

EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN EN BACHELARD

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Diana, July y Marco, en la ruta de ensueños...

Resumen

Este artículo interpreta el concepto bachelardiano de imaginación en la perspectiva de una teoría estética de la cultura. Se muestra que la imaginación no es la mera facultad de reproducción de imágenes —como la percepción—, ni una intelección “segunda” o derivada, sino una potencia creadora del psiquismo humano, capaz de generar y transformar los datos de la percepción y de sobrepasar los juicios de la inteligencia. Así, la imaginación creadora se nos aparece ante todo como un dinamismo de la conciencia que posee cierta coherencia y regularidad debido a su vínculo con los flujos de materialidad. Este dinamismo “material” de la imaginación creadora está estrechamente relacionado, además, con su carácter “volente” o deseante, de tal modo que la acción imaginante es capaz de “invertir” el entorno mediante el trabajo con las cualidades de las cosas (solidez, rugosidad, maleabilidad, etcétera). Se nos revela así que el hombre y su cultura están atravesados, de principio a fin, por la función “irrealizante” de la imaginación: que el hombre es un “animal fantástico” y su cultura un “trabajo de ensueño”.

Abstract

This paper interprets Bachelard's concept of imagination with a view to an aesthetic theory of culture. It shows that the imagination is not a faculty of mere image reproduction —as the perception is— neither a “second” or derived understanding, but a creative potency of the human psychism, able to generate and transform the perception's data and surpass the intelligence's sentences. Thus, the creative imagination appears to us as a dynamism of the consciousness; because it is attached to the material flux, it reaches a sort of coherence and regularity. The “material” dynamism of the creative imagination is also tightly bonded with its willing or volitive character, so the action of imagination is able to invest the environment with the work of the primary qualities of the things (solidity, rugosity, malleability, etc.). The man and the culture are crossed, end to end, by the imagination's function of irreality: the man is a “fantastic animal” and his culture is a “work of daydreaming”.

¿Dónde para este adentro un exterior?
¿Sobre qué herida se tiende semejante velo?
¿Qué cielos se contemplan en el interno lago de estas abiertas
rosas, de estas indiferentes?
Mira: de qué modo en la Pérdida se Pierden, yacen en el
abandono, como si jamás pudiera deshojarlas mano trémula
alguna.
Ellas mismas, apenas, pueden tenerse, mas se dejan colmar
y desbordar por su espacio interior, esos días en que, lentas,
se enclaustran, más plenas cada vez, hasta que todo el verano
se vuelve una alcoba, una alcoba en un sueño.

RM. Rilke, *El interior de las rosas*.

1. La noción de imaginación

Bachelard denuncia insistentemente la confusión tradicional de la imaginación con la percepción y la memoria. El equívoco es pertinaz debido a la inmediatez etimológica: la imaginación, se dice, es la “capacidad de producir imágenes en ausencia del objeto al que se refieren”. De este modo no sólo se *reducen* los alcances de su dinamismo, sino que se le *subordina*, con desventaja, a la percepción y, lo que es más funesto aún, se *desconoce* su función ontológica. El error se remonta quizá a Aristóteles, pues el análisis de la imaginación aparece, en *De ánima*, en el contexto de la explicación de la posibilidad de lo falso¹ y se define, en ese contexto, como la facultad de evocar imágenes sin la presencia de la cosa. El filósofo griego comienza distinguiendo la imaginación de la sensación y de la opinión: como la sensación, es una *kinesis* o movimiento psíquico, pero que no requiere como ésta de la presencia actual de lo percibido; a semejanza de la opinión, sus productos son sujetos de juicio (verdadero-falso), pero se distingue de ella en que no implica la creencia necesaria en sus objetos: “la imaginación (...) es distinta a la vez de la percepción y el pensamiento; la imaginación implica siempre la percepción, y es ella misma implicada en el juicio”.² La imaginación, según Aristóteles, supone necesariamente la percepción; es pues una percepción segunda o derivada, deficiente además porque indica una ausencia real. Pero es sobre todo deficiente desde el punto

de vista epistemológico, pues si la imaginación es una facultad psíquica por la cual juzgamos,³ resulta evidentemente la mayoría de las veces falsa frente a la percepción y al pensamiento. Así lo declara Aristóteles explícitamente: “todas las sensaciones son verdaderas, mientras que las imaginaciones son la mayoría de las veces falsas”.⁴

Esta concepción se *mantiene, grosso modo*, durante la Edad Media y parte de la época moderna. Es hasta Kant que se produce un intento de tematizar la imaginación en el sentido de facultad trascendental de la subjetividad humana. De acuerdo con la célebre interpretación heideggeriana de la empresa de Kant, el filósofo de Kaninsberg se habría retractado de una tesis radicalísima que afirmaba, en la primera versión de la *Crítica de la Razón Pura*, que la imaginación pura debía ser considerada como la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento, lo cual habría significado, anota Heidegger, hacer estallar las bases del racionalismo moderno⁵ —camino que, en el sentido del idealismo absoluto, siguieron a su modo los poskantianos como Fichte y Schelling.⁶ En Kant se encuentra una triple determinación formativa de la facultad imaginativa:

I) La facultad de formar imágenes (*Abbildung*), representaciones del presente; *facultas formandi*;

II) La facultad de producir imágenes (*Nachbildung*), representaciones del pasado, *facultas imaginandi*;

III) La facultad de pre-formar imágenes (*Vorbildung*), representaciones del futuro; *facultas praevidendi*.⁷

Podemos ver fácilmente que, en Kant, las dos primeras determinaciones coinciden con la percepción (facultad de sintetizar las intuiciones sensibles actuales mediante las categorías del entendimiento) y a la memoria (capacidad de evocar percepciones pretéritas), y que sólo la tercera apunta hacia la novedad, el futuro, lo no-aún-existente, a lo que los psicólogos modernos llaman imaginación formal.

Pues bien, el concepto bachelardiano de imaginación se opone a la concepción clásica en cuatro aspectos principales: 1. Por su carácter meta-perceptual: es una potencia anterior y posterior a la percepción; 2. Por su dinamismo transformador: su devenir no se detiene en las imágenes aisladas, sino que constituye un “juego” o deformación de éstas; 3. Por su adherencia material:

está ligada a “flujos sustanciales”; y 4. Por su sentido “irrealizante”: rebasa la “función de realidad” de la conciencia permitiendo alcanzar “cosmos alternos” a partir de “objetos de ensueño”. Tres de estos aspectos se señalan en el siguiente párrafo:

(Se trata de) establecer una tesis que afirme el carácter primitivo, el carácter psíquicamente fundamental de la imaginación creadora (...) la imagen percibida y la imagen creada son dos instancias psíquicas muy diferentes y se necesitaría un término muy especial para designar a la *imagen imaginada*. Todo lo que se dice en los manuales sobre la imaginación reproductora debe atribuirse a la percepción y a la memoria. La imaginación creadora tiene funciones muy distintas de las de la imaginación reproductora. A ella pertenece esa *función de lo irreal* que psíquicamente es tan útil como la función de lo real evocada con tanta frecuencia por los psicólogos para caracterizar la adaptación del espíritu a una realidad marcada por los valores sociales.⁸

Cuando Bachelard habla de imaginación se refiere, estrictamente, a una “facultad” *creadora* del espíritu y no a una capacidad de reproducir imágenes (actuales o anteriores). En tanto creadora, la imaginación no se reduce a una síntesis de los datos sensibles objetivos para delinear formas, sino que suscita una *transformación* de las propias imágenes preceptuales, una *liberación* respecto de sus coacciones y un *cambio* al nivel mismo de las imágenes: “si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay *acción imaginante*. Si una imagen *presente* no hace pensar en una imagen *ausente*, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación”.⁹ Así concebida, la imaginación no depende de la percepción ni es una facultad local y subsidiaria de la razón, sino que atraviesa, de extremo a extremo, el conjunto de la experiencia psíquica, y ello a tal grado que, en una afirmación extrema, se podría decir que es por el contrario la percepción y el pensamiento quienes dependen, al modo de detenciones o cristalizaciones, del dinamismo creador de la imaginación. En ese sentido cita Bachelard a W. Blake: “la imaginación no es un estado, es la propia existencia humana”.¹⁰

La imaginación productiva no es pues un estrato particular del psiquismo humano, sino ante todo un *dinamismo*, un movimiento creador que activa el psiquismo entero, es “el tipo de movilidad espiritual más grande, más vivaz,

más viva”.¹¹ Esta movilidad, subraya el filósofo, no es puramente metafórica, sino que la experimentamos en nosotros como un ardor, un alivio, una facilidad para engendrar imágenes no dadas ni en la percepción ni en la memoria. A la imaginación le es tan esencial el movimiento que se puede hablar, contraviniendo la concepción clásica, de una “imaginación sin imágenes”: “El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es *imagen*, es *imaginario*. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola *imaginaria*. Gracias a *lo imaginario*, la imaginación es esencialmente *abierta, evasiva*. Es dentro del psiquismo humano la experiencia de una apertura, la experiencia misma de su novedad”.¹² Así, toda imagen estable, estabilizada por la percepción o el recuerdo, *detiene* o clausura el dinamismo imaginante, “corta las alas a la imaginación”.

El dinamismo del psiquismo imaginante no se reduce, sin embargo, a un evento “subjetivo”, sino que posee una significación ontológica. Por una parte, suspende los marcos habituales de la percepción y religa libremente al sujeto con el mundo: “El auténtico viaje de la imaginación es el viaje al país de lo imaginario, al dominio mismo de éste (...) (se trata de) el trayecto *continuo* de lo real a lo imaginario”,¹³ aún más, toda acción imaginante es un *viaje al país de lo infinito*: “En el reino de la imaginación, el infinito es la región donde aquella se afirma como imaginación pura, donde está libre y sola, vencida y vencedora, orgullosa y temblando”.¹⁴ Por otra parte, en cuanto “potencia mayor de la naturaleza humana”, la imaginación actualiza la *función de irrealidad* del psiquismo, sin la cual, nueva paradoja, la propia realidad, al estancarse, se perdería: “La imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la *vez* del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir. A la *función de lo real*, instruida por el pasado, tal como lo desprende la psicología clásica, hay que unir una función de lo *irreal* igualmente positiva (...) una invalidez de la función de lo irreal entorpece el psiquismo productor”.¹⁵ En tercer lugar, el movimiento de la imaginación está ligado a las “sustancias materiales”: precisamente porque los movimientos de la imaginación ad-hieren a los flujos de materialidad, las transformaciones-viajes de la imaginación escapan a la arbitrariedad subjetiva y alcanzan una extraña universalidad y regularidad psico-cultural: “Esta regularidad —escribe nuestro au-tor— se debe a que somos *llevados*, en la búsqueda imaginaria, por *materias fundamentales*, por elementos imaginarios que tienen leyes de índole ideal tan seguras como las leyes experimentales”.¹⁶

Así pues, la imaginación aparece a Bachelard como una supra-facultad, como una facultad humana de sobrehumanidad, puesto que “un hombre debe ser definido por el conjunto de las tendencias que lo impulsan a sobrepasar la condición humana (...) la imaginación inventa algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visión”.¹⁷ Por desgracia —señala nuestro filósofo— “el hombre muere también del mal de ser hombre, de concretizar demasiado pronto y demasiado sumariamente su imaginación, y de olvidar finalmente que podría ser un espíritu”.¹⁸

2. La imaginación material

Puede causar extrañeza que el filósofo de los movimientos creadores del espíritu reivindique el carácter material de la imaginación. Pero toda la obra de Bachelard, incluida su obra epistemológica, está marcada por un aprecio por la novedad y la originalidad, por lo propiamente creador. Ese “gusto” bachelardiano por lo genético se manifiesta no sólo en la elección de los objetos de investigación, sino también en su creación lingüística (sintáctica y terminológica) y en la constante re-significación de términos y conceptos consagrados por la tradición.¹⁹ Este último es el caso del “materialismo” de Bachelard y su concepción de *materia*, de evidente filiación aristotélica.

Ahora bien, ya en Aristóteles, como ha hecho notar Jean Wahl,²⁰ el estatuto de la materia es problemático. En primer lugar, porque, al recoger la concepción *negativa* de la materia del *Timeo* platónico, en el sentido de algo indeterminado que sólo puede pensarse a través de la *firma* que se le impone, el fundador del Liceo otorga a la materia el ser-en-potencia, que será actualizado por una forma. De este modo, tanto para Platón como para Aristóteles, la materia es en sí misma *indeterminación* y, en cuanto tal, impensable. En segundo lugar, existen en la materia, según Aristóteles, dos tendencias contradictorias: el movimiento hacia la forma y el rechazo de la forma, siendo la primera tendencia la que se expresa en los seres orgánicos y la segunda en los monstruos. Por lo demás, para el Estagirita, los seres compuestos de materia-forma sólo existen en el mundo sub-lunar, más allá del cual perviven seres sin materia, esencias puramente formales. En tercer lugar, en fin, en el libro alfa de la

Metafísica el filósofo caracteriza a los pensadores presocráticos como “materialistas” por atender sólo a la causa “material” (“aquello de que están hechas las cosas”) y descuidar las otras causas (a saber, la formal, la eficiente y la final); pero es evidente que los presocráticos no tenían una idea de “materia” como sustrato homogéneo e indiferenciado, sino que los “Elementos” de la Naturaleza (*Physis*) eran concebidos como principios (*arjé*) genéticos de los seres. En ese sentido, la “materia” en los presocráticos aparece más como fuerza que como sustrato, más como cualidad originaria que como magnitud informe.

Bachelard atestigua, por su parte, la doble superación contemporánea del antiguo concepto de materia, tanto en su versión aristotélica como en su versión cartesiana (la materia como *extensio* espacial). En *El nuevo espíritu científico* muestra, en efecto, que la ciencia contemporánea ha abandonado decididamente el antiguo concepto de materia y la considera más bien como “un transformador de energía, como una fuente de energía”.²¹ La física post-einsteiniana ha descubierto la convertibilidad o *reversibilidad ontológica de la radiación y la materia*, de tal modo que “ya no hay que decir que la materia *tiene* energía sino que en el plano del ser, la materia *es* energía y, recíprocamente, la energía *es* materia”.²² Lo cual provoca, sin duda, una mutación de los cuadros ontológicos tradicionales. En particular: a) obliga a sustituir la tajante distinción entre “cosas” y “movimientos” por la “energía” como noción de enlace que permite ver cómo un movimiento deviene cosa y viceversa; b) revela el carácter esencialmente *temporal* de la “materia-energía”; c) conduce a priorizar ontológicamente las *relaciones* sobre las antiguas sustancias, y ello al nivel mismo de las llamadas partículas microfísicas: “por su desarrollo energético, el átomo es tanto *devenir* como *ser*, es tanto *movimiento* como *cosa*. Es el elemento del *devenir-ser* esquematizado en el espacio-tiempo”.²³ Se arriba así, pues, a una paradójica *desmaterialización del materialismo* en la ciencia contemporánea.

También en el otro polo de la conciencia activa, en el polo imaginante, se produce una constante superación del concepto negativo-abstracto de materia. En *El aguay los sueños* nuestro pensador escribe:

nos sorprendió la carencia de la *causa material* en la filosofía estética. Sobre todo nos pareció que se menospreciaba el poder individualizante de la materia (...) ¿No existe, acaso, una individualidad en profundidad que hace que la materia, en sus parcelas más pequeñas, sea siempre una totalidad? Pensada en la perspectiva de la

profundidad, una materia es precisamente el principio que puede desentenderse de las formas. No es la simple carencia de una actividad formal. Sigue siendo ella misma a despecho de toda deformación, de toda división. Por lo demás, la materia se deja valorizar en dos sentidos: en el sentido de la profundización y en el sentido del desarrollo. En el sentido de la profundización aparece como insondable, como un misterio. En el sentido del desarrollo, como una fuerza inagotable, como un milagro. En ambos casos, la meditación de la materia educa a una imaginación abierta.²⁴

Para comprender cabalmente el valor de este descubrimiento (en realidad, un re-descubrimiento) conviene detenerse un poco en la concepción bachelardiana de la conciencia activa. Desde su *Psicoanálisis del fuego* el filósofo había establecido la existencia de una *polaridad* entre la tesitura científica y la tesitura poética,²⁵ polaridad que se reproduce, en general, en las distinciones intelecto-imaginación, *animus-anima*, función de realidad-función de irrealidad, ensoñación-objetivación, concepto-imagen, epistemología-poética, etc.²⁶ Y en no pocas ocasiones el propio Bachelard confiesa los conflictos personales y teóricos (su “drama personal de cultura”) a los que le condujo el cultivo de la teoría de la ciencia y la teoría estética.²⁷ Hay que decir incluso que la conciliación de ambas perspectivas y vocaciones aparece en su obra sólo a título provisional y como tarea por desarrollar. Así lo testimonian las declaraciones de uno de sus últimos libros: “Demasiado tarde conocí —dice en *La poética de la ensoñación*— la buena conciencia en el trabajo alternado de las imágenes y los conceptos, dos buenas conciencias que serían la del pleno día y la que acepta el lado nocturno del alma”.²⁸ Y el libro concluye con la promesa de escribir otro libro, esta vez de *animus*: ...”para que no se diga que el *anima* es el ser de toda nuestra vida, querríamos escribir aún otro libro que, esta vez, sea la obra de un *animus*”.²⁹

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que para Bachelard existe una neta diferencia —que aconseja profundizar— entre la actividad racional del *concepto* y la actividad imaginante. La polaridad, en este caso, no autoriza automáticamente la síntesis ni la filiación y mucho menos la conversión mutua: “quien se entrega con toda su alma a la imagen, sabe bien que los conceptos y las imágenes se desarrollan sobre dos líneas divergentes de la vida espiritual (...) la imagen no puede dar materia al concepto. El concepto al darle estabilidad a la imagen sólo ahogaría su vida”.³⁰ Para nuestros propósitos, esta

polaridad posee importantes repercusiones metódicas, pues si los conceptos (particularmente los científicos) encuentran su consistencia en la referencia a otros conceptos eliminando en lo posible las imágenes previas, por su parte, las imágenes poéticas “sólo pueden ser estudiadas mediante las imágenes, soñando las imágenes tal como se reúnen en la ensoñación”.³¹ En el caso que nos ocupa, el de la “materia”, el concepto científico, en el rigor de la abstracción objetivante, la resuelve funcionalmente en *energía*. Pero desde el punto de vista de las imágenes, es decir, de la acción imaginante, ella posee una vida secreta y sugerente: “En el fondo de la materia crece una vegetación oscura; en la noche de la materia florecen flores negras. Ya traen su terciopelo y la fórmula de su perfume”.³²

El desvío era necesario para comprender el sentido de las tesis de nuestro filósofo respecto a la imaginación material. En principio, para desechar, como inadecuada, una recepción “realista” u “objetivista” de la materia tal como es tomada y prolongada por la imaginación creadora. Pero también para captar el “uso imaginario” que Bachelard hace de las “causas” materiales en lo que él llama “la ley de los cuatro elementos de la imaginación”. Se trata, sin duda, de los elementos de los presocráticos, pero restituidos, más allá de Aristóteles, a su función imaginaria:

En esos sistemas filosóficos, el pensamiento docto está ligado a una imaginación material primitiva, la sabiduría tranquila y permanente se arraiga en una constancia sustancial. Estas filosofías simples y poderosas guardan aún fuentes de convicción, porque al estudiarlas nos encontramos con fuerzas imaginantes del todo naturales. Siempre nos encontramos con que, tratándose de filosofía, sólo se logra persuadir sugiriendo ensoñaciones fundamentales, dándole a los pensamientos su camino de sueños.³³

Formulada de manera general, la ley de los cuatro elementos materiales establece, apoyándose en las filosofías tradicionales y en las antiguas cosmologías, que la acción imaginante adhiere necesariamente al agua, la tierra, el fuego o el aire. Ahora bien, estos elementos no son “cosas” inertes, sustancias muertas, “estados” inmutables, sino *tipos de movimientos sustanciales, formas arquetípicas de sublimación, dinamismos materiales, dones conductores*: “...los cuatro elementos (son) hormonas de la imaginación. Ponen en acción grupos de imágenes. Ayudan a la asimilación íntima de lo real disperso en sus formas. A través de ellas se

efectúan las grandes síntesis que dan caracteres un poco regulares a lo imaginario”.³⁴ La ley de los cuatro elementos ofrece una respuesta al problema del *contenido* ontológico de la acción imaginante, mostrando que ella resulta de una conexión entre el dinamismo inorgánico de las materias primordiales y el dinamismo organizador del psiquismo. En este doble devenir *imaginar la materia es al mismo tiempo materializar lo imaginario*.³⁵

En los términos de Bachelard, la tesis del tetramaterialismo de la imaginación permite resolver los problemas de la *coherencia*, la *comunicabilidad* y la *motivación* metasubjetiva de las imágenes poéticas. Cada elemento, en cuanto “don conductor” u “hormona fantástica”, “arrastra” o “encabeza” en su dinamismo series enteras de imágenes (de ahí que el filósofo confíe en su valor clasificatorio), y el psiquismo encuentra en él un flujo capaz de otorgar contenido y estabilidad a su impulso creador sin reducir su movimiento. La imagen imaginada es así signo y producto de una síntesis antropocósmica. Ahora bien, pese a su sencillez casi primitiva, la tesis posee implicaciones complejas en varios niveles. La primera de ellas se refiere al *carácter ambivalente* que es esencial a los elementos de la imaginación:

hay ambivalencias profundas y durables ligadas a las materias originales en las que se alimenta la imaginación material. Y esta propiedad psicológica es tan constante que podemos enunciar, como ley primordial de la imaginación, la recíproca: *una materia que la imaginación no puede hacer vivir doblemente no puede representar el papel psicológico de materia original*. Una materia que no proporciona ocasión para una ambivalencia psicológica no puede encontrar su *doble poético* que permita infinitas transposiciones. Por lo tanto, es necesario que haya una *doble participación* —*participación* del deseo y del temor, participación del bien y del mal, participación tranquila de lo blanco y de lo negro— para que el elemento material ligue al alma entera.³⁶

En los libros dedicados al estudio de la imaginación material, Bachelard medita la especificidad de los cuatro dinamismos y destaca sus ambivalencias: reposo-acción de la tierra, tranquilidad-violencia del agua, elevación-caída del aire, generación-destrucción del fuego. Hay que agregar que estas polaridades son a su vez focos de ambivalencias que no se resuelven sin anular su dinamismo, lo que equivale a afirmar que las ambivalencias de las materias son esenciales para el devenir de lo imaginario.

La clasificación de las imágenes mediante sus filiaciones elementales se complica, por otra parte, por el hecho de que los poetas, grandes creadores de imágenes, ligan elementos diversos. Sin duda es posible asignar a tal o cual poeta un temperamento elemental, pero un gran poeta es grande justamente por su capacidad de “dar la palabra” (es decir, generar las imágenes) a los dinamismos materiales. Así que la clasificación de la imaginación, *strictu sensu*, se refiere fundamentalmente a las imágenes, más aún que a los poetas. Esta es quizá una de las razones por las que nuestro filósofo realiza un “giro”, en sus últimas obras, hacia una consideración ya no clasificatoria sino “topológica” (*Poética del espacio*) y “diferencial” (*Poética de la ensoñación*) de las imágenes poéticas. Pero este giro hacia la “poética” no implica, justo es decirlo, un abandono de las conquistas de la meditación sobre la imaginación material.

Una tercera línea de complejización aparece cuando consideramos ya no sólo el carácter *material* de la imaginación —al que hemos atendido hasta aquí—, sino además su carácter *formal* y su carácter *dinámico*. Pues bien, no se comprende cabalmente la función ontológica de la imaginación si no se piensa la relación entre los tres caracteres: “...la imaginación es una función primigenia del psiquismo humano, una función de punta, desde luego, a condición de considerar a la imaginación con sus caracteres, con los tres caracteres formal, material y dinámico”.³⁷ Resultaba conveniente insistir primeramente en la imaginación *material* por su valor ontológico y su función explicativa, además de que la imaginación formal (lo que Kant llamaba “facultad de preformar imágenes”) ha sido bastante estudiada tanto por psicólogos como por estetas. Es conveniente ahora detenerse en las relaciones entre los tres tipos de imaginación.

En realidad, la imaginación formal estaba presente, a título de contraste con la material, en la dialéctica del fondo y de la superficie presentada por Bachelard al comienzo de *El agua y los sueños* (cuyo subtítulo es, precisamente, “Ensayo sobre la imaginación de la materia”). La “superficie” es cambiante y fugaz; el “fondo” es primitivo y sustancial; la superficie corresponde a la Forma, el fondo a la Materia: “Expresándonos ya en términos filosóficos, podríamos distinguir dos imaginaciones: una imaginación que alimenta la causa formal y una imaginación que alimenta la causa material o, más brevemente, la *imaginación formal* y la *imaginación material*”.³⁸ Y ya aquí se plantea la complementariedad de ambas imaginaciones:

El ensueño más móvil, el más metamorfoseante, el que más por entero se entrega a las formas, conserva por lo menos un lastre, una densidad, una lentitud, una germinación. En cambio, toda obra poética que desciende al germen del ser lo bastante profundamente como para encontrar la sólida constancia y la hermosa monotonía de la materia, toda obra poética que extrae su fuerza de la acción vigilante de una causa sustancial debe florecer, adornarse. Tiene que acoger, para la seducción primera del lector, las exuberancias de la belleza formal.³⁹

El impulso hacia la forma encuentra su raíz en una causa sentimental, íntima, “subjetiva”, pero su ascensión se pierde en la fugacidad de un reflejo si no “conecta” o “liga” con los flujos de materialidad. La imaginación de la materia es directa e inviste la sensibilidad entera: tocamos, olemos, vemos, oímos, gustamos, *seguimos* íntimamente las sustancias; pero sin el ascenso hacia las formas, la imaginación carece de alegría y es incapaz de seducir. La coherencia y la comunicabilidad de las imágenes imaginadas dependen en gran parte de la coincidencia de la imaginación formal y la material: sólo así las imágenes tienen su verbo y su luz, su peso y su corazón.⁴⁰ Todavía hay que considerar el tercer carácter de la imaginación: la imaginación *dinámica*. Y en verdad él también estaba ya presente cuando hablamos de la noción de imaginación de Bachelard: la imaginación de las formas y la imaginación de las materias son, de hecho, dinamismos. Cuando Bachelard caracteriza la “imaginación del movimiento” en *El aire y los sueños*, está meditando en un elemento o sustancia que es un dinamismo puro; en el aire se unen, literalmente, la imaginación material y la imaginación dinámica. En este libro acontece, sin duda, una mutación, ella misma “dinámica”, de la teoría de la imaginación del filósofo. No en balde sus conclusiones poseen un perfil programático respecto a la necesidad de sustituir una “filosofía cinemática” (descripción del movimiento) por una “filosofía dinámica” (producción del movimiento): “el problema esencial que se plantea ante una meditación que debe darnos las imágenes de la duración viva, es, a nuestro juicio, el de constituir al ser como *movido y moviente* a la vez, como móvil y motor, como empuje y aspiración”.⁴¹

Lo que se juega en esta alternativa, que Bachelard desarrolla en polémica explícita con Bergson, es la comprensión de los fenómenos del *cambio*. Para el filósofo de la ensoñación se trata de colocarse en la perspectiva del movimiento *cualitativo*, de la duración *creante*, a través de una intuición que no desconfia de las imágenes que ofrecen los poetas, de una *intuición imaginante*.⁴² La imagina-

ción dinámica no niega las sustancias materiales, sino que las *sublima*, las eleva y las aligera. Por ello puede decir el filósofo que el aire es la sustancia de la libertad. Pero al igual que la formal, la imaginación dinámica solicita para desplegarse la participación de las materias: “Sólo la imaginación material, la imaginación que sueña materias bajo las formas, puede suministrar, uniendo las imágenes terrestres y las imágenes aéreas, las sustancias imaginarias en donde se animarán los dos dinamismos de la vida: el dinamismo que conserva y el dinamismo que transforma”.⁴³

La teoría de la imaginación material de Bachelard implica, pues, la afirmación de una triple potencia de lo imaginario: la imaginación de las formas (configuración), la imaginación de las sustancias (conducción) y la imaginación de los movimientos (sublimación). La fuerza, la pregnancia y la movilidad de las imágenes imaginadas suponen la concurrencia de las tres potencias de lo imaginario: de su forma, su materia y su vivacidad *creadas*.

3. La imaginación volente

La dialéctica⁴⁴ de la imaginación aérea y la imaginación terrestre expresa la fecunda tensión entre los aspectos más dinámicos y los más adherentes de la acción imaginante. Si por el lado de las materias la imaginación encuentra siempre nuevas riquezas que desbordan íntimamente los datos sensibles, por el lado de los movimientos psíquicos puros de la imaginación aérea inventa siempre una nueva libertad frente a las cristalizaciones de la realidad.

Expansión y profundidad, en el momento en que el ser se descubre con exuberancia, están dinámicamente enlazadas. Se inducen mutuamente. Vivida en la sinceridad de sus imágenes, la exuberancia del ser revela su profundidad. Recíprocamente, parece que la profundidad del ser íntimo es como una expansión respecto a uno mismo.⁴⁵

Y es que la imaginación aérea constituye el dinamismo psíquico más extremo. Es cierto que mantiene su carácter material, pero su movimiento es justamente el de la superación ascendente. El análisis del “psiquismo ascensional” de Nietzsche en *El aire y los sueños* es a este respecto revelador: en el filósofo ale-

mán, enseña nuestro autor, “el aire es la sustancia misma de nuestra libertad. La sustancia de la alegría sobrehumana. El aire es una especie de materia superada, como la alegría nietzscheana es una alegría humana superada”.⁴⁶ En ese sentido, Bachelard muestra que, lejos de constituir un simple agregado intrascendente en la filosofía de Nietzsche, la imaginación creadora juega un papel central en la *trasmutación* de los valores propuesta por éste. Hay, pues, en Nietzsche, una enseñanza esencial respecto a la función *valoradora* de la imaginación, toda una *estetización de la moral*: “Es la imaginación la que da aquí una promoción al ser. La imaginación más eficaz: la *imaginación moral* no se separa de la renovación de las imágenes fundamentales”.⁴⁷ Para comprender esta función es conveniente desechar las habituales distinciones entre las facultades humanas: puesto que la imaginación es una fuerza general de transformación que arrastra al psiquismo entero, imponer una división entre ella y la voluntad es sucumbir a los hábitos del análisis: “en nuestros proyectos no cabe aislar las facultades psíquicas. Por el contrario, haremos apreciar cómo la imaginación y la voluntad que, en una impresión elemental, podrían considerarse antitéticas, en realidad son estrechamente solidarias. *Sólo se desea mucho lo que se imagina ricamente, lo que se cubre de bellezas proyectadas*”.⁴⁸

Algunos aspectos del *psiquismo ascensional* que Bachelard descubre en Nietzsche resultan relevantes para la comprensión del dinamismo volente de la imaginación. En Nietzsche se afirma, en primer lugar, la condición aeropsíquica del *aligeramiento* del ser en el ejercicio valorador: “Se trata de arrojar lejos de nosotros todos nuestros *pesos*, todos nuestros pesares (...) Así aniquilaremos nuestra doble *pesadez* lo que es en nosotros *tierra*, lo que en nosotros es *pasado íntimo oculto*. Entonces resplandecerá nuestro *doble aéreo*. Entonces surgiremos *libres* como el aire, fuera del calabozo de nuestros propios escondites. Súbitamente seremos sinceros con nosotros mismos”.⁴⁹ Resulta fundamental advertir el carácter ontológico de este aligeramiento: al liberarse de sus pesos interiores el individuo aligera o hace leve toda materialidad y produce una *inversión* decisiva en la valoración del hombre y del mundo.⁵⁰ En segundo lugar, la verticalidad ascendente del aligeramiento supone una *decisión* radical, un desdoblamiento psíquico súbito que nos coloca *por encima* de toda realidad constituida: “la trasmutación del ser no es una muelle y suave emanación, sino que es obra de la voluntad pura, es decir, de la voluntad

instantánea. Aquí la imaginación dinámica se impone a la imaginación material: arrójate hacia arriba, libre como el aire; te volverás materia de libertad. Después de este acto de la imaginación heroica viene, como recompensa, la conciencia de hallarse por encima de un universo, por encima de todas las cosas”.⁵¹ El doble aéreo que produce la decisión es, en tercer lugar, el ser de una *inmanencia creadora*; no nos pone fuera de la realidad estabilizada sin producir al mismo tiempo una ofensiva creadora respecto a lo dado por la tradición: “La vida aérea de Nietzsche no es una huida fuera de la tierra, es una *ofensiva* contra el cielo; en términos que tienen la pureza de lo imaginario y que están libres de todas las imágenes de la tradición, esta ofensiva repite la epopeya miltónica de los ángeles sublevados”.⁵²

Por estos tres caracteres del psiquismo ascensional, la imaginación poética de Nietzsche promueve una revolución ontológica, una “transformación de la energía vital” en el plano de la imaginación creadora. La *trasmutación*⁵³ de los valores planteada por el filósofo de la voluntad de poder, debe ser comprendida, pues, en su sentido primario, como una *trasmutación de las imágenes*: “la primera de las transmutaciones de valores nietzscheanos es una transmutación de imágenes. Transforma la riqueza de lo profundo en gloria de altura (...) Nietzsche ha puesto toda su energía lírica en un truco de lo pesado en ligero, de lo terrestre en aéreo. Ha hecho hablar a los abismos el lenguaje de las cimas”.⁵⁴ Aún más, para Bachelard, lo que distingue a Nietzsche de sus precursores, particularmente de Schopenhauer, es su concepción de la voluntad como un poder creador que se apoya en su propio dinamismo y que, por tanto, es capaz de transformar toda configuración previa. Si el autor de *El mundo como voluntad y representación* había concebido la voluntad como una sustancia que se conserva tras todos los fenómenos, Nietzsche considerará, por su parte, que la voluntad es un poder de superación de los fenómenos dados, incluido el “sujeto”: “una quiere sostener. La otra quiere lanzarse. La voluntad nietzscheana se apoya en su propia velocidad. Es la aceleración de un devenir, de un devenir que no necesita materia”.⁵⁵ De ahí la superioridad del nietzscheanismo para hacer comprender la psicofísica de los fenómenos morales y su carácter imaginario: “Sólo la imaginación dinámica puede darnos imágenes adecuadas de la volición. La imaginación material no nos da más que el sueño y los sueños de una voluntad inexpresada, de una voluntad adormecida en el malo en la inocencia”.⁵⁶

Pero si la concepción sustancialista de la voluntad de Schopenhauer es inadecuada para dar cuenta del sentido positivo de la imaginación moral,⁵⁷ es por otra parte insuficiente para comprender la relación activa de la voluntad con la materia. Entramos aquí en la dimensión de la *imaginación laboriosa*, de la voluntad humana enfrentada a la *resistencia* que ofrece el entorno material. Por un lado, Schopenhauer piensa la fuerza de gravedad de la materia como la manifestación más obtusa y fuerte de la voluntad, descuidando la actividad de la imaginación material;⁵⁸ por otro, concibe a la voluntad como una sustancia irracional, pero “lejos de ser irracional como pretende Schopenhauer, la voluntad racionaliza sus proezas. Considera lógico llevar montañas, comprende la naturaleza tomando parte, al menos por sus imágenes, en el trabajo de la naturaleza”.⁵⁹ Y no cabe duda que en la dimensión del trabajo, la actividad del *homo faber*, nos encontramos en una esfera también moral; de hecho, con la dimensión de la *moral primitiva de la energía*. La imaginación material es ya, en los estratos elementales de la existencia humana, una imaginación que “trabaja” la materia, que enfrenta su desafío. Es así que puede entenderse la extraña afirmación de Bachelard de que “la mayor conquista moral que el hombre haya logrado jamás es el martillo obrero”.⁶⁰ La imaginación laboriosa es una imaginación moral porque promueve y realiza *valores* primarios de la materialidad y del psiquismo.

Bachelard dedica dos libros al estudio de la imaginación terrestre, la más densa y concreta de todas. Los libros se corresponden con las dos tendencias fundamentales de la materialidad que, utilizando términos del psicoanálisis, nuestro filósofo denomina extraversión (“fuerza”) e introversión (“intimidad”): se trata de *La tierra y los ensueños de la voluntad* y *La tierra y los ensueños del reposo*. En la primera obra, a la que prestaremos atención ahora, se medita sobre la imaginación del *trabajo*, es decir, sobre “los ensueños que nos invitan a actuar sobre la materia”.⁶¹ Para la imaginación material, el primer signo de la tierra es su resistencia, una resistencia “inmediata y constante”, y la dialéctica que rige las imágenes de la materia terrestre, en las que se empeña la imaginación volente, es la de lo *duro* y lo *suave*.⁶² Interesa aquí, sobre todo, señalar la función activa y *operante* de la imaginación frente al mundo material entendido como mundo resistente. La imaginación se relaciona entonces con los sólidos, con las densidades, con las opacidades fundamentales de lo real, con eso que Bachelard nombra, juguetonamente, *super-Ello* o *super-cosa*.

Una primera afirmación de la imaginación terrestre establece, precisamente, la realidad “relacional” de la materia: “la sustancia está dotada del acto de tocarnos. Nos toca como la tocamos nosotros, dura o suavemente”.⁶³ El contacto con la sustancia es, en una segunda afirmación, una revelación de nuestras fuerzas: “estudiando las imágenes materiales, descubrimos en ellas (...) la *imago* de nuestra energía. Dicho de otro modo, la materia es nuestro *espejo* energético; es un espejo que focaliza nuestras fuerzas iluminándolas con alegrías imaginarias”.⁶⁴ La tercera afirmación, finalmente, asienta que existe un doble devenir o doble lazo entre imaginación y materia: la resistencia (dureza, suavidad, porosidad, elasticidad, adherencia, etc.) se convierte en un motivo para la imaginación, del mismo modo que la imaginación libera las cualidades de la materia: “se puede tanto decir que la resistencia real suscita ensueños dinámicos como que los ensueños dinámicos van a despertar una resistencia dormida en las profundidades de la materia”.⁶⁵

Estas afirmaciones imponen una verdadera revolución en las nociones tradicionales del trabajo y la cultura. Frente a las concepciones ascéticas del trabajo humano, que subrayan su carácter penoso, forzado y, en última instancia, pasivo, abocado a la sobrevivencia, Bachelard establece la tesis del sentido originariamente gozoso y curativo del trabajo con la materialidad:

El trabajo es —en el propio fondo de las sustancias— un Génesis. Recrea imaginativamente, mediante las imágenes materiales que lo animan, la materia misma que se opone a sus esfuerzos. En su trabajo de la materia, el *homo jaber* no se contenta con un pensamiento geométrico de ajuste; goza de la *solidez* íntima de los materiales de base, goza de la *malleabilidad* de todas las materias que debe dominar. Y todo ese gozo reside ya en las imágenes previas que alientan el trabajo.⁶⁶

El error fundamental de Schopenhauer, así como el de toda una tradición embriagada de trascendencia, consiste en darse de una vez la voluntad y la materialidad, sin apreciar que la voluntad sólo se especifica en el esfuerzo (muscular, inteligente, sensible, imaginativo) con la materia, y que ésta, en su núcleo energético y su extroversión múltiple, es una matriz de ensueños. Voluntad sin complemento objetivo y materialidad indeterminada son, en verdad, conceptos vacíos. Con ellos se pierde de vista la verdadera tarea creadora del

hombre —ese *artesano cósmico*— en el mundo, un mundo que debe ser imaginado cada vez con la pluma, con el martillo, con la garlopa, el pincel y el buril:

Tanto en la vida imaginaria como en la vida real, el destino de las fuerzas es llegar demasiado lejos. En el reino de la imaginación, sólo se es fuerte cuando se es omnipotente. Los ensueños de la voluntad de poder son ensueños de la voluntad de omnipotencia. El superhombre no tiene iguales. Está condenado a vivir, sin saltarse una línea, la psicología del orgullo. Incluso cuando no se lo confiesa, es una imagen entre la imaginería de los héroes legendarios.⁶⁷

Epílogo: El animal fantástico

Si concebimos la verdad, en su sentido elemental, como la autoiluminación del ser, como un foco luminoso que orienta las miradas más diversas, entonces podemos hablar de una verdad alcanzada por el pensamiento de nuestro siglo. Se trata de una verdad referida a la esencia humana y en ella coinciden las corrientes más diversas (historicismo, fenomenología, existencialismo, hermenéutica, vitalismo). Arnold Gehlen la ha enunciado así:

El hombre sería no solamente el ser que ha de tomar una posición por cualquier tipo de motivos, aunque específicamente humanos, sino también, en cierto modo un ser “inacabado”, es decir: un ser que estaría situado ante sí o ante ciertas tareas que le habrían sido dadas por el mero hecho de existir, pero sin resolver. Si tal es la situación, se hace extrínsecamente necesaria una “noción de sí” desde dentro, si el hombre se considera a sí mismo “para hacer algo” y esto sólo es posible teniendo una imagen de sí mismo. Mas la tarea que se le ha impuesto debe haberle sido dada con su mera existencia; es decir: debe radicar en su definición de “hombre”.⁶⁸

Cada escuela, y aun cada filósofo, encuentra sus propios términos para referirse a esta intuición común: la esencia humana no es un dato natural o sobrenatural, sino un aprendizaje y una tarea. El hombre es un animal inacabado, incompleto, cuya “esencia” se juega en su ex-sistir, en su estar referido a sí y a lo otro. Los humanistas del Renacimiento recalcan ya que el hombre no se define por cualidades, facultades o características aisladas, sino por su capacidad proteica de transformación. El pensamiento contemporáneo ha abando-

nado todo compromiso con la antigua trascendencia metafísica para asentar, con una contundencia incontestable, tanto la variabilidad de las realizaciones de “lo humano” (razón suficiente para suspender toda definición dogmática del hombre), como la vital referencia del hombre a lo no-humano (que rompe con el viejo antropocentrismo tanto como con la teología cristiana). El hombre se definirá, entonces, por sus virtudes conformadoras y autoconformadoras; por su *trascendencia immanente*.⁶⁹ Dos aspectos de esta conquista merecen especial atención: 1) la “naturaleza humana” no puede ser comprendida haciendo abstracción de la cultura: *el hombre es un ser cultural por naturaleza*; 2) la *imaginación creadora* es una función esencial al hombre como ser que es tarea para sí mismo: en cuanto potencia conformadora, transformadora, proyectiva y sintética, la imaginación es la condición fundamental de la existencia cultural del hombre.

El concepto bachelardiano de hombre incorpora esta conquista y en un aspecto particular la lleva más lejos. En su *Lautréamont*, texto temprano de su estética, el filósofo afirma: “El hombre aparece (...) como una suma de posibilidades vitales, como un *super-animal*; toda la animalidad está a su disposición”.⁷⁰ El superhombre nietzscheano no está lejos. Nietzsche había caracterizado al hombre como un *animal aún no fijado*, en el doble sentido de animal que no ha sido comprendido en su esencia creadora y de animal que rechaza toda fijación en características aisladas y fijas. La misma expresión utiliza Bachelard en *La poética del espacio* donde define al hombre como ser-en-espiral que no alcanza nunca su centro y cuyas expresiones, antes que agotado, lo des-fijan: “¡Y qué espiral es el hombre! En esta espiral ¡cuántos dinamismos se invierten! Ya no se sabe enseguida si se corre al centro o si se evade uno de él. Los poetas conocen bien este ser de la vacilación del ser”...⁷¹

La expresión “el hombre es un animal fantástico” debe ser entendida en el sentido de que el hombre es un ser *hiper-natural* (no un ser sobre-natural o innatural, sino un superanimal) que *está obligado a inventar(se)*, un ser cuyos intereses fundamentales son quiméricos, fabulosos, ensoñadores, cósmicos. Un Monstruo de Fantasía: un ser incompleto, inacabado, biológicamente “desnudo”, que está obligado a inventarse perpetuamente y a fabular el mundo. Las célebres palabras de *El agua y los sueños*, con las que deseamos cerrar este trabajo, lo dicen con una claridad deslumbrante:

La imaginación no es, como sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad, que *cantan* la realidad. Es una facultad de sobrehumanidad. Un hombre es un hombre en la proporción en que es un superhombre. Un hombre debe ser definido por el conjunto de las tendencias que lo impulsan a sobrepasar la *condición humana*.⁷²

Notas

1. *Cfr.* Aristóteles, *Del alma*, en *Tratados ético-morales*, Madrid, Aguilar, 1989, tr. notas y estudio introductorio de Francisco de P. Samaranch. El pasaje (427b) es una polémica con los presocráticos en la medida que confunden sensación y pensamiento y plantean las tesis contrarias de que o bien “todo lo aparente es verdadero” o bien que “el error es el contacto con lo que es distinto”. La función explicativa del error que posee la imaginación es esencial para Aristóteles, pero conduce a atribuir a ésta el “poder de lo falso”. Véanse p. 192 Y ss. de la edición citada.

2. *Op. cit.*, pp. 192-193.

3. *Ibid.*, pp. 193-194: “Si la imaginación es —fuera de toda acepción metafórica de la palabra— el proceso por el cual decimos que se nos presenta una imagen, es ella una de estas facultades o estados de la mente por los cuales juzgamos y por los que venimos a estar equivocados o a tener razón”.

4. *Ibid.*, p. 194.

5. Remitimos al espléndido libro de Heidegger, una de las cumbres del rigor en la interpretación de la tradición filosófica: M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1981, p. 112 y ss. Véase especialmente la parte tercera. Aquí sólo incorporamos algunas sugerencias suyas.

6. Véase, para esto, J. Kogan, “La imaginación en la filosofía” en *Filosofía de la imaginación*, Bs. As., Paidós, 1986, p. 204 y ss.

7. Heidegger, *op. cit.*, p. 150. Heidegger sostiene que estas tres direcciones de la facultad imaginativa remiten, en esencia, al núcleo temporal de la imaginación: “...es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”. *Ibid.*, p. 151.

8. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, tr. de Beatriz Murillo Rosas México, F.C.E., 1996, pp. 9-10.

9. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, tr. de Ernestina de Champourcin, México, F.C.E., 1986, p. 9.

10. *Idem.*

11. *Ibid.*, p. 12.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. *Ibíd.*, p. 13.
14. *Ibíd.*, p. 15.
15. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, tr. de Ernestina de Champourcin, México, F.C.E., 1986, p. 27.
16. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 16.
17. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 31.
18. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, tr. de Angelina Martín del Campo, México, F.C.E., 1985, p. 19.
19. Es preciso indicar de inmediato que la atención a lo nuevo no se contradice con el aprecio por los orígenes. Quizá habría que decir, intentando conjuntar lo nuevo y lo originario, que Bachelard es un filósofo de los procesos genéticos o bien, retornando un concepto del filósofo mexicano Emilio Uranga, que Bachelard es un filósofo de lo originario, entendiendo por tal no la búsqueda de un comienzo pretérito, sino la emergencia actual del acontecimiento.
20. *Cfr.* Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, México, F.C.E., 1986, p. 196 y ss.
21. Gaston Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, tr. de Ricardo Sánchez, México, Nueva Imagen, 1981, p. 61.
22. *Op. cit.*, p. 64.
23. *Ibíd.*, p. 66
24. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 10.
25. “Los ejes de la ciencia y de la poesía son inversos como dos polos de la vida psíquica”, citado por Kogan, *op. cit.*, p. 148.
26. *Ibíd.*, p. 142: “Bachelard había empezado por un examen riguroso de la imaginación en la filosofía de la ciencia, donde se empeñó en mostrar su negatividad y sus intromisiones ilegítimas, para volverse después hacia sus funciones positivas y valiosas en el terreno de la contemplación poética”.
27. El comienzo de *La poética del espacio*, donde el filósofo realiza un “giro” hacia la poética es desgarrador: “Un filósofo que ha formado todo su pensamiento adhiriéndose a los temas fundamentales de la filosofía de las ciencias, que ha seguido tan claramente como ha podido el eje del racionalismo activo (...) debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética” (p. 7). Y más adelante: “Decir que se abandonan los hábitos intelectuales es una declaración fácil, pero ¿cómo cumplirla? Hay ahí, para un racionalista, un pequeño drama cotidiano...” (p. 9). Es cierto que, en *El aire y los sueños*, Bachelard vislumbra, a partir del “caso genial” de Nietzsche, la posibilidad del juego integral de imágenes y conceptos, de poesía y filosofía, eso que el solitario de Rökken llamaba una *Gaya Ciencia*.
28. Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación*, *op. cit.*, p. 87.
29. *Ibíd.*, p. 320.
30. *Ibíd.*, p. 84.

31. *Ibíd.*, p. 85.
32. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 9.
33. *Ibíd.*, p. 11.
34. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 22.
35. *Ibíd.*, p. 17.
36. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 24.
37. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, *op. cit.*, p. 435.
38. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 7.
39. *Ibíd.*, p. 8.
40. *Idem.*
41. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 317.
42. *Ibíd.*, p. 314.
43. *Ibíd.*, p. 324.

44. Bachelard utiliza el término “dialéctica” en el sentido más general de interacción, mutua referencia, co-implicación o devenir-polar entre dos elementos que funcionan como extremos de una relación dinámica. Bajo este significado, más cercano a la intuición “metódica” de la polaridad de Heráclito que a la dialéctica sintética de Hegel, el filósofo de la ensoñación analiza las dialécticas del adentro y el afuera (*La poética del espacio*), el ánimos y el ánima (*La poética de la ensoñación*), del principio de realidad y el de irrealidad (*La tierra y los ensueños de la voluntad*) y muchos otros. Frente a la dialéctica platónica, que se efectúa siempre como relación de ideas, Bachelard insistirá en las dialécticas “materiales”; a diferencia de la dialéctica hegeliana del espíritu absoluto, nuestro filósofo estudia las dialécticas específicas sin reduciras a la unidad. Este último aspecto es filosóficamente decisivo: la filosofía de Bachelard desarrolla una ontología diferencial y multiplicante: dada una relación de complicación entre dos términos, no se tratará de atados para asegurar la univocidad del sentido, sino de captar su fecundidad y seguir sus desdoblamientos. Se encontrará una espléndida exposición de la dialéctica del psiquismo en *La poética de la ensoñación*, donde, a propósito del tema de la proyección del doble, muestra el carácter expansivo, “ascensional”, de las multiplicaciones del sí mismo: si “uno” ya es estructuralmente polar (animus-anima), el doble proyectado lo es también por su parte. Por eso puede afirmarse, “estoy solo, por lo tanto somos cuatro” (pp. 125-126).

45. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 326.
46. *Ibíd.*, p. 170.
47. *Ibíd.*, p. 180.
48. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, *op. cit.*, p. 14-49. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 179.
49. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 179.
50. Bachelard cita un texto esencial de *Así habló Zaratustra* de Nietzsche: “El que enseñe a volar a los hombres del porvenir habrá desplazado todos los límites; para él los

límites mismos volarán en el aire: bautizará, pues, de nuevo a la tierra —la llamará ‘la leve’”. *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 178.

51. *Ibid.*, p. 181.

52. *Ibid.*, p. 92

53. El término “trasmutación” es de origen alquímico. Significa, en general, el cambio de cualidad de una fuerza o elemento. Tanto Nietzsche como Bachelard conciben, pues, sus empresas, como transformaciones conscientes de las realidades “naturales” (dadas culturalmente a la percepción o a la inteligencia). A reserva de desarrollar más adelante el “modelo alquímico” de la filosofía de la ensoñación de Bachelard, conviene indicar ahora que el proceso alquímico de sublimación es un devenir de doble flecha o dirección: “la materia aérea se convierte en aire libre, la materia terrestre en tierra fija, a la vez y al mismo tiempo. Nunca hemos comprendido tan bien que en la alquimia estos dos devenires divergentes se hallan íntimamente ligados...” *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 325.

54. *Ibid.*, p. 200.

55. *Ibid.*, p. 185.

56. *Ibid.*, p. 186.

57. Como se sabe, Schopenhauer culmina su obra magna con la idea ascética de la negación de la voluntad de vivir por la vía de la autosupresión del fenómeno. En este caso, como en el que analizaremos enseguida, Bachelard encuentra un “déficit en la creencia en las imágenes”. Véase a este respecto el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

58. Gaston Bachelard, *La tierra y los ensueños de la voluntad, op. cit.*, p. 432.

59. *Ibid.*, p. 413.

60. *Ibid.*, p. 15.

61. *Ibid.*, p. 16.

62. *Ibid.*, p. 17.

63. *Ibid.*, p. 34.

64. *Ibid.*, p. 33.

65. *Ibid.*, p. 34.

66. *Ibid.*, p. 42.

67. *Ibid.*, p. 402.

68. *Cfr.* Arnold Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, tr. Fernando-Carlos Vevia Romero, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 10. Gehlen invoca en su bioantropología a Nietzsche, a Bergson y a Dewey, y discute detalladamente las tesis de los biólogos respecto de las filiaciones del *homo sapiens*.

69. Entiéndase que no se cancelan con ello ni la trascendencia (que se afirma ahora como immanente), ni la teología (re formulada estéticamente —por ejemplo en Bergson o en Nietzsche), ni el “humanismo” (pues se abre, como lo han visto Heidegger, Foucault y Lévinas desde perspectivas diversas, la posibilidad de “nuevos humanismos”

ontológicos, estéticos y éticos) ni, mucho menos, la metafísica (hemos visto cómo Bachelard formula una metafísica de la imaginación creadora). Pero, ciertamente, todo cambia de sentido: la trascendencia, lo sagrado, lo humano, la metafísica no son ya “objetivistas” —como en la filosofía antigua— ni “subjetivistas” —como en la filosofía moderna—: el pensamiento se dirige ahora a la diferencia, a la relación, al devenir antropocósmico.

70. Gaston Bachelard, *Lautréamont*, *op. cit.*, p. 22.

71. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*, pp. 252-253.

72. Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, *op. cit.*, p. 31.