

**EL HOGAR Y LO EXTRAÑO.
UNA APROXIMACIÓN SOBRE EL HABITAR: ENTRE LA FENOMENOLOGIA Y EL
PSICOANÁLISIS**

The Home and the Strange.

An approach to the Studies on Dwelling: between Phenomenology and Psychoanalysis

O familiar e o estranho.

Uma aproximação aos estudos sobre o habitar: entre a fenomenologia e a psicanálise

Andrés M. Osswald
CONICET-UBA

RESUMEN

Dado el privilegio que tanto la fenomenología como el psicoanálisis conceden a la experiencia, la casa será considerada aquí como el fenómeno de «encontrarse en casa», esto es, como cierta manera de experimentar el espacio y el tiempo. En primer lugar, el análisis apuntará a captar la experiencia fenomenológica de lo hogareño y lo extraño. En este sentido, presentaré los puntos salientes del abordaje de las nociones de «mundo hogareño» (*Heimwelt*) y «mundo extraño» (*Fremdwelt*) desarrolladas por Edmund Husserl en las décadas de 1920 y 1930. A continuación, expondré la contraposición entre lo hogareño y lo inhóspito (*Unheimlichkeit*) que Martin Heidegger presenta en el período de *Sein und Zeit* (1927) y la distinción entre lo hogareño (*Heimische*) y lo no-hogareño (*Unheimische*) que caracteriza a su obra posterior. Finalmente, me ocuparé de la experiencia anormal de lo hogareño a partir del estudio de la noción de lo ominoso (*Unheimlichkeit*) desarrollada por Sigmund Freud en el texto homónimo (1919).

Palabras clave: habitar, hogar, Husserl, Heidegger, Freud.

ABSTRACT

Giving that the privilege that both Phenomenology and Psychoanalysis concede to experience, the house will be considered here as the phenomenon of «being at home», i.e. as a certain manner of experience space and time. In first place, the analysis describes phenomenologically the homely experience and the experience of the strange. In this context, I propose to gadern the main aspects of the inquiry into the notions of «home world» (*Heimwelt*) and «alien world» (*Fremdwelt*), developed by Edmund Husserls in the 20's and 30's. Secondly, I expose Martin Heidegger's appraisal on the opposition between the homely world of everyday life and the *Unheimlichkeit* in *Sein und Zeit* (1927). Afterwards I summarise the distinction between the conceptis of *Heimische* (homely) and *Unheimische* (unhomely). Finally, I present the abnormal experience of home as is described by Sigmund Freud in his work *Das Unheimlichkeit* (1919).

Key words: Dwelling, Home, Husserl, Heidegger, Freud.

RESUMO

Dado o privilégio que tanto a fenomenologia quanto a psicanálise concedem à experiência, a casa será considerada aqui como o fenômeno de «encontrar-se em casa», isto é, como certa maneira de experimentar o espaço e o tempo. Em primeiro lugar, a análise visará captar a experiência fenomenológica do familiar e do estranho. Neste sentido, apresentaremos os pontos sobressalentes da abordagem das noções de «mundo familiar» (*Heimwelt*) e «mundo alheio» (*Fremdwelt*) desenvolvidas por Edmund Husserl nas décadas de 1920 e 1930. Em seguida, exporaremos a contraposição entre o familiar e a estranheza (*Unheimlichkeit*) que Martin Heidegger apresenta no período de *Sein und Zeit* (1927) e a distinção entre o familiar (*Heimische*) e o não-familiar (*Unheimische*) que caracteriza sua obra posterior. Finalmente, nos ocuparemos da experiência não compartilhada (anormal) do familiar, a partir do estudo da noção de estranho (*Unheimlichkeit*) desenvolvida por Sigmund Freud em texto homônimo (1919)..

Palavras chave: habitar, lar, Husserl, Heidegger, Freud.

INTRODUCCIÓN

En términos generales, la presente investigación se inscribe dentro del campo de los estudios sobre el habitar, esto es, de un tipo de indagación que busca describir las notas esenciales del modo en que el hombre se inserta en su entorno inmediato y concreto. La casa, bajo esta perspectiva, debe ser reconducida al fenómeno del «encontrarse en casa», esto es, a cierta manera de experimentar el espacio y el tiempo. De aquí que, en tanto experiencia, ni el habitar hogareño está necesariamente vinculado a un lugar fijo ni la casa es únicamente un edificio que provee refugio del mundo exterior. Por el contrario, la experiencia del «estar en casa» es un fenómeno subjetivo que puede, como tal, estar motivado por una multitud de razones, también subjetivas: el sabor de una comida que recuerda un tiempo distante, el aroma de un libro que invita a la lectura, el sentimiento despertado por la imagen de alguien amado o, mejor aun, la compañía de una persona amada, etc. El carácter común que define la esencia de estos diferentes fenómenos reside en la familiaridad hacia personas, cosas y lugares que surge de ellos. Tal sentido de familiaridad pone de relevancia la presencia de una dimensión temporal en la experiencia de lo hogareño. El lugar en que se habita recibe, entonces, una densidad temporal a través de la historia y, por esta razón, el espacio deviene familiar. En contrapartida, un mundo extraño o inhóspito se levanta más allá de los límites del mundo hogareño.

De lo anterior se sigue que es preciso distinguir, en primer término, entre un espacio habitado, que reviste siempre un carácter existencial, y un espacio objetivo

caracterizado por la homogeneidad, la cuantificación y la abstracción. Se dice de un espacio que es homogéneo cuando cualquiera de sus puntos es intercambiable por cualquier otro. La intercambiabilidad de los lugares depende, a su vez, del hecho de que el espacio objetivo no esté centrado: no hay un punto privilegiado que permite ordenar el espacio. O, dicho de otro modo, el espacio objetivo carece de orientación. La cuantificación, por su parte, permite proyectar infinitamente el cálculo operado sobre una parcela finita del espacio. El espacio habitado, por el contrario, es personal y, como tal, está atravesado por diferencias cualitativas que no solo resisten el intercambio sino que son refractarias a toda cuantificación.

Estas breves consideraciones preliminares, que, por lo demás, no son más que un corolario de los análisis emprendidos por Husserl y Heidegger, deberían bastar para volver evidente la diferencia entre un tipo de investigación que persigue captar la experiencia tal como es vivida y otra que, en nombre de la objetividad, busca reducir al mínimo su carácter perspectivístico. La idea básica que articula este estudio comparado se funda en la convicción de que tanto la fenomenología como el psicoanálisis comparten un compromiso similar con la experiencia y constituyen, cada uno a su manera, reacciones frente al objetivismo científico heredado de la modernidad. Así, mientras Husserl invita a los fenomenólogos a renunciar a las teorías «absurdas» para describir los fenómenos tal como se dan a la intuición, los seguidores de Freud entregan a los analizantes el privilegio de la palabra y la interpretación.

Las consideraciones que siguen sobre el estudio de la casa y lo familiar y su contraparte, lo extraño o inhóspito, se ordenarán del siguiente modo. En primer lugar, expondré los lineamientos generales de la reflexión fenomenológica sobre el habitar a partir de Edmund Husserl. Tales estudios se inscriben en el marco de los análisis consagrados a establecer las estructuras del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), una noción que gana creciente importancia en su trabajo tardío. Más allá de las señaladas dificultades que presenta un concepto en sí mismo complejo, es posible convenir que el tema de la indagación en tales estudios es un sujeto colectivo. Esto es, que el punto de partida del análisis es la intersubjetividad ya constituida. Por esa razón, la investigación sobre el mundo hogareño (*Heimwelt*) y el mundo extraño (*Fremdwelt*) corresponde a un «nosotros» común y no al sujeto individual propio de los análisis genéticos. Con esto en vistas, el autor concibe al mundo hogareño, caracterizado por la familiaridad y la normalidad, como una esfera de dimensión variable rodeada de un horizonte vacío y relativamente desconocido: lo extraño. A continuación, presentaré los aspectos más relevantes para nuestro tema de las importantes aportes realizados por Martin Heidegger. Me concentraré tanto en los desarrollos tempranos sobre fenomenología del espacio, contenidos centralmente en los párrafos 22-24 de *Sein und Zeit* (1927), como en el abordaje de lo «inhóspito»

(*Unheimlich*) en relación con la angustia del célebre parágrafo 40 de esa misma obra. Luego mostraré el cambio que lo hogareño recibe en sus trabajos posteriores al «giro» que experimenta su pensamiento a partir de los años 1930. Característico de esta segunda etapa de la producción del filósofo de Meßkirch es la contraposición entre las nociones de «tierra natal» (*Heimat*) y «desarraigo» (*Heimatlosigkeit*).

A continuación, presentaré el aporte de Sigmund Freud a los estudios sobre la casa a partir de su análisis de la experiencia de lo «*Unheimlich*» -término traducido habitualmente al castellano como «siniestro» u «ominoso»¹. Aquí nos encontraremos con un desdibujamiento de la frontera entre lo familiar y lo extraño. El efecto siniestro ocurre, justamente, por el devenir extraño de lo familiar. Esto es, la experiencia de lo siniestro no es provocada por una exterioridad que se hace presente en el mundo y destruye su normalidad.

Me interesa destacar, finalmente, que mientras las descripciones fenomenológicas tienden a ubicar a lo extraño como un «afuera» del mundo hogareño, los estudios psicoanalíticos que aquí nos ocupan reivindican una dimensión ambigua del espacio.

LA CASA Y SU HORIZONTE

El tema del hogar aparece en los estudios husserlianos en el contexto de la indagación sobre el mundo de la vida. Como es norma del análisis intencional, el *Lebenswelt* es considerado desde dos perspectivas complementarias. Por una parte, es tomado como correlato, es decir, como objeto. La tarea del fenomenólogo consiste, entonces, en captar mediante una variación eidética las notas que constituyen la esencia del fenómeno. Por otra parte, la mirada se dirige a las estructuras subjetivas que posibilitan la experiencia en cuestión. Bajo esta segunda dirección de estudio, el mundo adquiere un carácter trascendental.

Tomado como un objeto, el *Lebenswelt* constituye la dimensión fundamental del mundo objetivo en tanto que está asociado a la experiencia perceptiva. En este sentido, se trata del mundo tal como se ofrece a la intuición inmediata y ante-predicativa. Por ello, el mundo bajo esta consideración reviste un carácter subjetivo-relativo. Sin embargo, debe tenerse presente que el sujeto al que remiten estos análisis es colectivo y, por tanto, la relatividad del mundo de la vida es siempre propia de una comunidad humana. Así, cada

¹ Recentemente, uma tradução direto do alemão optou por traduzir o que antigamente era 'estranho' por 'inquietante', mudando o título do texto para *O Inquietante*, que deve ser certamente mais precisa, no entanto é menos conhecida.

humanidad posee un mundo circundante (*Umwelt*) propio de manera que, por principio, existen una pluralidad de mundos de la vida.

Ahora bien, la inmediatez que lo caracteriza no se restringe únicamente al acceso perceptivo sino que es también el campo de una praxis más amplia que incluye al hacer teórico. Husserl escribe: “Hay para el ser humano en su mundo circundante diversos modos de praxis, entre ellos esta de tipo propio e históricamente tardío: la praxis teórica” (Husserl, 1976/2008, p. 153). Antes del desarrollo de la teoría pura, existe una teoría aplicada orientada a resolver problemas concretos y subordinada a los desafíos que presenta el mundo circundante. Particularmente relevante es, en este contexto, el papel del arte de la medida pues ella aporta conceptos para las formas materiales “como ríos, montañas o edificios” (Husserl, 1976/2008, p. 70). Mediante el recurso a formas-límites es posible establecer relaciones intersubjetivamente verificables entre las objetos y operar prácticamente en el mundo. A partir de la medida práctica se desarrollan ciencias empíricas restringidas a un universo de fenómenos. Las idealidades que resultan de estas investigaciones aplicadas pueden, eventualmente, constituirse en sí mismas en objeto de una indagación teórica. En tal caso, la ciencia se independiza de su fundamento práctico y se convierte en teoría pura. Para Husserl esta génesis de la investigación teórica a partir de la práctica se verifica en los hechos: se trata del camino que conduce desde la agrimensura a la geometría y de ésta a la filosofía en un sentido amplio. El filósofo escribe:

Así se comprende que en la secuencia del esfuerzo por despertar un conocimiento “filosófico”, determinante del ser del mundo “verdadero”, objetivo, el *arte de la medida empírica* y su función objetivante al modo empírico-práctico, bajo la transformación del interés práctico en interés puramente teórico, el conocimiento “filosófico” *fue idealizado y así se convirtió en el modo de pensar puramente geométrico*. El arte de la medida se convierte en precursor de la geometría finalmente universal y su “mundo” de puras formas-límite (Husserl, 1976/2008, p. 70).

El conocimiento racional, por su parte, supone siempre un intento por superar el carácter relativo-subjetivo del mundo de la vida pues la ciencia busca una verdad universal. Una idea clave de la *Krisis* consiste en proponer que la ciencia moderna ha buscado cumplir con esta exigencia mediante la sustitución del mundo intuido por un universo de formas ideales, tomado de la geometría. En consecuencia, la multiplicidad de mundos de la vida y sus diferencias intrínsecas son reemplazadas por un universo homogéneo e indiferenciado: el mundo de la física galileana (Husserl, 1976/2008, p. 71). Con todo, el pasaje de la agrimensura a la geometría no posee, por sí mismo, un carácter ocultador, ni la búsqueda

de una dimensión objetiva del mundo supone *ipso facto* su homogeneización. La ontología fenomenológica del mundo de la vida, por más atenta que esté a su diversidad y a su relatividad intrínsecas no deja de ser un saber científico y, por tanto, general. Husserl advierte “que este mundo de la vida en todas sus relatividades tiene una *estructura general*. Esta estructura general se vincula a todo lo relativamente existente, pero ella mismo no es relativa” (Husserl, 1976/2008, p. 181). En otras palabras, que el fenómeno estudiado sea múltiple y relativo no significa que el conocimiento racional que lo toma por objeto también lo sea.

Hasta aquí la consideración objetiva o noemática del fenómeno. Analicemos ahora la dimensión noética de la correlación. En su clásico estudio, Steinbock (1995) señala que el mundo es una estructura que constituye nuestra experiencia en al menos dos sentidos: cuando se lo considera como suelo y como horizonte. Ambos aspectos están, por lo demás, íntimamente vinculados.

En un célebre manuscrito redactado en 1934, Husserl (1940) sostiene que el mundo es el suelo en el que se habita y, como tal, es la referencia absoluta a partir de la cual se define el movimiento y el reposo de los cuerpos que se asientan sobre ella o la sobrevuelan. Por esta razón: “En la figura originaria de la representación, la Tierra misma no se mueve y tampoco está en reposo; reposo y movimiento tienen sentido relativamente a ella” (Husserl, 1940/2006, p. 13). La «Tierra como suelo» (*Erdboden*) está siempre pre-dada para una conciencia concomitante que tiene la forma del horizonte. En este sentido es que constituye el marco referencial absoluto respecto al cual los cuerpos físicos se mueven o están en reposo. Esto es, en tanto suelo es una dimensión estructural del espacio y, por tanto, posee un carácter trascendental. Sin embargo, la Tierra también es material y, como tal, es susceptible de fragmentación:

La Tierra (...) es un todo cuyas partes -cuando se piensan por sí, fragmentadas o fragmentables, como sin duda puede hacerse- son cuerpos físicos, pero que como «todo» no es cuerpo físico. He aquí un todo que «consta» de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico (Husserl, 1940/2006, p. 25).

La tierra fragmentada, con todo, ya no es suelo sino un cuerpo que se asienta sobre el horizonte de la Tierra como todo. Dicho de otro modo, la Tierra sólo puede volverse un cuerpo a condición de perder su condición de suelo. Por esa razón, la interpretación fisicalista que la concibe únicamente como un cuerpo celeste que se desplaza en relación con otros cuerpos celestes no sólo desconoce su carácter originario sino que, al equipararla con los demás astros, le quita el privilegio que posee para la experiencia humana. El espacio físico, en efecto, no está centrado y, por tanto, carece de orientación. En una

palabra, es homogéneo: “La homogeneización -escribe Husserl- tendemos a concebirla sin más como si la Tierra misma fuese un cuerpo físico y como si un simple accidente hubiese hecho que nosotros nos arrastremos por ella” (Husserl, 1940/2006, p. 47). Pero la Tierra, desde un perspectiva fenomenológica, no es un astro entre otros sino que es «única» en tanto el hombre está enraizada a ella por una historia generativa. Esto es, en tanto ámbito donde se mora, el suelo está atravesado por el tiempo y orientado según la corporalidad de los hombres que la habitan. Estas dos notas constituyen lo que Husserl llama «territorio».

En términos generales la Tierra es el territorio de la humanidad en su conjunto y por ello es la «morada originaria» (*Urheimat*) del hombre. Desde esta perspectiva, cada comunidad humana es un desarrollo parcial de una historia universal en la que se inscriben como episodios (cfr. Husserl, 1940/2006, p. 44). Pero tomadas por sí mismas, cada humanidad configura un territorio definido por su historia generativa, vale decir, su tradición. Ahora bien, dado que el territorio posee una dimensión espacial y temporal no cabe identificarlo meramente con un lugar fijo. En un manuscrito fechado en 1928, Husserl (2008) advierte:

Tomemos una humanidad cerrada, en su territorio y su tiempo histórico (podemos hablar de espacio-temporalidad histórica), de ella debemos atender que el territorio no es una porción de tierra fija y que un pueblo nómada que permanece unido en su tradición cuando cambia de lugar de residencia, sigue teniendo en su tiempo histórico su lugar de residencia (p. 394).

Según esto, el territorio no se abandona simplemente desplazándose de un lugar a otro porque perdura no sólo en las costumbres de los pueblos sino también en el cuerpo de los hombres. En efecto, el cuerpo propio se constituye como un substrato de habitualidades en un entorno concreto definido por las características específicas del territorio: un clima y una topografía pero también un bioma, vale decir, un mundo circundante habitado por animales y plantas (Steinbock, 1995, p. 164). En verdad, esta proximidad entre la tradición comunitaria y cada corporalidad individual no debería despertar mayores sorpresas ya que se trata de un mismo proceso de sedimentación considerado ya individual, ya colectivamente.

En términos generales, la operación pasiva de la sedimentación hace que el yo gane “una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido irradiado por él” (Husserl, 1973/1985, p. 120-121). Esta disposición de la subjetividad trascendental a «densificarse» por efecto de su propia experiencia es un descubrimiento clave de la fenomenología genética. Desde esta perspectiva, entonces, la conciencia se constituye a partir de sí misma (cfr. Husserl, 1998, p. 149), por obra de síntesis pasivas que recogen el

«sedimento» que los actos van dejando tras de sí. Este proceso explica, desde el punto de vista subjetivo, la formación de hábitos. Ahora bien, dado que los hábitos son propiedades del yo, no se conservan en el tiempo inmanente como si fueran vivencias sino que son disposiciones adquiridas que operan en el presente (cfr. Husserl, 1973/1985, p. 121). Fueron adquiridos en el pasado pero operan en el presente predelineando pasivamente nuestro trato cotidiano con el mundo. Correlativamente, las cosas y las acciones que realizamos habitualmente se presentan como casos de una generalidad que se ha gestado a lo largo del tiempo.

Una consideración semejante puede hacerse respecto a lo que ocurre al nivel de la comunidad, esto es, en una personalidad de orden superior. En ella la sedimentación opera sobre el conjunto de los hombres encadenados a través de las generaciones y se manifiesta en el presente como formas genéricas de actuar y valorar, esto es, como tradiciones. El propio Husserl resalta este paralelismo: “Es pues la tradición una «costumbre» práctica de la comunidad (análoga a una costumbre permanente y vacía a nivel individual)” (Husserl, 2008, p. 527). Con todo, pertenecer a una tradición no se reduce a la mera repetición de comportamientos generalizados. Es necesario que los miembros de la comunidad realicen una aprehensión crítica y activa de la tradición para mantenerla viva. Por esta razón, solo los adultos son miembros plenos de la comunidad porque sólo ellos pueden ejercer la crítica actual de la tradición (Husserl, M VIII, p. 243). Con todo, los niños y los animales participan a su manera del mundo común: “A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos, como si a través de su vida experienciante co-constituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como co-sujetos y, sin embargo, como no contando” (Husserl, 2006, p. 243). El mundo, por su parte, adquiere un «tipicidad» que lo convierte en familiar (*vertraut*) y en norma de la vida comunitaria. En una palabra, el mundo deviene hogareño. Steinbock (1995) sintetiza de esta manera sus notas propias:

Un mundo hogareño es un territorio normativizado, existe en la densidad generativa de una tradición que funciona como *Stamm* [tribu o tronco común] y que es experienciada temporalmente como un desarrollo histórico. Es desde el comienzo una esfera intersubjetiva de mismidad como si fuera nuestro mundo (p. 232).

El mundo hogareño como ámbito de lo familiar, lo normal y lo típico admite, a su vez, una gradación. Los niveles del mundo circundante se ordenan en una sucesión de horizontes engarzados como círculos concéntricos unos dentro de otros (*ineinander*) (cfr. Hua XV, p. 429). El punto de partida del análisis es el mundo próximo más inmediato

(*unmittelbarsten Nahwelt*) que encuentra su centro en el cuerpo propio tomado en su doble vertiente de punto cero de la orientación y órgano de los sentidos (cfr. Husserl, 1973, p. 428). De aquí que las cosas y los otros que constituyen este “mundo circundante privado” (Husserl, 1973, p. 219) sean accesibles perceptivamente en virtud del desplazamiento corporal y se caractericen por su completa familiaridad. Así, los primeros otros son las personas más cercanas (*Nächsten*): la madre, el padre, los hermanos (cfr. Husserl, 1973, p. 429). Husserl asume que la primera esfera del mundo próximo es la casa, es decir, el ámbito donde se mora: “el abandono de la habitación, el pasillo, luego otro pasillo, iteración, constitución del pueblo o la ciudad” (Husserl, 1973, p. 429). Esto es, el mundo circundante es susceptible de ampliación por obra del desplazamiento corporal. Pero como se trata de un entramado, la modificación del ámbito próximo supone un cambio concomitante en sus horizontes:

Cada mundo circundante relativo está constituido como una normalidad y posee un horizonte de sentido normal para toda lo correspondientemente experimentado o experienciable, conocido y desconocido. La ampliación modifica el horizonte, en primer lugar, el estilo de las experiencias posibles para cada mundo circundante, de forma tal que el cambio de las posibilidades comporta una ampliación, conforme al estilo, del predelineamiento (Husserl, 1973, p. 429).

Más allá del mundo circundante conocido se extiende el «afuera» del mundo circundante, una espacio-temporalidad extraña intencionada como un horizonte completamente vacío (cfr. Husserl, 1973, p. 429). El horizonte vacío no carece, con todo, de determinaciones sino que recibe un predelineamiento (*Vorzeichnung*) según el estilo general del mundo próximo. Por esta razón, Husserl sostiene que “lo completamente ajeno es sin embargo conocido” (Husserl, 1973, p. 430). Esto no significa, naturalmente, que lo ajeno pueda ser comprendida sin más como una modificación del estilo del mundo hogareño pues existen comunidades separadas por grandes distancias entre las que, en principio, prima la incomprensión. Sin embargo, persiste siempre un núcleo de lo conocido (*Kern des Bekanntheit*) a partir del cual puede extenderse la comprensión. El filósofo señala:

Hay cosas, incomprensibles según su tipo concreto, que empero son comprendidas únicamente como cosas espaciales en general, según los tipos regionales o, cuanto menos, conforme a los tipos más generales de la experiencia: como objetos inanimados, como seres orgánicos, como animales (seres vivos psíquicos) o plantas (sin alma), como cielo y tierra, como montañas y valles, como ríos, lagos, etc (Husserl, 1973, p. 432).

En términos estructurales, entonces, el mundo circundante admite una distinción entre una esfera próxima, identificada con el mundo familiar y conocido y un afuera ajeno y desconocido. De aquí que “el contraste entre lo hogareño o familiar y lo ajeno sea una estructura constante de cada mundo aun cuando en una constante relatividad” (Husserl, 1973, p. 431). Hemos visto, por su parte, que la aparente tensión entre la relatividad del mundo circundante y la exigencia de universalidad que persigue el conocimiento científico es, justamente, un asunto central para la ontología fenomenológica del mundo de la vida. Bajo esta consideración, entonces, hay que distinguir entre los mundos circundantes, múltiples y relativos, y el «mundo en sí» (Husserl, 1973, p. 437), uno y único para todos.

Ahora bien, la objetividad del mundo no se gana ni mediante la homogeneización abstracta propia de la ciencia positiva ni a través de la extensión irrestricta del mundo hogareño, vale decir, no resulta de la imposición de la propia norma a lo ajeno (cfr. Husserl, 1973, p. 216). Husserl cree, en contraste, que el mundo deviene objetivo en tanto y en cuanto es correlato de una experiencia progresivamente unánime (*einstimmig*). En otras palabras, cuando es correlato de una intersubjetividad que abarque *idealiter* a la humanidad en su conjunto. La objetividad del mundo depende, entonces, de la comunalización de las mónadas, para usar la expresión de *Meditaciones cartesianas*, y ella, a su vez, de la empatía. En este sentido, y dado que la empatía reposa en su forma más elemental en la experiencia corporal (cfr. Husserl, 1973/1985, p. 176 y ss), es posible pensar que el reconocimiento de un «núcleo de lo conocido», que atraviesa a todos los mundos circundantes, dependa, en última instancia, de la semejanza que existe entre los cuerpos de los hombres². Esto es, la corporalidad sería el fondo común sobre el que se asienta la comprensibilidad entre mundos extraños.

INHOSPITALIDAD Y NOSTALGIA

Los análisis más exhaustivos que Heidegger dedicó al tópico del habitar corresponden al período de producción que comienza en los años treinta y, que, desde la publicación del estudio comprensivo sobre su obra de William Richardson *-Heidegger. Through Phenomenology to Thought (1963)-*, se denomina, genéricamente, el «segundo Heidegger». Sin embargo, es posible rastrear en su producción temprana algunos de los motivos que serán retomadas más tarde por el filósofo. Más allá de las continuidades,

² En este punto me alejo de la interpretación propuesta por Anthony Steinbock. El desarrollo de esta idea junto a una ponderación integral de la interpretación propuesta por el autor serán motivos de un análisis pormenorizado en otro lugar.

empero, existe una marcada contraposición respecto a su posición sobre lo hogareño y lo extraño en los dos períodos de su obra.

Comencemos por las continuidades. En este sentido, son especialmente relevantes los párrafos que dedica en *Sein und Zeit* (1927) a la espacialidad del Dasein. El tratamiento del espacio se da allí en el contexto de los análisis del mundo circundante (*Umwelt*), esto es, del mundo tal como comparece al Dasein en su ocuparse cotidiano. Conforme a los lineamientos generales de la investigación fenomenológica, Heidegger distingue entre una aprehensión existencial y una objetivante del fenómeno. Bajo esta última perspectiva, se dice que las cosas extensas «están dentro» del espacio como si éste fuera un gran continente que las alberga dentro de sus límites (cfr. Heidegger, 1927/1997, p. 127). En sentido originario, por el contrario, el espacio emana del modo en que el Dasein habita el mundo y, por ello, constituye un elemento de su dotación trascendental: el Dasein siempre «está-en» el mundo. De manera concomitante, los entes de los que se ocupa el Dasein son espacializados por su operación. El filósofo de Meßkirch sintetiza así su posición: “la específica espacialidad del ente que comparece en el mundo circundante, se funda en la mundaneidad del mundo, en vez de ser el mundo el que está-ahí en el espacio” (Heidegger, 1927/1997, p. 127).

El análisis se despliega *mutatis mutandi* en las dos direcciones clásicas de los estudios fenomenológicos: una dirigida al ente intramundano y la otra al Dasein. Pero frente al privilegio que Husserl concede a la percepción, Heidegger se inclina por una apertura pragmática del mundo. Los entes comparecen, por tanto, originalmente como útiles. Cada útil, por su parte, ocupa un «lugar propio» (*Platz*) dentro del conjunto de los útiles que conforma el «plexo remisional» del mundo circundante. Esto es, cada útil se orienta en relación con los otros útiles y, en última instancia, en virtud del proyecto pragmático del Dasein. Así el lugar propio de cada útil se determina en un «cálculo circunspectivo» que orienta los útiles en función de la tarea del caso. La lejanía o cercanía, por tanto, responde a la pertinencia que cada útil presenta para la consecución de las metas propuesta y no, meramente, a la distancia objetiva: mientras escribo estas líneas, la ropa que llevo puesta se encuentra objetivamente más próxima que el monitor de la computadora pero más distante desde el punto de vista de mi orientación pragmática.

La orientación, por su parte, que cada útil recibe por su posición relativa en el plexo remisional y que se presenta “de antemano” para la mirada circunspectiva constituye su «zona» (*Gegend*) (Cfr. Heidegger, 1927/1997, p. 128). Siguiendo con nuestro ejemplo, la zona donde se emplaza el monitor abarca el teclado, la lámpara, los útiles de escritura, etc.; vale decir, el horizonte de entes en el que se presenta inmediata y regularmente. Ahora bien, la mirada circunspectiva puede descubrir de antemano la zonas porque ellas poseen “el carácter de lo familiar que no llama la atención” (Heidegger, 1927/1997, p. 129). Por esa

razón, la zona como tal se revela en los modos deficientes del ocuparse: “Cuando no se encuentra algo en su lugar propio, la zona se vuelve, con frecuencia por primera vez, explícitamente accesible en cuanto tal” (Heidegger, 1927/1997, p. 129). La familiaridad que caracteriza al mundo circundante lo convierte en obvio y por ello permanece invisible para la mirada teórica.

En términos generales, la espacialidad del mundo circundante es discontinua y está orientada. Respecto a lo primero, y a diferencia del espacio tridimensional de la geometría o la física, Heidegger (1927/1997) señala que la espacialidad originaria “está fragmentado en los lugares propios” (p. 130) que son relativos a cada mundo circundante. El espacio circundante, a su vez, recibe su orientación del quehacer cotidiano, de manera que: “El «arriba» es lo que está «en el cielo raso», el «abajo», lo que está «en el suelo», el «atrás», «lo junto a la puerta»” (Heidegger, 1927/1997, p. 129). Estas determinaciones locales están englobadas por una orientación más general que, presumiblemente, sea común a todos los mundos circundantes; a saber, aquella que emana del sol y sus movimientos en el cielo. No se trata, naturalmente, del sol como objeto de la astronomía, es decir, como un astro, sino tal como aparece a la mirada circunspectiva involucrada en la operación práctica. De aquí que la regularidad del movimiento solar establece una orientación para la praxis cotidiana que se ordena según los ciclos de luz y oscuridad: levante, mediodía, poniente, noche (cfr. Heidegger, 1927/1997, p. 129). Conforme a su trayectoria regular, entonces, el espacio se orienta según puntos cardinales celestes (*Himmelsgegenden*) que sin poseer un carácter geográfico, se convierten en «indicadores» fuertes de las zonas que parcelan al mundo. Para ejemplificar cómo la orientación celeste determina las zonas del mundo, el filósofo señala:

La casa tiene su lado del sol y su lado de sombra; por ellos se orienta la distribución de los “espacios” y, dentro de éstos, la disposición del “mobiliario” de acuerdo, en cada caso, al carácter que tiene de útil. Las iglesias y las tumbas, por ejemplo, están situadas de acuerdo con la salida y la puesta del sol, zonas de vida y de muerte, desde las cuales el Dasein mismo está determinado desde el punto de vista de sus más propias posibilidades-de-ser en el mundo (Heidegger, 1927/1997, p. 129)³.

Pero, en consonancia con Husserl, esta espacialidad existencial es susceptible de ser encubierta por la objetivación asociada a la medición. Aquí también, el proceso de homogeneización y neutralización de las zonas que parcelan el espacio circunmundano

³ Traducción levemente modificada por el autor.

posee un carácter gradual. En efecto, la medición aparece asociada al cálculo circunspectivo necesario, por caso, para la construcción de la casa: “La espacialidad de lo que comparece circunspectivamente en forma inmediata puede hacerse temática para la circunspección misma y convertirse para ella en tarea de cálculo y medida, como ocurre, por ejemplo, en la construcción de viviendas y en la agrimensura” (Heidegger, 1927/1997, p. 137).

La consideración categorial o entitativa hasta aquí descripta emana de las disposiciones existenciales del Dasein. Así, la proximidad y la orientación de los útiles refleja la espacialidad del Dasein caracterizada por las notas de la des-alejación (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*). La mirada circunspectiva «acerca» los útiles y les otorga su lugar propio, por esta razón, se afirma que el Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía. Ello no supone, empero, que la distancia se establezca en relación con el propio cuerpo pues Heidegger (1927/1997), a diferencia de Husserl, sólo lo considera en su dimensión objetiva: “El acercamiento no toma como punto de referencia la ‘cosa yo’ dotada de un cuerpo, sino el ocupado estar-en-el-mundo, es decir, lo que en este estar-en-el-mundo comparece inmediatamente” (p. 133). En otras palabras, dado que el cuerpo no reviste aquí un papel trascendental, no puede ser tomado como «punto cero» de la orientación ni como órgano de la sensibilidad. Expresado positivamente, el Dasein nunca está «aquí» sino más bien «allí» a donde se dirige su ocupación y, concomitantemente, el Dasein comprende “su aquí desde el allí del mundo circundante” (Heidegger, 1927/1997, p. 133).

Ahora bien, al hacer depender por completo la orientación de la ocupación, vale decir, al negarle al cuerpo todo papel en la determinación de la espacialidad, Heidegger advierte que el mundo circundante puede fácilmente perder su carácter de privilegio. Pues si, en efecto, el Dasein está allí adonde se dirige su ocupación, basta que los entes de los que se ocupa no integren el mundo circundante inmediato para que éste devenga distante. Esta situación, por su parte, implicada por la disposición esencial del Dasein a la des-alejación, se ve potenciada por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación que, en verdad, no hacen más que desarrollar por nuevos medios su tendencia a la cercanía. En un pasaje que anticipa su pensamiento posterior, Heidegger (1927/1997) señala:

Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la “radio”, por ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de la ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del “mundo”, cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad (p. 131).

En este sentido, podría mencionarse la tendencia a la evasión del aquí que facilitan los *smartphones* en nuestros días. Pensemos, por ejemplo, lo que ocurre entre los pasajeros del transporte público o en los «tiempos muertos» de espera en los aeropuertos. Según Heidegger, sería suficiente con dirigir la atención a las pantallas de los celulares para hacer desaparecer el hacinamiento y la incomodidad, toda vez que las afecciones corporales son determinaciones meramente objetivas y, por tanto, derivadas. En cualquier caso, esta consideración negativa respecto a la pérdida del mundo circundante constituye, más bien, una excepción en el contexto de *Sein und Zeit*. En efecto, el filósofo asocia allí la inmersión en el mundo que caracteriza a la ocupación cotidiana con una forma de pérdida de sí, de la que el Dasein sólo puede ser rescatado por el advenimiento de la angustia.

En términos ontológicos, el Dasein se define como posibilidad en tanto carece de una esencia que determine su modo de ser. Por esta razón, el Dasein está siempre fuera de sí, en-el-mundo o, dicho en otros términos, existe. Y aunque sus posibilidades estén determinadas por las circunstancias concretas en las que está arrojado -por el mundo que en cada caso habita-, se encuentra siempre en la situación de decidir. Ello no significa, empero, que asuma, por principio, la potestad de elegir. Por el contrario, Heidegger considera que mientras se mantenga absorto por la ocupación en el mundo, el Dasein esquiva su posibilidad más propia: la de asumirse como una posibilidad intrínsecamente finita. Lo que supone asumir que la muerte es el límite último de las posibilidades. Frente a esa constatación incómoda, el Dasein se evade, escapando hacia adelante, como si fuera eterno, y delegando, entre tanto, la decisión sobre su existencia en un estado interpretativo público e impersonal: el «Uno» (*Man*). Así, *uno* hace lo que se hace y piensa lo que se piensa. El filósofo escribe: “Este absorberse en...tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio y ha caído en el `mundo`” (Heidegger, 1927/1997, p. 198).

El temple anímico de la angustia se caracteriza, por su parte, por un desinterés radical por los entes intramundanos o, expresado positivamente, por la emergencia de la nada. En este sentido, substraer al Dasein de la ocupación en la que se encuentra sumergido cotidianamente y, al hacerlo, lo pone frente a la posibilidad abierta que es en cada caso él mismo. Esto es, al suspenderse la alienación en el ente se pone en evidencia la estructura del ser-en-el-mundo en tanto tal. Ahora bien, dado que el mundo circundante es intrínsecamente intersubjetivo, la angustia aísla al Dasein al romper los lazos que lo unen a las cosas y a los otros. El autor escribe: “En la angustia uno se siente ‘inhóspito’ [*unheimlich*]⁴ (...), la inhospitalidad [*unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa

⁴ Si bien sigo en general la excelente traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge E. Rivera C., en este caso en particular, me inclino por la elección lexical de José Gaos, quien traduce la voz alemana *unheimlich* por

[*Nicht-zuhause-sein*]” (1927/1997, p. 210). Esto es, dado que el mundo circundante y familiar es inseparable del estado de caída en la impersonalidad del Uno, el ganar la posibilidad de elegirse libremente desde sí mismo, necesariamente implica un solipsismo. La libertad, por tanto, es un asunto intrínsecamente individual que supone abandonar a los otros y la familiaridad de la casa. Estar-en ya no significa «habitar», «estar familiarizado con» ni la seguridad propia de la comprensión cotidiana, en una palabra, para ser libre ya no cabe «estar en casa» (*Zuhause-sein*). En síntesis, Heidegger (1927/1997) cree que para ganarse a sí mismo es necesario abandonar el hogar:

En cambio -escribe-, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el `mundo´. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el `modo´ existencial del *no-estar-en-casa* [*Un- zuhause*]. Es lo que quiere decir hablar de `inhospitalidad´ [*Unheimlichkeit*] (p. 211, grifo del autor).

La ponderación sobre lo hogareño, decíamos, cambia radicalmente en su obra posterior pero recupera ciertos motivos ya ensayados en *Sein und Zeit*. En esos textos tardíos, la distinción entre lo hogareño (*Heimisch*) y lo no-hogareño (*Unheimische*) reaparece en el contexto de la discusión sobre la técnica. Tomando al pie de la letra la sentencia de Max Planck, “es real lo que se deja medir” (cfr. Heidegger, 2000, p. 748), el filósofo convierte a la medición en una pieza central del «pensamiento calculador» (*rechnende Denken*). En *Gelassenheit* (2000), se sintetizan como sigue las notas esenciales de este modo de pensar:

Su peculiaridad consiste en que cuando planeamos, investigamos o montamos una empresa, contamos siempre con determinadas circunstancias. Esas circunstancias las tomamos en cuenta en función de la intención calculada según determinados fines. Calculamos previamente para obtener determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo el pensamiento planeador e investigativo. Tal pensamiento sigue siendo un cálculo aun cuando no opere con números ni ponga a funcionar la máquina contadora o grandes máquinas de calcular (*Grossrechanlage*). El pensamiento calculador (*rechnende Denken*) calcula (*kalkuliert*). Calcula continuamente con posibilidades siempre nuevas, más prometedoras y, a la vez, más baratas. El pensamiento calculador pasa con prisa de una oportunidad a la siguiente. El

«inhóspito». Rivera se inclina por «desazón» que aunque puede resultar más próximo al sentido del término en alemán se encuentra muy alejada del campo lexical de nuestro tema.

pensamiento calculador nunca permanece quieto, no llega a meditar (*Besinnung*). El pensamiento calculador no es un pensamiento meditativo, un pensamiento que reflexione sobre el sentido que impera en todo lo que es (Heidegger, 2000, p. 519-520).

El desarrollo de la técnica aleja a los hombres del mundo circundante al ponerlos en contacto con mundos distantes en los que no habitan realmente. Los signos de esta pérdida de residencia (*Aufenthalt*) pueden encontrarse ya en las antenas de televisión y de radio que asoman sobre las residencias (Cfr. Heidegger, 2000, p. 575), en las visitas semanales al cine y, más en general, en la vida en las grandes ciudades, donde los hombres ya no están en casa (Cfr. Heidegger, 2000, p. 575). Esta pérdida del arraigo no sólo se manifiesta espacialmente sino que posee, también, un aspecto temporal. El autor escribe, “El mañana no es sólo la primera mañana que sigue a partir de hoy sino lo que ya impera en el transcurso del hoy” (Heidegger, 2000, p. 578). Y agrega: la anticipación (*Vorgriff*), la aceleración (*Beschleunigung*) y la eficiencia (*Effizienz*) diluyen el presente en el futuro y lo vuelven inhabitable. La desaparición del presente y su subordinación al futuro es una consecuencia de la objetivación del tiempo operada por la planificación calculadora. El presente pierde, con ello, su distensión. Ya no hay en él lugar para que retorne el pasado o el futuro se manifieste como novedad. El presente, como instante inextenso, se fuga permanentemente hacia un futuro por completo determinado por la planificación.

Pero el desarraigo (*Heimatlosigkeit*) estructural al que el imperio de la técnica arroja al hombre contemporáneo tiene su contracara en la nostalgia (*Heimweh*) por la tierra natal (*Heimat*). No se trata, con todo, de la nostalgia entendida como añoranza de un pasado idealizado o de la identificación de la tierra natal con un lugar determinado (cfr. Rocha de la Torre, 2012), sino que lo está en juego aquí es el olvido por la pregunta por el sentido del hombre que se identifica, en este contexto, con la pregunta por el habitar. El filósofo se pregunta: “¿qué pasa con el habitar en nuestro crítico tiempo? Se habla por doquier y con razón de la carencia de vivienda (...) La verdadera carencia del habitar consiste en que los mortales siempre buscan de nuevo al ser del habitar, que tienen que aprender siempre de nuevo el habitar (Heidegger, 1954/2002, p. 57). Esto es, el olvido al que remite la nostalgia es de carácter metafísico. Por esa razón, la pregunta por el habitar no recibirá una respuesta adecuada mientras permanezca bajo el dominio del cálculo -i.e. no se trata, meramente, de proyectar y construir viviendas. Es preciso, suspender el pensamiento que calcula para permitir la emergencia de otro pensar que en lugar de fugarse hacia el futuro, se «demore» (*weilen*) y reflexione sobre el sentido del habitar. De manera tal que meditar sobre el habitar, formularse nuevamente la pregunta por el sentido de lo que es, constituye para el hombre una manera de regresar al hogar.

EL DEVENIR OMINOSO DE LO FAMILIAR

Freud comienza su célebre estudio *Das Unheimliche* (1919) señalando que existen dos caminos convergentes para determinar el sentido del término: por un lado, estudiar el significado que el desarrollo de la lengua sedimentó en la palabra y, por otro, indagar en las experiencias que son calificadas como ominosas o siniestras. En primer lugar, entonces, el autor precisa la red semántica a la que pertenece la voz alemana y recoge, en términos generales, los sentidos que hemos visto aparecer en Husserl y Heidegger. Así y dado que el prefijo «un» tiene un carácter negativo, «*Unheimlich*» se opone a «*heimlich*» (íntimo), «*heimisch*» (hogareño), «*vertraut*» (familiar) y «*bekannt*» (conocido). Entre las múltiples acepciones que rastrea en diccionarios y en referencias literarias, Freud se muestra particularmente interesado en la siguiente cita de Schelling: “*Se llama unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, (...) ha salido a la luz*” (Freud, 1919/2013, p. 224, grifo del autor). La relevancia de este pasaje radica en que allí lo «íntimo» no está asociado únicamente con lo familiar sino, más precisamente, con lo que debe preservarse de la mirada ajena, esto es, lo que no debe salir a la luz. De aquí que, advierte el pensador vienés, lo *unheimlich* sólo se opondría a lo *heimlich* en el primer sentido -vale decir, en tanto que «familiar»- pero no en el sentido de «íntimo». Esta segunda acepción se ve reforzada por la proximidad lexical entre las palabras *heimlich* y *geheim*, a saber: secreto. De aquí que, concluye el autor: “*heimlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*. De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*” (Freud, 1919/2013, p. 226). Desarrollar el sentido de esta ambivalencia entre lo familiar y lo ominoso será el hilo conductor del análisis freudiano y punto de máximo interés para nuestro tema pues aquí la separación que caracteriza a las aproximaciones fenomenológicas -y que llegan al extremo de la oposición en Heidegger- tienden a distenderse para configurar una nueva topología conceptual donde la ambigüedad entre lo hogareño y lo extraño adquiere un sentido positivo. Vale decir: lo *unheimlich* no es para Freud un afuera, un más allá de lo *heimlich*, sino que lo ominoso acecha al mundo familiar desde dentro, lo amenaza desde los límites mismos del hogar.

Esta zona de transición, ambigua por naturaleza, está habitada por múltiples figuras que el autor recoge, ante todo, de ejemplos literarios. En este sentido, destaca el pormenorizado análisis del relato de E.T.A. Hoffmann, *Der Sandmann* (1895). De allí Freud extrae un rasgo que encuentra esencial a la experiencia de lo ominoso: el retorno de lo igual. La repetición de lo mismo, por su parte, se presenta en una serie de fenómenos. El primer elemento considerado es el motivo del «doble» (*Doppelgänger*) que, siguiendo a O.

Rank, vincula con el temor infantil y primitivo hacia la muerte. Bajo el dominio del narcisismo primario, en efecto, el sujeto se defendería del peligro de aniquilación mediante una duplicación que se expresaría, positivamente, en una representación indestructible de sí mismo: “Es probable -escribe Freud- que el alma «inmortal» fuera el primer doble del cuerpo” (1919/2013, p. 235). Con todo, superado el narcisismo inicial, que caracteriza las etapas tempranas del desarrollo filo- y ontogenético, el desdoblamiento adquiere un nuevo sentido. Se constituye, así, una instancia psíquica separada del yo, que lo toma por objeto y ejerce las funciones de autocrítica y censura psíquica y que, en su forma desarrollada, deviene la «conciencia moral» del hombre adulto. Esto es, el doble se transforma en el núcleo conceptual de lo que será llamado años más tarde «superyó». Sin embargo, el efecto terrorífico asociado al doble no provendría de la tutela moral ejercida por el superyó, sino, más bien, del regreso del doble primitivo que, disociado de su sentido de salvaguarda, retornaría como una potencia ominosa. Parafraseando a Heine, Freud (1919/2013) señala: “El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios” (p. 236).

Expresada más generalmente, la tesis que vincula lo ominoso con la repetición pone en relación lo terrorífico del sentimiento con el retorno de la indiferencia primordial en la que el yo no se había deslindado aún netamente del mundo exterior y del Otro (Freud, 1919/2013, p. 236). La repetición, a su vez, responde a una «compulsión a la repetición» que “probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, [y] confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica” (Freud, 1919/2013, p. 238). La idea, aquí formulada como hipótesis, de que existiría una potencia pulsional que no se regiría según el principio del placer sino que estaría asociada a la repetición de un estado de indiferencia primordial constituye, como se sabe, la tesis central de *Jenseits des Lustprinzips* (1920). Esto es, si bien la sexualidad y la insatisfacción que le es inherente puede fundamentar el carácter iterativo de la vida pulsional sólo podría hacerlo a condición de que mediata o inmediatamente conduzca al placer. Dicho en otros términos, el principio del placer no excluye la repetición sino la repetición absolutamente displacentera. Un ejemplo de tal repetición es lo que parecen evidenciar algunos fenómenos clínicos como la neurosis de guerra, ciertos juegos infantiles -paradigmáticamente el conocido como *fort-da-* y, podríamos agregar, la repetición implicada en la experiencia de lo ominoso.

La nueva vertiente pulsional, conocida como «pulsión de muerte» procuraría, por su parte, llevar la tensión del aparato psíquico a su mínima expresión. Ello supondría recrear la experiencia originaria de satisfacción caracterizada, *idealiter*, por una coincidencia total entre el objeto y la tendencia pulsional. La repetición procuraría repetir, entonces, esta primera experiencia donde el objeto y la pulsión se identificarían, o expresado en términos

económicos, la pulsión de muerte busca la total distensión. Ese momento coincidiría, y esta es la tesis fuerte de Freud, con el retorno de lo animado al estado inanimado del que procede, vale decir, el retorno de la vida a la «muerte». Según esto, la vida se solapa con la tensión y en la medida en que la tensión ha sido engendrada por la sexualidad, vida y sexualidad no pueden sino pensarse juntas. Correlativamente, la muerte es la distensión total propia de aquello que está en perfecta identidad consigo mismo. Se reinstala, de esta manera, un dualismo pulsional: por una parte, la pulsión de muerte (Tánatos) que procura la distensión, mediante la repetición de una identidad originaria, y gobierna por ello al principio del placer y, por otra, la pulsión sexual o de vida (Eros) que, en la dirección contraria, es potencia de tensión y garante de la insatisfacción.

Pero que la pulsión de muerte bregue por el retorno de un pasado *superado* no significa que lo que retorna sea siempre y únicamente el fondo inanimado. Lo que retorna puede ser también una fase anterior del desarrollo psíquico. Freud encuentra que el fenómeno del doble, en particular, y de lo ominoso en general, entran en conexión con la «omnipotencia del pensamiento» que caracteriza al narcisismo primario. Como en el caso del doble, se trata, en su origen, de una medida defensiva que busca salvaguardar al yo de los desafíos que impone la realidad. Así, frente a los peligros y las resistencias del mundo, el yo se expande hasta el punto de volver indiscernible el límite entre lo interior y lo exterior. La realidad exterior, en contrapartida, se puebla de espíritus. El autor señala:

Parece que en nuestro desarrollo individual todos atravesáramos una fase correspondiente a ese animismo de los primitivos y que en ninguno de nosotros hubiera pasado sin dejar como secuela unos restos y huellas capaces de exteriorizarse; y es como si todo cuanto hoy nos parece «ominoso» cumpliera la condición de tocar esos restos de actividad animista e incitara su exteriorización (Freud, 1919/2013, p. 240).

El retorno del pasado que parece comportar la experiencia de lo ominoso, por su parte, puede seguir dos vías. En primer lugar, puede ocurrir que la represión medie entre el pasado y la experiencia presente y dado que el retorno de lo reprimido va acompañado por el sentimiento de angustia, es posible adjudicar a la represión la naturaleza angustiante de lo siniestro (cfr. Freud, 1919/2013, p. 240). En segundo lugar, el retorno del pasado puede deberse no tanto al mecanismo de la represión sino a la emergencia de una fase anterior que, se creía, estaba ya en el estado *de lo superado* (*Überwundensein*). Este parece ser el caso de lo ominoso vinculado al animismo mientras que la repetición del primer tipo explicaría lo siniestro que ocurre por el retorno de los complejos infantiles reprimidos como el de castración o la fantasía del seno materno (cfr. Freud, 1919/2013, p. 248). Lo ominoso

que tiene su origen en la represión, con todo, sería el caso menos frecuente. De todo lo anterior, Freud concluye: “Lo ominoso del vivenciar se produce cuando unos complejos infantiles *reprimidos* sean reanimados por una impresión, o cuando parecen ser reafirmadas unas convicciones primitivas *superadas*” (Freud, 1919/2013, p. 248, grifo del autor).

A la luz de estas consideraciones, no debe resultar extraño la íntima conexión que Freud descubre entre la muerte, la casa y la experiencia de lo ominoso. Hay una repetición propia del mundo familiar que se rige por el ciclo del día y la noche, las horas de sueño y vigilia, la preparación de las comidas, los horarios de trabajo y ocio, etc. Es en esa repetición misma donde se incuba el germen de lo siniestro. Pues, no se trata, decíamos, de la irrupción de una alteridad extraña que conmueva el mundo hogareño, como en Husserl, o de la experiencia anticipada de la muerte, como piensa Heidegger, la que trastoca lo *heimlich* en *unheimlich*. Freud encuentra que la repetición hogareña -orientada, en principio, a la conservación de la vida- es también mortificante. O dicho en términos generales: en la pulsión por la conservación y su tendencia inherente a reducir el umbral de tensión al mínimo, la vida se pone en riesgo a sí misma pues ella es, en esencia, una tensión introducida en la materia inanimada. De aquí que la vida, pretendiendo conservarse, siente las bases para su aniquilación. Esa es la paradoja que vertebra el *Más allá del principio del placer*: “La meta de toda vida es la muerte -escribe Freud-; y, retrospectivamente, *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*” (1920/2007, p. 38, grifo del autor). La casa, en este sentido, y su búsqueda de protección y resguardo, deviene una potencia mortificante. Las experiencias ominosas no mostrarían, entonces, otra cosa que el fondo de muerte sobre el que se erige la vida.

Ahora bien, la repetición que está en la génesis de lo ominoso opera en el presente conmoviendo la familiaridad de lo hogareño al poner en cuestión las convicciones más arraigadas sobre el modo en que se comporta la realidad: “(...) para la génesis de este sentimiento se requiere de la perplejidad en el juicio acerca de si lo increíble superado no sería empero realmente posible” (Freud, 1919/2013, p. 249). Es preciso que ocurra una simultaneidad entre lo que se percibe como efectivo y la convicción de que eso mismo no puede, en verdad, estar teniendo lugar. De ahí la ambigüedad que caracteriza al fenómeno ominoso. Pensemos, por caso, en el tipo de temor que despiertan los fantasmas. Para que se presente como tal, el fantasma debe instalarse en un umbral entre el orden natural y el sobrenatural: las voces que se escuchan en la casa, sin fuente aparente, siempre podrían ser conversaciones de otros hombres resonando en las cañerías, la presencia que se percibe en la soledad de la cama podría ser producto de la imaginación, etc. Si el dilema se resuelve, la experiencia ominosa desaparece y poco importa aquí si se acepta sin más que existen otros planos de realidad o se reduce el fenómeno fantasmático a causas naturales.

Podría, en tal caso, despertar miedo pero lo siniestro de la experiencia se disipa tan pronto cesa su capacidad de poner en entredicho las certezas del mundo familiar.

Por lo demás, la postulación de un espacio ambivalente entre lo hogareño y lo extraño es un aporte permanente del psicoanálisis a los estudios sobre el habitar. En este sentido, deben mencionarse, ante todo, los importantes investigaciones de Donald W. Winnicott sobre el «espacio transicional», claves en la comprensión de la génesis del espacio habitado. El psicoanalista británico enfatiza también la ambigüedad entre la realidad psíquica y la realidad externa que caracteriza esta forma de espacialidad. En este sentido, señala: “Mi contribución consiste en pedir que la paradoja sea aceptada, tolerada y respetada y que no se la resuelva” (Winnicott, 1971/2013, p. 24). Un análisis pormenorizado de sus contribución a los estudios sobre el habitar, con todo, quedará para futuras investigaciones.

CONCLUSIONES

Los análisis husserlianos persiguen, salvo indicación contraria, captar la experiencia normal. La casa, en este sentido, constituye el centro del espacio habitado y, por ello, posee un papel análogo al del cuerpo propio para el sujeto individual: es el punto cero de la orientación. Pero dado que el mundo hogareño es, para el autor, un fenómeno intrínsecamente intersubjetivo, los elementos descriptos son propiedades de la comunidad. Esta primacía de lo colectivo por sobre la perspectiva de primera persona, ha sido interpretado como una indicación del supuesto abandono de la vía cartesiana en la fenomenología del último Husserl. La «fenomenología generativa», según esta interpretación, marcaría la primacía de la intersubjetividad por sobre el sujeto individual (cfr. Steinbock, 1995). Sin embargo, he intentado mostrar a partir del paralelismo entre el cuerpo y la casa, al que Husserl recurre en varios pasajes de su exposición, que tal superación no sería tal. En general, considero que las perspectivas estáticas, genéticas y generativas de la fenomenología son dimensiones de análisis convergentes. Una posición como la de Steinbock, por su parte, asume lo colectivo como *factum* y punto de partida, esto es, no se propone explicar su constitución. En este sentido, creo que sería oportuno complementar los estudios sobre el hogar y lo extraño con los análisis sobre la empatía que aparecen en la *Quinta* de las *Meditaciones cartesianas*. La vocación de Husserl por dar cuenta de la génesis de los fenómenos, por su parte, es crucial también para explicar el origen de la familiaridad que define al mundo hogareño. En efecto, el papel de la tradición en la conformación de un mundo circundante no sólo pone de relieve la relatividad intrínseca del mundo que le hace frente a cada comunidad humana particular sino que señala la presencia del tiempo en el espacio habitado. La noción de territorio, en este sentido, reúne tiempo y

espacio como notas intrínsecas del habitar. Como vimos, tanto Heidegger como Freud asumen que el mundo familiar está siempre ya dado y sobre esta convicción operan sus análisis. En el caso del primero, lo hogareño y su contrapartida (lo inhóspito y lo no-hogareño) se presentan en un régimen de oposición. Así, en el período de *Sein und Zeit*, el carácter colectivo del mundo familiar es identificado con la existencia impropia y la caída en el estado de interpretado público: el Uno. El Dasein, en consecuencia, sólo puede ganarse a sí mismo -i.e. sólo podría decidir sobre las posibilidades que en cada caso es- abandonando a los otros. La experiencia de «estar en casa» adquiere, en este contexto, un marcado carácter público, tranquilizador y edificante que debe ser abandonado para ser libre. Para el *segundo* Heidegger la consideración sobre lo hogareño cambia de valencia aunque no se abandona la oposición como criterio demarcado de lo familiar y lo extraño. Ahora, es lo hogareño lo que debe ser rescatado del olvido al que lo somete el pensamiento calculador que se fuga permanentemente del aquí y del ahora. La nostalgia por el hogar perdido se solapa con la pregunta por el habitar y ella, a su vez, con la cuestión por el sentido de la existencia humana.

La experiencia de lo extraño, que Husserl concebía bajo la forma de un encuentro con el mundo ajeno y Heidegger con la pérdida de sí en lo público primero y en el cálculo después, está en el centro del análisis freudiano. Ello no debería sorprender si atendemos a la preocupación que el psicoanálisis profesa por la experiencia patológica -y que Husserl llamaría «anormal» en su acepción descriptiva y no prescriptiva del término. Lo extraño para Freud no proviene desde afuera ni se alcanza mediante una inversión o abandono de lo familiar. Lo extraño es lo familiar mismo que revela su ambigüedad: la repetición hogareña conserva la vida pero en esa misma vocación por la conservación, anida la muerte.

A la luz de estas consideraciones, resulta claro que el estudio sobre la casa implica dar cuenta de la dinámica entre lo interior y lo exterior. Esto es, que el estudio sobre el habitar supone un análisis de la noción de límite. Hans Rainer Sepp ha avanzado en esta dirección en el contexto de su «filosofía oikológica», al poner en relación el límite con el tópico de la medida que hemos visto aparecer en Husserl y Heidegger (cfr, Sepp, 2016). Sin embargo, este asunto, junto con la problemática del espacio ambiguo, serán temas de ulteriores indagaciones.

REFERENCIAS

Freud, S. (1919). Das Unheimlich. *Imago*, N°5, pp. 297-324 (se recoge la traducción al castellano de José L. Etcheverry (2013) *Obras completas, Volumen XVII (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores).

- Freud, S., (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Viena, Zurich (se recoge la traducción al castellano de José L. Etcheverry (2007), *Obras completas, Volumen XVIII (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Husserl, E. (Ed) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Tomo VIII. Halle: Max Niemeyer (Se recoge la traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera C (1997): *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Heidegger, M., (1954). *Bauen, Wohnen, Denken*. Verlag Günther Neske Pfullingen (se recoge la traducción al castellano de Ana Carlota Gebhardt (2002), *Construir, habitar, pensar*. Córdoba (Arg): Alción Editora).
- Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1940). *Grundlegende Untersuchung zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. Farber, M. (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, pp. 307-325. (se recoge la traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro (2006), *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense).
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff (se recoge la traducción al castellano de José Gaos (1985), *Meditaciones cartesianas*. Madrid: FCE).
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (se recoge la traducción al castellano de Julia V. Iribarne (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo).
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. New York: Springer.
- Husserl, E. (2008). *Territorium. Personale Raumzeitlichkeit in ihren Personalstufen in Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX. New York: Springer.
- Rocha de la Torre, A. (2012). *Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia*. *Revista de Filosofía*, 37 (1). Madrid: Editorial Complutense.
- Sepp, H.R., (2016). *Planos para una filosofía oikológica*. Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea, N°4. Buenos Aires: Ragif Ediciones.
- Steinbock, A. (1985). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.

Nota sobre el autor:

Andrés Miguel Osswald es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad se desempeña como investigador en CONICET e imparte clases en las materias Gnoseología y Problemas Especiales de Gnoseología, en la Facultad de

Filosofía y Letras (UBA). Es, a su vez, profesor titular de Historia de la filosofía contemporánea II (siglo XX) (UCES). E-mail: amosswald@gmail.com.

Recibido: 29/01/2018
Aprovado: 10/07/2018