poética del Espacio" (4) que desbordando la aparente restricción de su título contiene numerosas e interesantes intuiciones y reflexiones de alcance general en los dominios de la psicología y de la fenomenología que aquí nos ocupan. En este libro Bachelard se ocupa de diversas entidades espaciales que son no sólo el cuadro sino la atmósfera emocional de nuestra vida, entidades no sólo posicionales sino afectivas y que se individualizan, se distinguen y se integran como espacios concretos en un espacio también concreto, sensible que es el espacio de cada uno, nuestro espacio, mi espacio. Estas entidades espaciales: el paisaje, la casa, los cofres, los armarios, las puertas, los rincones, etc., transpuestas, en cuanto imágenes, al mundo de la imaginación y del recuerdo, se convierten en símbolos de la interioridad anímica, de la profundidad, de la intimidad, de la nostalgia y del anhelo. Y de esta suerte, tanto en el mundo de la percepción interna como en el mundo de la percepción externa el espacio humano se revela como cualitativo, material y esencialmente alusivo y simbólico.

Dentro de la simbólica espacial, la casa como representante de la maternidad y de la infancia, posee una carga psicológica de singular intensidad. Al respecto, Bachelard (5) cita con elogio estos versos de Milosz, que nuestro autor califica de inmensos:

Je dis ma Mère. Et c'est à vous que je pense, ó Maison.

Maison des beaux étés obscurs de mon enfance.

Se ha formulado contra la concepción de Bachelard la objeción de que es una teoría subjetivista (6) del espacio humano en su aspecto poético. Pero esa objeción es inaceptable, fundada

(4) *La Poétique de l'Espace*, Paris, 1958.

(5) *Ibid.*, pág. 57.

(6) Bollnow, *Mensch und Raum*, pág. 21.

en un concepto estrecho y demasiado literal de la subjetividad. En efecto, Bachelard habla a veces de lugares o ambientes de gran condensación subjetiva, más bien psicológica; lo que lleva a pensar en una cierta tesis de tipo subjetivista, pero esa condensación psicológica no es producida por una mera proyección sentimental como la *Einfühlung* sino al contrario, por una suerte de acumulación del psiquismo que se deposita y condensa como un fluido o si queremos como una agua misteriosa, en el fondo de algunos rincones, de algunas estancias de las casas viejas, de los castillos abandonados, etc. En otros lugares habla Bachelard de ósmosis entre la existencia interna y externa, fenómeno que excluye la idea de la pura y solitaria subjetividad.

Y es que, estimamos que lo subjetivo y lo objetivo son dos entidades abstractas y en consecuencia ficticias, y que por eso para captar la verdadera realidad profunda y viva de la vida y del alma es necesario admitir una cierta interpenetración misteriosa y por lo tanto indefinible entre uno y otro; lo que explica que Bachelard se refiera a una esfera del no yo que no es un no yo indiferente sino "un no yo mío" es decir perteneciente a la propia intimidad de mi ser.

Numerosos pasajes brillantes y admirables muy conformes con el estilo efervescente del maestro y no por breves menos significativos del pensamiento del filósofo, nos confirmaran en la tesis de que el espacio humano no es para Bachelard una mera formación subjetiva sino una entidad mixta (mixta que no impura) constituido por un fenómeno de ósmosis entre lo interno y lo externo, entre lo material y lo anímico. Y así dice p.e. en "La Poétique de l'Espace", pág. 206: "Para vivir la realidad de las imágenes es necesario ser sin cesar contemporáneo de un efecto de ósmosis entre el espacio interno y el espacio exterior indeterminado". (pág. 196). Los dos espacios: el de dentro y el de fuera intercambian sus vértigos. "El ser es alternativamente condensación que se dispersa explosionando y dispersión que refluye hacia un centro. Lo exterior y lo interior son, ambos íntimos y siempre prontos a verterse, a intercambiar su hostilidad". (pág. 196). Citas suficientemente claras para que no necesitemos enturbiar su transparencia con interpretaciones sin objeto.

El espacio humano heterogéneo se temporaliza mediante el movimiento, tomando esta palabra en su doble acepción: como desplazamiento y como transformación. Contemplamos el movimien-

to de los astros y nos impresiona el fenómeno celeste de la aparición y la desaparición de la luz, fenómenos con que componemos la unidad temporal del día. Nos transportamos por ferrocarril y contemplamos la transformación diríase calesdoscópica del paisaje: estaciones, bosques, puentes. A ese pasar le llamamos viaje y en la idea del viaje nos representamos globalmente la geografía y el cambio temporal de sus accidentes. En cambio, el tiempo de la conciencia subjetiva se espacializa en la contemplación panorámica de la propia vida. Un panorama en que el pasado del recuerdo comparece ante el presente de la percepción y así podemos vivir simultáneamente los momentos de nuestra duración y medir, en ese espacio interior, las distancias entre nuestras experiencias sucesivas ahora contemporáneas. De esta suerte, somos sucesivos en la contemplación del espacio externo y somos simultáneos en la contemplación panorámica de lo sucesivo. Y así, en suma introducimos el tiempo en el espacio y el espacio en el tiempo de nuestro devenir personal. Reciprocidad vital entre el espacio y el tiempo que abre nuevas, inesperadas perspectivas a nuestra investigación sobre la estructura del espacio humano.

Polaridad.—

En esta estructura encontramos como modalidad fundamental la polaridad entre proximidad y lejanía. Llamamos próximo en primer lugar a nuestro cuerpo, luego a lo que está en contacto con él (proximidad táctil), en fin a lo que está separado de él pero que puede ser alcanzado (saisi, sin gran desplazamiento: el reloj de pared, la droguería de la esquina, etc., proximidad potencial o relativa). Llamamos lejano a lo que está, o nos parece estarlo, fuera de nuestro alcance, más exactamente, sustraído a la aprehensión de nuestro cuerpo, de nuestra mano: los astros, la franja azul de las montañas remotas, el buque que vemos como un punto en el confín del horizonte marino. Y en la lejanía existen diversos grados: hay una lejanía relativa, aquella que puede ser convertida en proximidad: en rigor yo puedo escalar la montaña después de una fatigosa marcha, o puedo abordar el buque después de navegar muchas millas; y hay una lejanía en que el objeto lejano está por modo que podríamos llamar absoluto, sustraído a la aprehensión corpórea, a lo menos con los medios técnicos de que disponemos. Sirio, Arturo, están separados de nosotros por una lejanía absoluta. Un instinto profundo nos insta a perseguir lo lejano, re-

lativo o absoluto, a convertirlo en próximo y poseerlo. Y por eso lo lejano es erigido en símbolo de lo ideal en su perfección arquetípica, que es inalcanzable pero que como las estrellas en el espacio celeste atrae y orienta la invencible ansiedad del espíritu. Calidad que se asocia de modo feliz con la eficacia estética de lo lejano en cuanto estímulo de la emoción poética. En efecto, lo lejano espacial suscita el vuelo de la fantasía y alienta el prurito de la aventura y del viaje, y lo lejano temporal — en una palabra, el pasado, que ha sido llamado con acierto “lo lejano en sí” — promueve, en la épica, la transfiguración legendaria y, en la lírica alimenta la pensativa *reverie* de la nostálgica evocación.

El centro del espacio humano es el cuerpo. Este es el lugar de lo próximo y desde él, podemos contemplar lo lejano y seguir con la mirada toda la cóncava esfericidad del espacio cósmico, infinito. Decía el filósofo que el espacio era una esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna y así, para cada cual el centro de su espacio es su cuerpo. Centro móvil que al desplazarse, siendo como es un punto en esa esfera, diríase que transporta consigo toda la infinitud del espacio, toda la infinitud del universo.

El espacio del tiempo interno, o si preferimos, el espacio del alma, tiene una estructura semejante a la del espacio de la percepción exterior. En el tiempo, un cierto punto, el presente, se mueve entre dos lejanías que imitan o reflejan las lejanías espaciales y que son el futuro y el pasado; y no es que al decir esto pretendamos asimilar sin más el tiempo al espacio ya que sabemos que el tiempo fluye incesantemente conforme a su esencia; pero nosotros lo contemplamos y vivimos como si fuera espacio, o mejor lo convertimos metafóricamente en espacio al instituir en él distancias, proximidades o lejanías, operación que implica una cierta simultaneidad de tipo espacial. Si yo mido en años la distancia entre el 28 de julio de 1821 y el día de hoy es que contemplo simultáneamente las dos fechas y que así espacializo aunque sea de modo momentáneo la duración.

Pero al margne de esas analogías entre el espacio y el tiempo hay, algo de sumo interés psicológico y aun metafísico en la experiencia de esas dos grandes formas de la vida. Y ese algo consiste en la función que en ella desempeña el cuerpo. Hemos visto que el cuerpo de cada ser humano es el centro de su espacio. Por su parte, situado entre dos lejanías y rodeado de planos envolventes de proximidad y alejamiento, el presente es el centro del

tiempo. Pero el presente tiene una profunda vinculación con el cuerpo o, si preferimos, con los estados psíquicos corpóreos: sensaciones, placeres y dolores físicos, cernestecia, etc. Los recuerdos corresponden intencionalmente al pasado; los proyectos, previsiones, esperanzas corresponden al futuro, pero los estados psíquicos corpóreos que acabamos de enumerar son pura y simplemente presente. Y de esta suerte resulta que en el espacio, como lugar de lo próximo y en el tiempo, como lugar del presente, el cuerpo asume una situación de centralidad y es, por decirlo así, el punto vital de intersección entre las líneas y los planos del espacio y del tiempo.

—La centralidad del cuerpo implica una serie de disposiciones y funciones que confieren a éste un papel fundamental en la configuración del espacio. La corporeidad determina las direcciones en que se ejerce la acción: alto, bajo, derecha, izquierda, etc. Estar en situación es característica esencial de la corporeidad humana, y estar en situación es tener ya una orientación, hacia, desde, donde. Solidaridad profunda, o mejor, inherencia entre la corporeidad y la condición humana que Merleau Ponty llama existencia porque ella confirma de modo evidente que el ser humano es un ser en el mundo.

En conexión con la polaridad próxima o lejana se da la categoría de la distancia, esencial para la noción y la vivencia del espacio, que podemos definir como el intervalo entre lo próximo y lo lejano o, más sencillamente, como el intervalo entre dos puntos del espacio, entre dos montañas, entre la iglesia y el palacio, entre la biblioteca y el comedor. Pero la distancia en el espacio humano no es un mero intervalo sino que es algo más: un estado de espíritu: nostalgia, anhelo, vehemencia. “La distancia — escribe Georges Poulet — no es sólo un intervalo; ella es un medio ambiente, un campo de unidad”. (7). De unidad en la separación añadiremos nosotros con ánimo de aclaración. A veces, de una dolorosa unidad se deriva una jubilosa separación, tal como la siente el prisionero que, recién liberado, abandona la cárcel. Otras veces la separación aceptada y a veces anhelada se convierte en la dolorosa unidad de la nostalgia como cuando el emigrante ve alejarse con pena el confín marino de la playa de la tierra natal. Ejemplos que como otros muchos posibles demues-

(7) Georges Poulet, *Lá Distance Interieure*, Paris, 1952, pág. 2.

tran que hay en la distancia un cierto dinamismo, una tensión afectiva que se contiene en las numerosas variaciones verbales del separar y del unir.

La profundidad.—

Hay en el espacio una dimensión misteriosa, muy difícil de caracterizar: la profundidad humana que no debe confundirse con la geométrica que es una mera dimensión del volumen y que tiene sus problemas matemáticos y técnicos propios los cuales no intentaremos dilucidar aquí, donde sólo diremos que la profundidad geométrica se distingue de las otras dimensiones, la longitud y la anchura, en que ella implica por relación al sujeto contemplador algo así como una impulsión hacia adelante, la misma que atraviesa en cierto modo el volumen del cuerpo o del espacio interpuesto engendrando así una suerte de espesor que se identifica con la profundidad. Hay que descubrir esa profundidad primordial a través de la superficie y de las líneas, escribe Merleau Ponty (8) y alude así a una profundidad que no se constituye como una mera síntesis de elementos discretos y extraños: líneas, superficies, puntos, sino que deriva de un instinto original, pre-empírico que lejos de detenerse en el plano superficial del objeto o del espacio se proyecta hacia el límite de la superficie opuesta engendrando la profundidad que completa la percepción del volumen. Interpretación que nos parece confirmada con la psicología de la forma, ya que su gran representante, Guillaume, escribe refiriéndose a la profundidad: "En lugar de buscarla en experiencias anteriores, la Psicología de la Forma la encuentra en el conjunto de la experiencia actual considerada no como una suma de elementos yuxtapuestos, sino como una forma *organizada* siguiendo leyes originales" (9).

La profundidad en el espacio humano no debe confundirse con la distancia ni con la lejanía, pues aunque a veces coincide con ellas, otras las más frecuentes, se diría que la profundidad envuelve y hasta impregna nuestra contemplación y nuestro espíritu en una suerte de confusa e indescriptible proximidad. Yo puedo mirar un bosque lejano, y esa es una experiencia que se define

(8) Ob. cit. pág. 306.

(9) Paul Guillaume, *La Psychologie de la Forme*, París, 1937, pág. 89.

en términos de distancia; pero puedo en el interior del bosque sentir y vivir la profundidad. Lo lejano se da principalmente como algo visual, en tanto que la profundidad es percibida por otros sentidos o quizá por una suerte de intuición adivinatoria de tipo táctil. Y he aquí la paradoja de la profundidad: no es la lejanía puesto que puede coincidir con lo próximo; no es tampoco lo meramente próximo, puesto que puede coincidir con la lejanía. Y así se diría que la profundidad, como perteneciente al espacio, es de modo esencial un estado en que se unen y quizá se confunden lo lejano y lo próximo y, con ellos el cosmos y el alma.

La profundidad es por lo general oscura, y suscita a veces la curiosidad y siempre, en diversos grados los sentimientos de espanto y de angustia. El espacio nocturno es profundo tanto por lo ilimitado cuanto por lo oscuro. El mar es profundo aunque envuelve y sumerja al contemplador. La mina es profunda no tanto por la distancia de la superficie, cuanto porque es oscura e incierta y, en fin, acaso podamos pensar en una profundidad de luz, solo que no lo haremos nunca con la intensidad con que podemos imaginar y vivir la profundidad de la sombra.

Si se sostiene que la vida psíquica es radicalmente temporal no tiene sentido hablar de profundidad anímica. Pero existe una rama del conocimiento del alma que se llama "psicología profunda", y ese título empleado por grandes psicólogos y cuya legitimidad corrobora nuestra propia vivencia, significa que entre el alma y el espacio de la percepción existe, por lo menos, una similitud de estructura o sea, en el fondo, que la realidad psíquica tiene una dimensión espacial, como si a la vida interna se traspusiera algo de la estructura geológica y del dinamismo volcánico de la tierra, que es espacio.

La profundidad temporal puede definirse como lo lejano envuelto en sombras. Es profunda la vida prenatal; más cerca lo son los períodos iniciales de la primera infancia. Es profunda la prehistoria, y por eso la memoria y el conocimiento histórico pueden abolir la profundidad conservando la lejanía. Hermes Trimegisto hablaba de las "tinieblas primitivas", y todos pensamos en la noche de los tiempos. Siendo lo más interesante que atribuimos a esa profundidad inicial, nocturna una fecundidad germinal como la que posee el humus en la tiniebla de la tierra. Semejanzas, afinidades, similitudes que se dirían iniciáticas en los misterios del espacio y del tiempo.

La Discontinuidad.—

Al abordar el tema de la discontinuidad del espacio humano confrontamos dificultades más graves que las inherentes al tema de la profundidad, y esto porque la discontinuidad choca directamente con nuestros hábitos lógicos y geométricos que postulan la continuidad como una propiedad no sólo empírica sino esencial del espacio.

La discontinuidad supone el vacío (10); y así deberemos tratar de comprender esta categoría de lo discontinuo. El vacío en el espacio se puede concebir como la distancia pero no es lícito identificarlo pura y simplemente con ella, porque la distancia es un intervalo mensurable y que puede ser suprimido al contrario del vacío que es una ausencia, una suerte de no ser que se introduce entre los diversos lugares del espacio, en suma un intervalo de no existencia que por lo tanto resulta infranqueable, desde que no se puede recorrer lo que no existe. Pensemos en un viaje en tren que emprendemos al anochecer y terminamos al rayar la aurora sorprendiéndonos el espectáculo matinal que carece de todo nexo psicológico efectivo con la impresión que le precede. Pasamos bruscamente de un lugar a otro y así vivimos el espacio como una pluralidad discontinua de ambientes, de paisajes, a tal punto que sólo la reflexión puede reunir esos lugares creando de este modo y *a posteriori*, una unidad ficticia pero que satisface nuestro prurito de continuidad y homogeneidad. En realidad saltamos de una isla de espacio a otra isla de espacio, flotantes ambas en océanos de vacío que no podemos definir y ni siquiera propiamente imaginar. Y por eso nuestra vivencia concreta del es-

(10) Ni Aristóteles en el capítulo IV de la *Física* ni Bergson en su Tesis Latina, *Qui Aristoteles de loco senserit* se ocupan mayormente en buscar una definición fenomenológica de la noción de vacío. Aristóteles trata más bien de demostrar su imposibilidad; y lo hace mediante tres órdenes de argumentos, físicos, matemáticos y metafísicos que en realidad son pruebas indirectas destinadas a demostrar su tesis por las consecuencias absurdas que resultarían de la admisión del vacío. Esas pruebas, válidas sin duda dentro de las premisas teóricas de la dinámica Aristotélica, resultan empero inoperantes para la conciencia viva del espacio que les opone el testimonio de una experiencia más profunda: La del sentimiento de la nada y la del vértigo del vacío. Por donde se ve que la conciencia del vacío, no obstante su inmediata evidencia, es una conciencia vertiginosa y por lo tanto rebelde a las fórmulas lógicas de la definición conceptual.

pacio es comparable a un album de fotografías separadas unas de otras y que captan instantes aislados del acontecer y puntos también aislados del espacio pero que unimos, por encima de los vacíos que los separan recurriendo a la evocación retrospectiva o a otros recursos en realidad extraños a nuestra verdadera experiencia inmediata del espacio.

A este propósito citaremos un bello pasaje de Marcel Proust que en admirable forma literaria expresa así la calidad discontinua del espacio como la expresión espacial de la sucesión: "La bahía de Balbec, escribe Proust, era un pequeño universo aparte en medio del grande, una cesta de estaciones donde estaban reunidos en círculo los días variados y los meses sucesivos" (11). Y he aquí como, a través de esta poética evocación del novelista, volvemos a insistir en algo que constituye un verdadero leit motiv en todo el curso de nuestra exposición a saber: la reciprocidad vital y por lo tanto también simbólica entre el espacio y el tiempo. Pero así recaemos en un tema que merece un tratamiento especial, lo que intentamos en los párrafos que siguen en que los agrupamos bajo el título de "El espacio espiritual".

Con justicia se ha puesto de relieve así la discontinuidad del espacio proustiano como la importancia que reviste en la obra de Proust lo que podríamos llamar la polaridad de las dos grandes direcciones de su espacio y de su vida: "de lado de Swan" y "de lado Germantes". Direcciones en que se contienen, como en germen todas las posibilidades estéticas y humanas del destino de Proust y que perderían su sentido si se las abstrajera de su fundamento radicalmente espacial. Y es curioso: esas direcciones se temporalizan y forman parte esencial del "tiempo perdido" para reaparecer en el "tiempo recuperado", solo que ese tiempo es un nuevo espacio, ya no el espacio material de Combray sino el otro más amplio en que al fin y al cabo viene a fluir y a perderse el tiempo de la vida para reaparecer más tarde en la evocación panorámica y a veces gloriosa de la rememoración espiritual.

El Espacio Espiritual.—

Es un hecho de observación que el esquema del espacio exterior puede ser transpuesto a la esfera de la vida mental y que

(11) Proust, *A L'Ombre des jeunes filles en fleurs*, Pl. 1. 676.

este esquema puede así mismo transponer los dominios de la mera psicología e invadir los más altos y espirituales de la estética, la lógica y la metafísica. Lo muestran con evidencia expresiones como "ser ahí", abierto, cerrado, etc., a las que debemos añadir la famosa frase de Jaspers "*Jedes Dasein scheint in sich rund*" (12), y los innumerables ejemplos contenidos en el admirable libro de Georges Paulet sobre las metamorfosis del círculo. (13). Expresiones que citamos sin ánimo de estudiarlas en si mismas y sólo con el de explicar que en su forma espacial son algo más que locuciones metafóricas, puesto que ellas contienen significaciones a veces esenciales sobre el carácter profundo de la experiencia y de la vida.

Estas transposiciones tienen sin duda eminente significación ontológica, pero de modo más inmediato constituyen formas evidentes de espacialización del tiempo anímico. Lo que nos induce a revisar, siquiera sea brevemente, la teoría bergsoniana sobre la espacialización de la vida consciente, o como diría el filósofo de *la Durée*, del tiempo real; doctrina que constituye uno de los aportes más interesantes del bergsonismo a la psicología de la realidad humana. Pero antes, estimamos necesario estudiar una de esas trasposiciones que reviste interés dominante y no es otra que el concepto de *situación*, que algunos notables filósofos contemporáneos utilizan como base fundamental de sus sistemas y que, tal vez por esa circunstancia, se difunde con creciente rapidez y amplitud en la esfera del pensamiento especulativo.

Geométricamente hablando, la situación se define como la relación de un punto con líneas neutrales de referencia que son las coordenadas o con otros puntos de la esfera o del plano. Trasladado este concepto al mundo del espíritu la situación se da como la relación del hombre con el mundo, ya sea, con el mundo de los valores o de las normas: morales, sociales, jurídicas, etc.; ya sea con el mundo de los hechos o de las realidades objetivas transitorias o permanentes que condicionan de modo necesario la vida humana, tales como la lucha, el dolor, la culpa, la muerte. Hay algunas de estas realidades que suelen aparecer como fatalidades inexorables ante las cuales el hombre se confronta a veces sin esperanza de salida. A esas situaciones de enfrentamiento sin posi-

(12) Citado por G. Bachelard en *La Poétique de L'Espace*, pág. 208.

(13) *Les métamorphoses du cercle*, París, 1959.

bilidad de evasión las llama Jaspers "situaciones límites" (*Grenze situationen*) (14) y las estudia con rara profundidad. Nosotros espero no nos detendremos mayormente en ellas, porque estimamos que para la intención de este estudio nos bastará con mostrar la evidente espacialidad de su estructura. "Estar en situación" es estar en el espacio físico o anímico. Es estar frente a algo, ante algo en términos que pueden ser definidos por analogía o identidad en forma geométrica, es decir en términos de espacio. Debiendo añadirse que si toda situación es espacial, recíprocamente todo espacio humano es situacional, ya que en todo espacio el hombre se confronta a una necesidad o a una posibilidad. Según lo cual, la importancia predominante del concepto de situación en la antropología filosófica es una prueba de eficacia decisiva de que la existencia humana, como ser de raíz temporal, tiene sin embargo una esencial, una ontológica dimensión espacial.

Esta característica situacional de los objetos espaciales implica, según los psicólogos, una estructura *hodológica*, término derivado del griego *odos* = camino, vía, y que aplicado al espacio, significa que éste es una red de caminos, de rutas, en fin de direcciones hacia el cumplimiento de nuestras necesidades o de nuestros deseos. Puede decirse que hacia nosotros convergen todos los caminos y que también de nosotros parten y se bifurcan y entrecruzan todas las direcciones entre las cuales debemos elegir en cada punto, en cada instante de nuestro paso por el mundo.

Pero volvamos a la doctrina bergsoniana sobre la espacialización de la vida consciente. Bergson funda su doctrina en dos razones principales. Es la primera, que las exigencias de la acción sobre el mundo exterior provocan en la conciencia la inclinación a concebir el espacio como un medio vacío y homogéneo en que los objetos se yuxtaponen sin penetrarse, de suerte que son susceptibles de ser manipulados y utilizados para los fines de la práctica. Es la segunda, que la conciencia en contacto con el espacio así configurado, toma algo de su estructura, es decir algo de la fijeza, de la rigidez de los objetos impenetrables que lo ocupan, y así se espacializa y vive sus propios estados impenetrables y yuxtapuestos como si se tratara de los objetos del mundo exterior, sometidos como tales a las leyes rígidas de la geometría y de la interdeterminación mecánica.

(14) Karl Jaspers, *Psychologie Der Weltanschungen*, Berlin, 1925, págs. 262 - 263.

nica, constituyéndose de esta suerte en las zonas exteriores de la conciencia el *yo superficial* (15) de tipo espacial, semejante a una costra que recubre y aplasta las impresiones delicadas y fugitivas de la verdadera conciencia individual.

Todo lo cual es verdad, sin duda, pero una verdad incompleta porque no abraza otras modalidades de espacialización del tiempo anímico, en niveles más altos y más profundos de la mera conciencia pragmática. En páginas anteriores nos hemos referido con frecuencia a esas posibilidades. Y por ello, ahora, nos concretamos a transcribir esta muy verdadera y profunda de Georges Poulet (16) que se refiere concretamente al espacio estético pero que puede aplicarse *mutatis mutandi* a otras altas formas del espacio espiritual "a la mala yuxtaposición se opone una buena yuxtaposición, un espacio estético donde, ordenándose los movimientos y los lugares forman una obra de arte, conjunto memorable y admirable".

El Espacio del Paisaje.—

Uno de los aspectos más encantadores del espacio es el paisaje, que podemos definir aproximadamente diciendo que es la disposición armónica o discordante de los objetos naturales o artificiales (árboles, ríos, lagos, montañas, castillos, etc.) en el espacio cósmico, disposición ofrecida como un cuadro a la contemplación humana. La índole psicológica del sentimiento del paisaje es, principalmente, proyectiva. El contemplador transfiere sus propios estados anímicos a los objetos de su contemplación y luego los mira y participa en ellos como si se tratara de una nueva subjetividad. Así participamos efectivamente de la serenidad del cielo y del mar, asistimos al esfuerzo ascensional de las montañas, vivimos, aunque sólo sea con la vista, el horror de los abismos que el sol parece horadar en los intervalos de las rocas. Sentimiento de simpatía universal que los alemanes llaman *Einfühlung* y que entre otros eminentes psicólogos, Teodoro Lipps ha estudiado en forma tan exhaustiva y admirable. Pero debemos observar que la *Einfühlung* no constituye por sí sola ni reduce a sí todo el sentimiento estético del paisaje. Existen en ese fenómeno otros elementos: decorativos, mágicos, de color, en fin formales. Pero la proyección afectiva

(15) *Essei sur les données immédiates de la conscience*, Chapitre III, Paris, 1912.

(16) *L'Espace proustien*, Paris, 1963, pág. 181.

constituye de todos modos su premisa anímica, enseñándonos así esta experiencia que sólo mediante una comunicación de tipo anímico entre las cosas y el corazón del hombre puede nacer esa forma de exaltación jubilosa y creadora que es la expresión más alta de la vida estética, y quizá de toda la vida.

El segundo carácter del sentimiento del paisaje es su impregnación por elementos animísticos de esencia mítica. Lo que se comprende fácilmente pensando que esos elementos son de origen arcaico y que, por lo tanto, es natural que esos elementos vuelvan a actuar cuando la presencia del hombre ante el paisaje reactualice los estímulos ancentrales del primitivo que en los tiempos míticos estaba suspendido, mas aún, arrastrando como una hoja en el torbellino vital del cosmos.

En fin conviene anotar que el arte, principadamente la literatura y la pintura a partir de Rousseau, tienen en el mundo moderno una influencia decisiva en la formación del sentimiento del paisaje. Todos vivimos con la imaginación o deseamos vivir alguna vez rodeados por los paisajes de los hermanos Brueghel ó en los espacios descritos por la maravillosa pluma de Chateaubriand en la "Vida de los matchez". Y es que el arte crea su propio espacio, un espacio encantado que no atraviesan los automóviles ni los helicópteros pero que domina la fantasía volando en direcciones y dimensiones que no previeron ni el ilustre Euclides ni los demás innumerables geómetros y cosmólogos que han venido después hasta nosotros.

Uno de los temas más interesantes de la historia del arte — y especialmente de la pintura — es el relativo a la manera como los artistas de las diferentes razas y épocas interpretan el espacio. Interpretación que obedece en gran parte a exigencias decorativas o a exigencias materiales del motivo que se trata de representar, pero que como es indudable, revela también diferentes modos de ver o de sentir las representaciones espaciales y el espacio mismo, siempre en el supuesto de que el espacio del paisaje es un fondo vital de las imágenes y no un simple vacío geométrico.

Entre las posibilidades de sentimiento, visión y expresión estética del espacio y en consecuencia del paisaje, pocas, sin duda, más profundamente significativas que las que Wölfflin estudia en su libro "Conceptos Fundamentales de la Historia del Arte" (17), de-

(17) Traducción española, Madrid, 1924.

signándolas con las denominaciones de estilo o concepción plana y de estilo o concepción profunda del espacio. El estilo plano corresponde a los pintores —meridionales o influidos por estos— del siglo XVI: Rafael, Tiziano, Dirk Bouts, Quentin Massys, Lucas van Leyden, Patinier, Durero. El segundo corresponde a los pintores —principalmente nórdicos— del siglo XVII: los dos Brühel, Rembrandt, van Goyen, van Neet, Hobbema, Wijmants, Ruysdael y Ruisdaelt, y también Claude Lorrain, Corot, Turner, Gaspar, David, Friedrich.

En el estilo plano el cuadro se descompone en una serie de zonas, de estratos o de capas paralelas al espectador, cuya mirada reposa en cada uno de ellos, en el estilo profundo la relación entre los primeros y los últimos planos es tal que la mirada se orienta hacia lo hondo, hacia el fondo del cuadro. En el primero hay una cierta tranquilidad en la superficie, en el segundo una tensión entre lo distante y lo próximo, algo así como una aspiración hacia lo lejano y lo profundo. Y hay, en consecuencia, entre estos dos estilos una diferencia relativa a una cierta tendencia estática en el estilo plano y una como tendencia hacia el movimiento en el estilo profundo. En el estilo plano la mirada se reparte igualmente por la superficie, en la concepción profunda hay una tensión entre los planos.

El estilo plano corresponde a la concepción clásica, el estilo profundo a la llamada concepción barroca. Y existe por lo tanto entre estas dos maneras de sentir y expresar el espacio la distancia que separa dos diversos sentimientos de la vida y en consecuencia de la naturaleza.

Desde este punto de vista, Ludwig Klages (18) considera de gran importancia para la apreciación, no sólo del sentimiento estrictamente estético del paisaje, sino del pathos cósmico en general, esta distinción dicotómica de Wölfflin e interpretando su pensamiento establece la siguiente tabla de contrastes entre el estilo clásico y el barroco, o lo que es lo mismo, entre el estilo lineal y el pictórico.

(18) *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929, pág. 1433.

CLASICO

BARROCO

Superficie	Profundidad
Cerrado	Abierto
Netamente limitado	Relativamente ilimitado
Relativamente inmovilidad	Movimiento
	Conformidad con la visión, apariencia, cambio.
Claridad de todos los objetos individuales con sacrificio de la distancia unitaria.	No claridad de muchos objetos individuales para realizar la dis- tancia unitaria.
Forma.	Materia (asunto) (19).

II

EL ESPACIO MITICO

Hay una variación en el tema del espacio humano que interesa de modo muy especial a la psicología y a la etnografía; y es la que se refiere al espacio mítico; el cual según el concenso unánime de los estudiosos sería el astecedente y acaso el origen de

(19) El espacio de la arquitectura merecería un tratamiento especial. En su aspecto estético es un tema específico de la Psicología y de la Historia del Arte que no comprendemos en este trabajo porque, dentro de la perspectiva de nuestro estudio, el verdadero espacio de la arquitectura no es inmediatamente perceptible por la sensibilidad como lo son el de la pintura y la escultura. El espacio de la arquitectura es un interioridad cuya configuración depende del destino del edificio: oficinas, departamentos familiares, consultorios, aulas, etc. y, en gran parte, de la creatividad del artista arquitecto. Los hombres que habitan el edificio proyectan su afectividad al interior en estos espacios y, a su vez, los diversos ambientes que ostentan el sello personal de su creador, constituyen una atmósfera vital para quienes los ocupan. Y así cada habitación, cada rincón del edificio es un receptáculo de la vida anímica a la que contribuyen y en la que participan el habitante y el arquitecto quien, si es auténtico artista, deberá poseer altas calidades humanas y ser no sólo psicólogo sino también poeta.

la conciencia del espacio del hombre actual, conciencia que, por exenta que parezca de elementos preempíricos e innatos, en realidad contiene numerosas reminiscencias no sólo ya de los estadios pre-históricos sino aún más, arcaicos de la psique actual.

Lo primero que debe decirse cuando se trata de la conciencia mítica del espacio es que ella tiene como fondo un sentimiento difuso de algo viviente, latente o actuante y que pulsa por modo universal y continuo en las apariencias, las cosas y los seres. Según varía la idiosincracia de los pueblos se dan también variaciones — aunque no esenciales — en la noción de ese algo difuso, y latente y viviente; pero no obstante ellas la conciencia mítica es siempre y esencialmente una conciencia de impregnación anímica, más exactamente, un sentimiento de continuidad vital entre los seres entre sí y entre ellos y el alma que los vive, los aprovecha o los sufre como potencias favorables o adversas, como energías o entidades amigas o enemigas. Según lo cual el mundo mítico es en suma un ambiente de impregnación en que lo externo accede sin perder su esencia al ámbito de la vida interior y en que a la vez los objetos de esta última son vividos y considerados por el alma como expresiones de su propia exterioridad. El alma vive lo externo como si fuera interno y recíprocamente, toma en consideración sus estados internos, contemplándolos en un cierto espacio interior como ve y considera los objetos del mundo que le rodea.

Dentro de este ambiente, el rasgo más saltante de la conciencia mítica del espacio es la heterogeneidad, una heterogeneidad numinosa. Es decir que el espacio es concebido y sentido no como una entidad abstracta, meramente formal sino como un conjunto de lugares dotados, cada uno, no por accidente sino de acuerdo con la natuarleza de las cosas, de cualidades diferentes, individualizadoras. En el espacio mítico — escribe Cassirer — cada "aquí" y "allá" no es un mero aquí y allá, ningún mero término de una relación general que, con prescindencia de cualquier contenido pueda repetirse, sino siempre cada punto, cada elemento posee aquí su propio tono. (Tönung) (20). Heterogeneidad cualitativa y vital que ya hemos estudiado brevemente al tratar del espacio de la percepción, pero que en el espacio mítico

(20) Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Zweiter Teil *Das Mythische Denken*, Oxford 1954, pág. 106.

se presenta con caracteres de particular acentuación. Su ejemplo típico lo ofrece la concincia espacial de los Zuñis que tanto atrae e intriga a los etnólogos y según la cual aquellos indígenas atribuyen a los lugares de su comarca y aun del mundo entero, diversas características que no sólo influyen en la conducta de los habitantes sino que, en cierto modo se incorporan como elementos anímicos profundos en la vida individual y social de aquéllos. Las siete regiones del espacio: norte, sur, este, oeste, alto, bajo, centro, son a la vez aspectos, tendencias y regiones vitales de su propio ser corpóreo y anímico.

No menos interesante es el caso de los Osago que Levi - Strauss estudia en su notable libro "El pensamiento salvaje" (21). Estos pueblos dividen el mundo en dos grandes mitades: la una, el cielo, la otra la tierra dividida a su vez en tierra firme y agua. Divisiones que acarrearán una serie de consecuencias muy importantes lógicas y prácticas para la vida individual y local de los miembros de la tribu, según que se atribuyan un origen celeste o terrestre vinculándose así en forma metafísica y geográfica con lo alto y lo bajo y complicándose además el sistema de implicaciones espaciales y religiosas con las referencias a los puntos cardinales míticos: Norte, sur, este, oeste, y con una numerología relacionada con el par y el impar, ya que la cifra seis corresponde a la mitad del cielo y la cifra siete a la mitad terrestre.

Esta relación vital del hombre arcaico con el cosmos, o para hablar con más precisión, con las regiones y direcciones del espacio, se revela en forma muy interesante e instructiva en el sentido, a la vez biológico y anímico que el hombre primitivo atribuye a la casa como habitación y símbolo "La casa" — a la vez imago mundi y réplica del cuerpo humano — desempeña un papel considerable en los rituales y en las mitologías, escribe Mircea Eliade (22). Luego analiza esta proposición ilustrándola con los ejemplos concernientes al simbolismo iniciático, funerario y metafísico del puente y de la puerta, y agregar: estos ejemplos nos han mostrado en qué sentido la existencia cotidiana y el "pequeño mundo" que ella implica — la casa con sus útiles, la rutina coti-

(21) Versión castellana México 1964, pág. 20 y sigts.

(22) Mircea Eliade: *Le Sacré et le Profane*, traducción francesa, Paris 1965.

diana y sus gestos, etc. — son susceptibles de ser valorizados en el plano religioso, metafísico (23).

La heterogeneidad del espacio mítico tiene profunda vinculación con el totemismo, o sea con la creencia de que el clan, la tribu, el grupo descende de un antepasado ancestral que puede ser un animal, una planta o un fenómeno natural como el trueno y el relámpago. Y como ese progenitor mítico domina con su presencia e influencia determinado lugar de la comarca resulta que entre el espacio, el totem y el hombre existe una relación que llamaríamos de biología mística. Y algo más, porque esta relación no es la de una simple filiación sino la verdadera fusión mística entre el totem y el hombre a través de la relación prenatal, colectiva entre la tribu y el totem.

La gran distinción cualitativa en el interior del espacio mítico es la que el hombre que lo habita establece entre el mundo sagrado y el profano. Aunque, en realidad, todos los lugares de aquel espacio están habitados por númenes dotados de diferentes atributos, o poseídos por potencias mágicas de carácter sobrenatural, hay algunas localidades especialmente consagradas a la veneración, al respeto religioso y erigidas por ello en objetos ambivalentes de atracción y de terror: templos, sitios oraculares, santuarios y también determinados accidentes de la naturaleza como fuentes, lagos, montañas o árboles. Entre los antiguos peruanos se encontraban multitud de esos objetos como eran las apachetas, y principalmente, las huacas y las grandes piedras consideradas y adoradas como los cuerpos transformados de antepasados míticos. La petrificación de alcance religioso de los hermanos Ayar es un ejemplo típico de este fenómeno tan significativo de la vivencia mítica.

Algunos arqueólogos entre ellos Doering de modo principal en el libro 'El arte en el Imperio de los Incas' (24) sostienen que la costa peruana en tiempos prehistóricos era "la tierra de los muertos"; una región consagrada de manera exclusiva por las tribus andinas a la sepultura de sus cadáveres, en la creencia de que los muertos allí enterrados se transformaban en dioses, por lo cual esa tierra tuvo que ser el teatro de una intensa vida religiosa y de una gran actividad ceremonial vinculada, al igual que en

(23) Ibid, pág. 155.

(24) El Arte en el Imperio de los Incas, Barcelona, 1952, pág. 11.

todos los pueblos primitivos, al culto de los muertos. Y así escribe Doering: "Considero posible que en los mil años que precedieron a las civilizaciones tardías, el desierto costero peruano fuera ante todo un país de difuntos y de dioses en cuya tranquila soledad los pueblos de la montaña dispusieron las fosas para sus muertos y donde levantaron pirámides y terrazas escalonadas para aquellos de sus dioses que estaban relacionados con el mar; y que se propiciaron con la erección de las construcciones dedicadas a su culto, en medio de sus necrópolis, en el país sagrado de los muertos. La aparición de los difuntos, después de su transfiguración entre los dioses o demonios semidivinos, se representó en muchas obras de los tiempos primitivos". Ejemplo típico de la consagración en espacio sagrado de toda una región geográfica.

Una característica muy notable de la estructura del espacio mítico es su tendencia a disponerse al rededor de un centro, real o ficticio, el cual no se define geométricamente como un punto equidistante de la circunferencia, sino como un punto de intensa actividad anímica y de extraordinaria influencia mágica; que es concebido muchas veces no solo como el centro de una comarca sino como el punto central del mundo entero. Centro de atracción y de terror de donde parten y al cual convergen todas las energías humanas y cósmicas de su jurisdicción. Para no citar sino un ejemplo significativo, evocaremos la centralidad del Cuzco (que significa ombligo), la capital política y religiosa del Imperio de los incas a la cual se dirigían con veneración las miradas de los súbditos y desde el cual se impartía todo el impulso administrativo y social de la nación.

A propósito de esta división del espacio mítico en sagrado y profano, el ilustre etnólogo y filósofo rumano Milcea Eliade trae en su notable libro sobre la Historia de las Religiones (25), la exposición y el comentario de un hecho de la mayor importancia para la concepción del espacio humano mítico y con él, del espacio humano en general, sobre todo dentro de los puntos de vista que estamos sosteniendo en este trabajo. Se trata de la integración de la simbólica del tiempo en la estructura y en el proceso constructivo del monumento sagrado. Así el altar del templo védico en la India se compone de trescientos sesenta ladrillos que representan los trescientos sesenta días del año. Con lo cual el

(25) *Traité D'Histoire des Religions*, París, 1949.

tiempo se materializa en el altar y éste viene a ser un microcosmos que existe en un espacio y en un tiempo no profanos (26). Todo lo cual evoca inmediatamente el recuerdo de la sacralidad del Cuzco, tan vinculada a la simbólica del cuerpo, como lo sugiere con plena claridad la etimología de la palabra Cuzco que en quechua significa ombligo o sea, míticamente, centro del cuerpo y del mundo.

Casi no necesitamos añadir ni modificar nada a lo que hemos expuesto sobre el sentimiento del paisaje en otro lugar de este trabajo. Sobre todo porque en aquellas páginas señalábamos la impregnación del paisaje estético por elementos mágicos y míticos. Por lo cual, ahora, nosotros no tenemos más que mostrar de modo más directo y concreto esos elementos para definir con la claridad deseable la fisonomía de esa forma del espacio humano que está constituida por el espacio mítico.

Desde luego, el paisaje no es para el hombre de mentalidad mítica un objeto de delectación estética sino un campo de experiencia religiosa. En efecto, cada accidente natural recuerda al hombre arcaico ora la realización de una leyenda mítica — recuérdase a este respecto la geografía mítica de los griegos tan vinculada a sus leyendas heroicas — ora la presencia de la divinidad, ora la corporificación de potencias e influencias benignas o temibles; en fin, en conjunto, el paisaje es un mundo de entidades vivientes y activas con las cuales se confunde el alma o se confronta sea para propiciárselas, sea para eludirlas, sea para dominarlas mediante el empleo de procedimientos tradicionales de eficacia mágica: encantamientos, sortilegios, fórmulas rituales, etc. Procedimientos colectivos para provocar el estado de trance, etc.

El paisaje de la experiencia estética es en gran parte una proyección de la subjetividad del contemplador, del artista, o del poeta. El paisaje mítico también es, en el fondo, una proyección de la subjetividad humana, pero no de la subjetividad individual sino colectiva, grupal. Lo que ve y encuentra en el paisaje un miembro de la tribu lo ve y lo encuentra toda la tribu, ya que en la mentalidad primitiva no existe todavía la intimidad personal. Así las imágenes del paisaje contienen un mensaje que pertenece a todo el grupo. En sus accidentes, colores y formas se petrifica y simboliza para la eternidad la experiencia de la vida común, y

(26) Ibid. pág. 319.

es literalmente, con todas sus consecuencias vitales y espaciales, la espacialización temerosa o exaltada del alma común: espejo de júbilo o de espanto de la mentalidad mítica. En fin cerraremos este breve tratamiento del paisaje mítico transcribiendo un largo pasaje de Levy Bruhl (27), que contiene en síntesis, bajo la autoridad de un gran investigador, lo que consideramos de más esencial sobre el espacio mítico y con este, sobre el espacio del paisaje que en él se inscribe: "El vínculo entre una persona y su país no es simplemente geográfico o fortuito, sino un vínculo vital, espiritual, sagrado. Para el indígena su país es un símbolo al mismo tiempo que la vía de acceso al mundo invisible y poderoso de los héroes, de los antepasados y de las potencias dispensatrices de la vida, de la cual aprovechan el hombre y la naturaleza".

Para concluir nos ocuparemos en un aspecto de la conciencia del espacio mítico que tiene especial interés ontológico. Y consiste en que para el hombre primitivo, solo en el ámbito de espacio sagrado vive en contacto con la verdadera realidad en un plano más alto y más profundo que el de el espacio profano; y aun más en una cierta comunión con lo absoluto, con el ser supremo y divino. Y así escribe Eliade con el conocimiento etnográfico y la hondura filosófica que le son propios: "El hombre religioso no puede vivir más que en un mundo sagrado porque sólo en tal mundo participa en el ser existente realmente. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser (28).

III

EL ESPACIO ONIRICO

El espacio en el sueño profundo

El estado de sueño, según la expresión castellana de esta palabra plantea dos problemas a la psicología y a la biología del espacio humano, porque existe un sueño profundo con ausencia de

(27) *La Mythologie Primitive*, Paris 1935, pág. 17.

(28) *Le sacré et le profane*, Edición francesa, Paris 1965, pág. 58.

imágenes y en gran medida exento de conciencia, y existe el sueño poblado de imágenes y de variados estados afectivos. 'Mundo imaginario' al que los franceses llaman *reve*, el alemán *traume*, debido a que en esos idiomas, al contrario de lo que acontece en el castellano se distinguen netamente los dos aspectos: inconsciente (*someil, schalaff*) y el semiconsciente (*reve, traume*) del ámbito onírico.

Si como afirman algunos psicólogos, aunque la actividad consciente se atenúa no se extingue del todo en el sueño profundo, es evidente que en ese estado tiene que manifestarse en alguna forma la conciencia del espacio. Quizá ciertas posiciones forzadas del cuerpo con relación al espacio, trastornos de la circulación, tensiones musculares, etc. tengan alguna repercusión sensorial en la oscuridad del estado onírico; quizá se traduzca en sentimientos de incomodidad, de desadaptación, de desequilibrio u otros semejantes; o acaso en sensaciones corpóreas penetradas de terror o de angustia. De todos modos parece que la actividad consciente volitiva o racional funcionan en el sueño profundo como una latencia, o como un sentimiento de alerta pronto a despertar, más que por la intensidad por la calidad anímica o espiritual de los estímulos.

Se ha especulado mucho sobre la significación metafísica y mística del sueño en sus dos aspectos: sueño profundo sin imágenes y sueño poblado de ensueños; y son los escritores, artistas y filósofos, del romanticismo alemán quienes han ponderado, a veces en términos de extremada exaltación, la importancia humana y cósmica de aquel fenómeno. Según estos escritores, entre los cuales Novalis y Tieck ocupan lugar destacado, en el sueño, especialmente en el sueño profundo, el alma se reintegra a las fuentes originarias de la vida personal y cósmica. La actividad del pensamiento lógico y de las formas artificiales utilitarias y mecánicas de la existencia despierta desaparecen en el océano de la vida; en la insondable hondura de sus dinamismos elementales, vida que engloba en un único ritmo el mundo animado y el inánime. De donde proviene cierta analogía entre sueños sin imágenes y el estado místico — a lo menos en su sentido hindú — y también con la muerte, como el último sueño, como el dormir eterno del que no se despierta nunca. Todo lo cual, acaso podría sintetizarse en este breve pensamiento de Hamann, "el mago del norte": "En el profundo sueño yace nuestra alma original y su

movimiento es cual una danza frenética" (29). Aludiendo al sentido místico y de revelación de la noche, y al sueño profundo que ella protege, escribe Novalis: "una duración limitada le ha sido concedida a la luz, pero el reino de la noche escapa al tiempo y al espacio. Eterna es la duración del sueño: sagrado sueño" (30).

Lo aquí expuesto no es en el fondo sino una digresión, acaso un poco larga pero no inútil, porque ella nos permite divisar con relativa intensidad el fondo de donde surgen los ensueños del alma imaginífera.

IV

EL ESPACIO DE LA IMAGINACION ONIRICA

Al confrontar el problema de la imaginación onírica creemos pertinente y aun indispensable fijar los límites que ponemos a la ambición de este trabajo. Y haciéndolo diremos que no intentamos ensayar una explicación genética detallada de las formaciones oníricas; y ello porque ese intento desvirtuaría el motivo inicial y verdaderamente genuino de nuestro estudio dirigido de modo primordial a bosquejar en forma clara y estricta la estructura del espacio humano en los diversos planos en que es vivido, sin complicar nuestros análisis con la interposición de supuestos teóricos externos a la materia misma y referentes, no a sus formas y modalidades intrínsecas sino al proceso de su causalidad fisiológica o psíquica. Lo que no nos impedirá empero, admitir como hipótesis general la existencia de una causalidad, de una génesis subconsciente de raíz instintiva para todas las formaciones no reflexivas de la conciencia, ya se trate de la conciencia despierta o de la conciencia onírica. Hipótesis general, válida en su globalidad como un postulado, para la comprensión de las configuraciones anímicas, pero del cual es aventurado deducir determinaciones específicas para todas y cada una de esas expresiones de la subjetividad no reflexiva. En todo caso nos parece que algunas intuiciones de alcance general de Freud y las admirables aportaciones de Jung al conocimiento de

(29) Citado por Albert Beguin en *L'Âme Romantique et le Rêve*, Mar-
celle 1937, tomo 1, pág. 95.

(30) *Hymen an die Nacht*, Edition Montaigne, Paris 1943.

la psicología profunda, pueden servir de orientación a los exploradores que se aventuren en el laberinto de la selva onírica.

Otra admisión conexas es la que se refiere a la vigencia en el sueño de la mentalidad arcaica, prelógica. En el mundo onírico se suspende la vigencia del principio de no contradicción y esa suspensión entraña la derogación, a lo menos transitoria, de nuestros hábitos espaciales de tipo euclidiano que son hábitos lógicos. Sustituciones, superposiciones, confusiones de los planos y de las dimensiones espaciales son frecuentes en el mundo onírico. Y lo curioso es que el durmiente contempla y aún más, vive directamente esos fenómenos con la mayor naturalidad ajeno al absurdo y a la contradicción que ellos entrañan. Lo que quizá nos indique que la psique humana en su oscura profundidad no es lógica sino prelógica y oriunda de otros mundos en que no rigen las coordenadas de nuestra geometría. Todos podemos certificar, por propia experiencia la realidad de estos fenómenos de la fantasía onírica, pero los cuentos nos ofrecen de ellos una versión, no por estilizada y encantadora menos veraz. Recordemos tan sólo los cuentos de Aladino de las mil y una noches, donde vemos palacios, jardines, salas de banquete, tesoros variadísimos surgir, desaparecer, transformarse, pasar, en fin en un ambiente de fantasmagoría de la más extrema inverosimilitud. Bella transformación de lo onírico en lo poético que encierra una profunda lección de psicología estética y que confirma en forma elocuente el conocido pensamiento de Dilthey que dice: "el sueño es el más antiguo de todos los poetas" (31). Lo que nos autoriza a afirmar del sueño poético — en francés se diría de la *reverie poetique* — en su relación con el espacio, todo lo que afirmamos de la conciencia onírica, sólo que con una ligera atenuación en el aspecto meramente prelógico de aquélla.

Un fenómeno muy curioso y frecuente en el estado onírico consiste en un raro sentimiento de levitación, en un espacio vago, sin contorno preciso. El durmiente se siente volar, y lo hace en sueños con una agilidad, facilidad y levedad que le parecerían increíbles si no lo viviera con evidencia. Este sueño imaginario es, según la acertada observación de Nodier (32), un vuelo sin alas, es decir con exclusión de todo dispositivo mecánico; un sueño en que los cuerpos se elevan por su mera, intrínseca virtud levitacional. En

(31) *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig 1929, pág. 185.

(32) Citado por Pierre Quillet, *Bachelard*, Paris 1964, pág. 106.

este estado desaparece la estructura hodológica del espacio de la vigilia, y así el vuelo onírico es un vuelo sin rumbo, sin más intención que el goce en la plena libertad dinámica. Los especialistas: fisiólogos, psicólogos de la profundidad explicarán seguramente este fenómeno por factores orgánicos o por tendencias psíquicas de naturaleza instintiva. Pero es imposible no pensar que en él se trasunta una como reminiscencia metafísica de un cierto pasado en cierto modo anterior al tiempo y en el cual la vida anímica y espiritual no reconocían límites a su posibilidad, al pleno disfrute de una libertad sin obstáculos.

CONCLUSION

Llegamos al final de esta disertación nos parece pertinente y útil hacer una comparación entre el espacio y el tiempo, entidades metafísicas inseparables, y a la vez, simétricas y opuestas que son objeto de vivencia sin ser jamás captadas con plena claridad por la avidez definitoria del pensamiento lógico. Desde luego, empero, no intentaremos desarrollar un análisis formal de sus respectivas estructuras que nos llevaría demasiado lejos más allá de nuestra intención y de nuestro proyecto, contentándonos con una comparación de tipo anímico, si preferimos axiológico según su relación vital con nuestro sentimiento de la existencia y con nuestra concepción sobre sus fines y formas ideales. Y en esa perspectiva lo primero que diremos, fundándonos en los escritos de los grandes filósofos y en nuestro propio sentimiento de la vida, es que el tiempo es angustia, cuidado, zozobra, al paso que el espacio es serenidad y paz y algo así como una solemne y maravillosa compañía en la soledad, según lo prueba el hecho de que siempre buscamos en la contemplación de las grandes extensiones cósmicas: el cielo, el mar, el desierto, la pampa, un refugio inviolable contra la inquietud, y la angustiosa problemática del tiempo. Pero hay más: el tiempo está intoxicado por los detritus de la pasión humana que arrastran las corrientes históricas por siglos de siglos; en cambio el espacio es inocente, santo, porque siempre vierte el bálsamo de su inmensidad y de su silencio sobre todas las heridas de la historia. El espacio, el gran espacio, es el amigo del ser, declara Gastón Bachelard; del ser, es decir de algo que formalmente se opone al mero devenir torrencial del tiempo (33). Y aunque el tiempo en fulguraciones ins-

(33) *La Poétique De L'Espace*, París, 1958, pág. 188.

tantánea como relámpagos nos trae las grandes revelaciones de lo eterno, esas revelaciones se cumplen en lugares sagrados del espacio que es el escenario universal de la aparición. Por todo lo cual, terminaremos estas páginas sobre el espacio humano con las breves proposiciones que siguen y que aspiran a ser no sólo un resumen sino la culminación iluminante de nuestro estudio.

El tiempo pulsa en la propia raíz ontológica de la realidad humana, y así, en términos abstractos se puede decir que el hombre es tiempo; pero cuando el hombre respira en las más elevadas y puras regiones del espíritu, especialmente en las regiones de la alta contemplación religiosa y estética, el hombre no es tiempo, sino que, en la más auténtica plenitud de su vocación espiritual, el hombre es espacio.

