

Resumen

La doble vertiente de reflexión de la filosofía de Gaston Bachelard se constituye hoy día como una filosofía optimista, de integración de órdenes diversos. Es decir, aquel pensador francés pretendía instaurar un nuevo espíritu filosófico, un nuevo cogito no cartesiano y complejo, de fronteras abiertas, localizado tanto en la base de su reflexión epistemológica como en su ontología de la imaginación. Tenía la plena convicción de que al tomar energías elementales y luego, transformándolas, transmutándolas, “ensoñándolas” como poeta, matemático y soñador, se encontrarían en un nuevo racionalismo inventivo, presto a la novedad y a la invención.

La filosofía de la imaginación bachelardiana se encaminó hacia un pensamiento fecundo y maravillado, que discurre poéticamente en las metáforas de la libertad humana. Aquello representó un esfuerzo paradigmático, dirigido a mostrar que la ciencia no riñe con el arte. Todo lo contrario, el pensamiento objetivo y riguroso sufre “una extensión surracional” al beneficiarse de los poderes del pensamiento imaginativo. Esta indagación intentará sacar provecho, por sus ricas implicaciones, del sugerente método bachelardiano de la ensoñación poética, como un camino filosófico y altamente sugerente para desinstrumentalizar, vitalizar y, por lo tanto, humanizar el pensamiento en su producción tecnocientífica.

Palabras clave: filosofía de la educación, teoría de la educación, poética, inteligencia, Gaston Bachelard.

La ciencia como poética de la inteligencia

Science as poetics of intelligence

Miguel Ángel Sánchez Rodríguez

Magíster en Filosofía Francesa Contemporánea, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
Profesor de Antropología, Instituto de Humanidades, Universidad de La Sabana, Colombia.
miguel.sanchez@unisabana.edu.co

Abstract

Gaston Bachelard's double aspect of philosophical reflection is nowadays an optimistic philosophy which integrates diverse orders. In other words, the French thinker intended the instauration of a new philosophical spirit, a new non-Cartesian, complex cogito with open frontiers, located both at the base of his epistemological reflection and at his ontology of imagination. He was fully convinced that, in taking elementary energies and then transforming, transmuting them, “dreaming” them as a poet, mathematician and dreamer, they would find themselves in a new inventive rationalism, prone to novelty and invention.

The Bachelardian philosophy of imagination was directed towards a prolific, amazed thought which poetically moves on the metaphors of human liberty. This represented a paradigmatic effort, aimed at showing that science and art are not in conflict. On the contrary, rigorous, objective thought undergoes a “surrational extension” as it benefits from the powers of imaginative thought. This inquiry will try to take advantage of the suggestive Bachelardian method of poetic envisioning and its rich implications as a philosophical, highly suggestive way to de-instrumentalize, vitalize and thus humanize thought in its techno-scientific production.

Introducción

Quisiera explicitar algunos elementos que ayuden a comprender la *unidad* y la *prolongación* recíproca de la doble producción divergente, epistemológica y poetológica, de la filosofía de Gaston Bachelard. Aquello representó un esfuerzo paradigmático, dirigido a mostrar que la ciencia no riñe con el arte. Todo lo contrario, el pensamiento objetivo y riguroso sufre “una *extensión surracional*”, al beneficiarse de los poderes del pensamiento imaginativo. Así mismo, esta indagación intentará sacar provecho, por sus ricas implicaciones, del sugerente método bachelardiano de la *ensoñación*, como un camino filosófico y altamente sugerente para desinstrumentalizar, vitalizar y humanizar el pensamiento en su producción técnica y científica.

Por lo tanto, y sin lugar a dudas, aquella doble vertiente de reflexión bachelardiana se constituye hoy día como una filosofía optimista, de *integración* de órdenes diversos. Es decir, con ello Bachelard pretendía instaurar un nuevo espíritu filosófico, un nuevo *cogito* no cartesiano y complejo, de fronteras abiertas, localizado tanto en la base de su reflexión epistemológica como en su ontología de la imaginación. Tomando energías elementales y luego, transformándolas, transmutándolas, “ensoñándolas” como poeta, matemático y soñador se encuentran en un nuevo *racionalismo inventivo*, presto a la novedad y al nacimiento. En otras palabras, Bachelard se encaminó hacia un pensamiento fecundo y maravillado, que discurre poéticamente en las metáforas de la libertad humana.

Como filosofía integrativa y sintética, pienso que Bachelard continúa hoy abriéndonos la puerta a la reconciliación del hombre con el mundo dentro de la diversidad de modos de ser. Es una clara invitación —como espero mostrar— hacia la reintegración de lo que fue escindido con el advenimiento de la racionalidad moderna y sus conse-

cuencias en el desarrollismo tecnoeconómico, que logró escindir nuestras relaciones matriciales con el entorno medioambiental.

El logos en la modernidad pretendía en principio la integralidad del mundo, al dirigir y planear toda experiencia posible. El ordenamiento matemático del mundo, descubierto por Galileo, fue definitivo para el desarrollo de una visión científica del mismo, y, sin embargo y muy a pesar de ello, trajo como consecuencia una escisión y un desgarramiento antropológico entre el *ego cogito* y el yo que sueña y siente, el yo de la fantasía. Separación, en última instancia, que traduce un enfrentamiento y un desgarramiento entre el hombre y la naturaleza y, en consecuencia, entre la ciencia y el mundo de la vida. La razón moderna —ya lo advertía Husserl en *Die Krisis*—, creyéndose capaz de ordenarlo todo, de dar cuenta de la totalidad de lo existente, va descubriendo sus propias limitaciones en medio de la progresiva desarticulación entre ética, estética, ciencia, vida y ambiente. Así, la crisis de la modernidad comenzó pronto a develarse desde la crítica a la razón centrada en el sujeto, hasta llegar a la descentración radical del sujeto en la llamada postmodernidad filosófica, cuya característica sobresaliente es el radical escepticismo y debilitamiento del pensamiento frente al poder constructivo y heurístico de la razón.

Se entenderían erróneamente las dos «vertientes» de la producción intelectual bachelardiana (falta de unidad y coherencia) si esta indagación sobre el poder integrativo de lo imaginario en su pensamiento no parte de la siguiente hipótesis de trabajo: *La obra bachelardiana tiene unidad*. Es imposible separar de entrada las dos vertientes de su pensamiento, como si fuese una mera producción excluyente y «bífida»; de un lado, tendríamos simplemente una epistemología reconocida y de dominio público; de otro, un conjunto de ideas especulativas y sugerentes sobre la imaginación,

que bien podrían —como aún piensan algunos— estudiarse por separado.

Considero, en cambio, que es posible pensar la filosofía de Bachelard como un juego dual y complementario de funciones psíquicas en el hombre, que quisiera caracterizarla como una «androginia filosófica» para poder explicar y discutir este juego resueltamente polar, de carácter ambiguo y complementario de mutuo ensanchamiento de dos funciones psíquicas: una, denominada «función de lo real», que construye y organiza lo real dentro de un laborioso y detallado trabajo de coherencia racional; gracias a ella tenemos el progreso discontinuo de la ciencia dentro de la historia, en el intento creativo del hombre por superar la *natura naturata*; la otra, denominada como «función de lo irreal», que acoge poéticamente un universo de generosas experiencias de dicha a través de lo que Bachelard entiende por la *ensoñación creadora*. Con ella tenemos lo que constituye propiamente la *conciencia imaginante*: una función desrealizante y antirepresentativa de la imaginación, donde el espíritu humano alcanza la “profundidad” e “intensidad” ontológicas que le permiten abrirse a la *novedad* y a las *verdades poéticas*. Sin embargo, no debemos descuidar que, ante todo, el de Bachelard es un pensamiento *ambiguo* o de doble movimiento del espíritu o psiquismo. Estamos frente a un pensamiento resueltamente *bifloro*, ante un pensamiento libre, de doble flor, que activa felizmente la voluntad de imaginar en el hombre.

En este sentido, quiero hacer notar cómo Bachelard, mediante la denominación de “racionalismo aplicado” o “superracionalismo inventivo”, entendía que abrirse filosóficamente a las posibilidades era abrirse creativamente a un pluralismo filosófico-científico-poético informado por los elementos diversos de la experiencia y de la teoría, razón por la cual Bachelard jamás pretendió reducir el onirismo poético al trabajo científico, ni el trabajo científico al ámbito de lo ima-

ginario. La fenomenología de la imaginación bachelardiana nos continúa enseñando hoy el estudio del modo como poeta y matemático, cada uno en su propio ámbito de trabajo, que desrealizan la naturaleza para poder luego trascender lo real; uno, mediante la ensoñación de palabras y colores; el otro, mediante la ensoñación matemática; ambos, bajo una misma voluntad de imaginar, bajo el mismo poder sintético hominizante de metaforización¹.

Para ingresar entonces en el tema bachelardiano de la imaginación y el pensamiento inventivo de integración, es necesario comenzar por: a) indagar por la categoría de “dinamismo psíquico” a partir de la existencia y explicitación de una teoría del *uso y producción de las imágenes*, tanto en su «uso científico» como en el «uso poético». Para ello, intentaré explicitar las tesis más psicológicas de *La formation de l'esprit scientifique* (1938)², y posteriormente ir encontrando *la base afectiva* del quehacer científico (“obstáculos epistemológicos”); b) intentar luego conectar el psicologismo epistemológico (base afectiva del conocimiento) con el *uso poético* de las imágenes, y así esbozar toda una *psicología dinámica*, donde

1. En el marco imperante de una filosofía espiritualista de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y con un escaso interés por el discurso de las ciencias, la aventura bachelardiana reacciona y se propone como una filosofía disolvente y, a la vez, integradora y de fronteras abiertas. La ciencia representa una pequeña aventura, decía Bachelard en un congreso internacional en 1949, en el anfiteatro Richelieu de la Sorbona, una “[...] aventura en los mundos quiméricos de la teoría, en los laberintos tenebrosos de las experiencias ficticias]”. En un homenaje que le escribió Bachelard al matemático Léon Brunschvicg se deja entrever el tipo fecundo de racionalismo de integración representado en su maestro y amigo personal. A él se refirió como un verdadero filósofo de las ciencias, de serena meditación metafísica, que supo entender la razón como una fuerza de doble integración y de diferenciación. Brunschvicg, con su espíritu sintético, se conectó con el *esprit de finesse* de Bachelard al intentar juntos una síntesis de reciprocidad exacta entre experiencia científica y coherencia racionalista. Fue Brunschvicg el amigo adecuado para una inteligencia que se abrió como un delicado instrumento musical que se afina en su ejecución misma, es decir, “[...] en la proliferación de problemas]”. “[Cómo decir mejor que la inteligencia es doblemente creadora, que ella ofrece las obras, y que prepara a la humanidad las emergencias]”. Al respecto ver G. Bachelard, “La Philosophie Scientiphique de Léon Brunschvicg”, en *Revue de Métaphisique et de Morale*, Janvier-avril, 1945, p. 83.
2. En adelante se citará como FES. Consultar las abreviaturas de las obras citadas de Bachelard en la bibliografía.

Bachelard, tempranamente, manifestaba inquietudes poetológicas (*voluntad de imaginar*); c) hasta llegar a la necesidad de plantear la “ensoñación” (o denominada también “sueño meditativo”) como método filosófico de *integración* de diversos órdenes ontológicos, que correspondería a un *cogito* no cartesiano que irá recorriendo toda su *ontología de la imaginación*, de orientación claramente psicoanalítica y fenomenológica³.

Bachelard y la epistemología francesa de las ciencias

Quisiera exponer brevemente algunas ideas orientadoras sobre la filosofía de las ciencias en Bachelard, y mostrar con ello al sutil pensador y a un espíritu optimista y, en consecuencia, una epistemología optimista, que redefinió la categoría de “progreso” humano para continuar invitándonos, en última instancia, a educarnos desde las potencias constructoras de lo humano.

En efecto, para Bachelard, tanto como para Canguilhem, Koyré y Khun, el discurso de las ciencias debía incorporar a la historia misma de las ciencias, para juzgar el pasado en función de las “normas de verdad” de la ciencia actual (hoy). Existen todavía historias de la ciencia que se dedican a hacer el repertorio juicioso y la colección de los descubrimientos científicos, sin comprender que lo fundamental es reconocer que las ciencias son también, ellas mismas, realidades históricas, y donde el proceso histórico es esencial e interno al advenimiento de la realidad misma de la ciencia.

Para todos aquellos miembros de la escuela francesa de epistemología histórica, incluido Bachelard, tanto el realismo como el positivismo han sido posturas filosóficas que interpretaron la ciencia como un cuerpo de saber *indemne* a la historia. Y esto bajo dos supuestos falsos: a) la existencia de un enfrentamiento constante entre la búsqueda de la verdad científica y la contingencia de la historia, y b) la posibilidad de acceder a una verdad *estable* y *transcultural*, que no depende de la corriente de la historia.

Colocar la historia en el centro del discurso de las ciencias —primer rasgo sobresaliente de su filosofía de las ciencias—, significaba para Bachelard considerar la ciencia no solo como un conjunto de conocimientos *constituyéndose* progresivamente, sino, además, como un acto o un conjunto de actos orientados por un proyecto-proceso que da lugar a la historia. Luego el objeto de la historia de las ciencias es un objeto *cultural*, no uno natural. Es, en último término —dirá G. Canguilhem—, “un conjunto de discursos cuya realización es un proyecto interno cargado de accidentes”. La historia de las ciencias sería como un largo proceso de valoración de la razón humana, al instituir “normas de verdad” frente a los procesos fugaces de la vida. En este punto reside, sin lugar a duda, toda la influencia de la concepción “convencionalista” de la ciencia de raigambre nietzscheana, neokantiana y desarrollada por Pierre Duhem.

Para que la historia de las ciencias sea posible, se necesita no solamente que haya ciencia —y de hecho existió en la antigüedad—, sino que además se produzcan en la ciencia revoluciones y cambios bruscos en los fundamentos matemáticos, físicos, cosmológicos, como se dieron a partir del siglo esto XVII, que llevaron a la emergencia de nuevas prácticas científicas. Es decir, era necesario que la *historicidad* de las ciencias emergiera y se manifestara en las ciencias mismas, a partir de “ruptu-

3. Es justo en la *ensoñación* —pensaba Bachelard— donde el soñador se fusiona con sus imágenes y donde el *cogito* no se disocia en la dialéctica del sujeto y del objeto. Es en este *cogito múltiple* del ensueño meditativo donde el soñador está presente en su ensoñación y donde no se pierde en la mar insondable de los sueños profundos característico de la actividad onírica. El hombre en ensoñación no se encuentra enfrentado instrumentalmente al mundo ni a los objetos, sino que, por el contrario, activa todo un *cogito* que los *acoge* bajo una lógica de implicación que reintegra y restaura las rupturas del pensamiento con su entorno, para luego reinterpretarse en una nueva totalidad. Aquí, ensoñar y sanar se confunden con acoger y reconciliar.

ras epistemológicas” y saltos bruscos (discontinuidades denominadas por A. Koyré con el término «pórticos»⁴, y según la nomenclatura de T. H. Khun «cambio de paradigma»⁵).

Tal vez para el pensamiento antiguo, la idea de una historia de las ciencias no hubiera tenido mucho sentido, porque la ciencia o *episteme* descansaba y se regulaba sobre lo que había de estable, ingénito e imperecedero en los objetos o fenómenos de la naturaleza⁶. No hubiera podido existir verdaderamente la idea de una historia de las ciencias en el sentido en que la “escuela” francesa de epistemología histórica acuñó tal expresión⁷.

Fueron las universidades francesas las que, durante todo el transcurso del siglo XIX, integraron a sus pensum la historia de las ciencias, por influencia del positivismo de A. Comte. Basta simplemente recordar, al respecto, que la ley del desarrollo histórico, o teoría de los tres estadios, por la

que deben pasar y progresar los individuos y las civilizaciones, es una generalización del método positivista a las ciencias del espíritu, para poder tratar los “hechos sociales” como una física social o sociología⁸.

La filosofía de la ciencia de Bachelard, vinculada a dicha tradición universitaria, es –segundo rasgo– una filosofía igualmente *optimista*, que afirma positivamente el progreso humano y el poder constructor de la razón. Es, por tanto, una epistemología nacida de la modernidad y del *Esprit des lumières*, que reconoce la necesidad de integrar la historia en el centro del discurso sobre la construcción y reorganización de los procesos científicos.

Esta disciplina, bien anclada en las universidades francesas, sufre un giro sorprendente a partir de los años treinta y refleja el ambiente intelectual en el que se formó Bachelard. Recordemos que el final del siglo XIX y los principios del XX son años marcados por crisis en el dominio de las ciencias; por ejemplo, crisis de fundamentos en las matemáticas, emergencia de las geometrías no euclidianas, teoría de la relatividad, teoría de la evolución de las especies en función de la genética mendeliana, etc.

Y justamente aquellos que tendrán un papel protagónico en dicha mutación de la historia de las ciencias serán los individuos de formación

4. Para Koyré –al igual que para Bachelard–, en un cierto momento la ciencia cambia de régimen, pasa de un pórtico de epistemologización a otro, dándose un nuevo régimen normativo, que descalifica de un solo golpe todo el conjunto admitido del discurso anterior. Esta idea la aplicó Koyré particularmente a la física y a la astronomía galileana en *Estudios galileanos* (1940), *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957). Cfr. T. Khun, “Alexandre Koyré and the history of Science: On an Intellectual revolution”, en *Encounter*, 34, 1970.

5. Desde un punto de vista externalista: “Se trata del estudio de la ciencia en una región geográfica tan pequeña, que permite concretarse en la evolución de una determinada especialidad técnica, lo suficientemente homogénea como para conocer con claridad la función social y la ubicación de la ciencia. De todos los tipos de historia externa este es el más moderno y revelador, pues requiere experiencias y habilidades verdaderamente amplias, tanto en historia como en sociología”. Khun, T. H. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia* (1978).

6. Aristóteles afirmaba que “... lo que es objeto de ciencia (*episteme*) es necesario, luego es eterno, ya que lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero”. *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139b, 15-25 (Ed. y traducción de María Araújo y Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1999, p. 91).

7. En el prefacio escrito por Foucault a la edición inglesa de *Lo normal y lo patológico*, de G. Canguilhem, nos indica una breve genealogía de la historia de las ciencias, con Fontanelle y luego con Condorcet en el siglo XVIII. Fueron las primeras formas de hacer historia en las academias europeas. Foucault aproxima la historia de las ciencias a lo que conocemos como el *Iluminismo* o Espíritu de las Luces y, sobre todo, nos hace una importante sugerencia: sostiene que en Alemania el *Espíritu de las Luces* ha permanecido activo hasta hoy, gracias a la orientación de la crítica social, mientras en Francia este Espíritu permaneció y se desarrolló bajo la crítica de las ciencias. Foucault pone así en paralelo la Escuela de Frankfurt y la Escuela francesa de epistemología histórica, como dos escuelas heredadas de la ilustración.

8. Con este optimismo en la racionalidad científica para solucionar los problemas más urgentes de la humanidad, Comte quería que se creara una cátedra de historia de las ciencias en *College de France*. Pero solo fue posible hasta 1892, después de su muerte, cuyo primer titular fue Pierre Laffite, divulgador del positivismo y conocido por el *Système de politique positive*.

El 28 de febrero de 1932, en la Facultad de Letras de la Sorbona (Universidad de París I), se creó la cátedra de “Historia de la filosofía y sus relaciones con la ciencia”, primero dictada por G. Milhaud y luego por A. Rey, quien fue remplazado al morir por Gaston Bachelard (1940-50). Cátedra interdisciplinaria que continúa hoy día y donde funciona el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. Su revista se denomina *Thales*, y su prestigio se debió a Abel Rey, G. Bachelard y su hija Suzane Bachelard, George Canguilhem, Jaques Bouveresse, F. Dagognet, J. P. Sérís. Hoy día, el Centro Gaston Bachelard lo dirige J. J. Wunenburger (<http://panoramix.univ-paris1.fr>).

científica: Canguilhem, médico, filósofo, historiador de la biología; Jean Cavalliés, epistemólogo de las matemáticas; Alexandre Koyré, historiador de las ciencias; Francois Dagognet, historiador y epistemólogo de la biología; Michel Serrés, historiador de las ciencias, como lo fue también Bachelard⁹.

La comprensión de las ciencias como una *actividad* no es originalidad de Bachelard, ni de la corriente de la epistemología histórica de la ciencia. Es una idea moderna, que la encontramos claramente tipificada en el *idealismo trascendental* kantiano, que entiende el proceder del conocimiento como una actividad o producción del espíritu («la actividad sintética de la subjetividad trascendental»).

Recordemos brevemente que para el pensamiento kantiano (y para la Fenomenología), este acto del espíritu es considerado como trascendental¹⁰. También expuesto en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP) (1787): “sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. Luego la trascendentalidad del conocimiento reside, entonces, en toda condición de posibilidad que sea a la vez *necesaria* y *a priori*.

9. Gaston Bachelard (1884-1962), de origen modesto. Su carrera es desconcertante: a los 19 años (1903) entra a la administración de correos. Trabajando, preparó su título de ingeniero y una licenciatura en matemáticas. Después de la guerra de 1914 ingresó como profesor de Química y Física en el college de Bar-sur-Aube. Allí comenzó a familiarizarse con la filosofía, lo que lo llevó a sus 43 años a realizar su tesis doctoral, *Essai sur la connaissance approché* (1927), y una tesis complementaria, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*. Se despliega una brillante carrera universitaria, primero en Lyon (1930) y luego, en 1940, a los 56 años, en la Sorbonne, donde reemplaza a A. Rey en la cátedra de historia de la ciencia. El mismo año llegó a ser director del Instituto de Historia de las Ciencias y las Técnicas en París I. En 1955 es nombrado miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Y en 1961, a los 77 años, recibe el Premio Nacional de Letras de Francia, época de su última publicación, *La Flamme d'une Chandelle*. Muere en París al siguiente año.

10. Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos. En cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura* (CRP), Introducción, VII, A12.

Todo lo contrario para Bachelard, es necesario examinar la(s) ciencia(s) no tanto para tratar de remontarse a un acto constituyente de carácter trascendental, sino que examinamos las ciencias como *proyecto*, como un proceso que alcanza su normatividad dentro de la historia misma, eso es, desde la historia actual. La ciencia desde este nuevo punto vista y desde esta nueva manera de practicar la historia de las ciencias, debe comprenderse no solamente como actividad (*la ciencia en camino de hacerse*), sino a partir de su actualidad epistémica.

Bachelard se oponía, además, a la historia evolucionista de las ciencias y las ideas (contra el carácter *continuista*)¹¹. Por el contrario, tratar de buscar «precursores originarios» y continuismos sería una manera de negar propiamente la realidad de la *novedad*. La historia de las ciencias debe, por el contrario, avanzar en sentido inverso: devaluando el pasado, para entender la reorganización presente del pensamiento científico, esto es, en ruptura radical con el pasado.

Desde Bachelard, entonces, comenzamos a familiarizarnos con la idea –tercer rasgo– de que no hay conocimiento sino en función de una cierta *reorganización del conocimiento*. No podemos suponer que desde el comienzo exista una organización implícita dada, a partir de la cual evoluciona y se acumula el saber. Y lo que sería más grave aún de suponer, con total independencia de la historia.

Pero quizás el rasgo más sobresaliente que define la epistemología de Bachelard es –cuarto rasgo– el carácter inevitablemente *aproximado*

11. Carácter que considera que para todo conocimiento es perfectamente posible la explicación de los fenómenos a partir de la indagación por el origen. A esto lo llamó Canguilhem: “el mito del precursor”; determinado el origen, se pueden encontrar los precursores. Por ejemplo, sería como ver a Aristarco de Samos como el precursor de Copérnico y su visión heliocéntrica. O ver a la mecánica newtoniana como precursora evolutiva de la teoría de la relatividad, sería creer que el camino de uno se prolonga y se continúa en el otro.

del conocimiento científico («*approchée*»). Con la central categoría de la *aproximación* del conocimiento, nos mostrará aquel profundo pensador francés el radical rechazo o ruptura (*coupure*) contra la inmediatez de los datos percibidos, y contra las evidencias «claras y distintas». Es decir, la aproximación rompe contra la inmediatez en beneficio de lo *construido*, de lo *creado*.

Desde esta perspectiva, el “dato” (el *positum*) se comprende como un laborioso resultado que en cada caso tendrá que aceptarse, no de modo “absoluto”, sino provisional, perfectible, siempre profundizable e inconcluso; válido tanto para los principios científicos como para los resultados obtenidos por los largos y penosos “procesos conquistados”¹².

De allí se desprende la importancia que Bachelard otorgó al *error*. Aunque nunca resulte completa la rectificación de los errores presentes en cualquier fase del proceso de conocimiento científico, no obstante es, justamente, lo que permitirá al conocimiento avanzar en la obtención de certezas aproximadas (*approximationalisme*). “[...no hemos hallado ninguna posible solución al problema de la verdad, si no es desechando gradualmente errores cada vez menos apreciables]”¹³.

El cuarto rasgo que caracteriza la epistemología de Bachelard¹⁴, íntimamente asociado al anterior sobre el carácter *aproximativo* que define al conocimiento científico, lo constituye el problema del *error*, puesto que la dinámica del conocimiento científico, al ir rectificando la trama de errores por aproximaciones sucesivas, hace que estos límites de contingencia, imposibles de erradicar totalmente, superen en importancia al problema de la verdad.

La dinámica de la rectificación y la lógica del fracaso

Con el fin de ir perfilando la teoría bachelardiana del *uso* científico de las imágenes y de los conceptos, importa para esta indagación identificar el conocido tema, deducido y estrechamente ligado al de la *aproximación* que venimos esbozando, el tema de la *rectificación* de las teorías.

Efectivamente, la *rectificación* es una categoría deducida de la de *aproximación*, y cubre tanto a los conceptos como a las teorías. Con esta categoría se destaca el carácter reconstructivo otorgado al pensamiento cuando trabaja sobre los conceptos (tema de preocupación —decíamos— del ambiente neokantiano en Francia). Esta noción fue primero desarrollada en su *Essai sur la connaissance approchée* (1927), y posteriormente en *La formation de l'esprit scientifique* (1938), donde propuso una teoría de la formación de conceptos, que, a mi entender, revela claramente la función autónoma de la imaginación, clave para entender la noción bachelardiana de “dinamismo psíquico”, que tanto me interesa aclarar.

12. Dicha tesis del carácter *approchée* del conocimiento científico no era nueva para Bachelard, ni pretendió innovar. Todo el tema de cómo se forman los conceptos en ciencias, era un tema de raigambre neokantiano, que se desplegó en el ambiente antipositivista francés. De ahí las respuestas de los convencionalistas y de la mayoría de los teóricos franceses de las ciencias de la primera mitad del siglo XX. Pensemos en P. Duhem, católico y profesor de física en las universidades de Lille, Rennes y Burdeux. Conocido por sus trabajos sobre termodinámica, y ante todo por su *Téorie Physique, son objet et sa Structure* (1906), y por sus extensos trabajos sobre *Historia de las concepciones físicas*. Afirmaba que la física no era ni verdadera ni falsa, sino aproximada; según él, “[... toda ley física es provisional y relativa porque es aproximativa]”, luego toda ley es una *relación simbólica*. Los constructos teóricos, en este sentido, no nos proporcionan ninguna explicación de la realidad. Es decir, ontológicamente no nos dan a conocer la naturaleza de las cosas, simplemente nos brindan una representación económica más cómoda y una clasificación de un grupo de leyes experimentales. En este punto se reconoce el vínculo con la tesis de la economía del pensamiento de E. Mach.

13. ACA, 107.

14. En principio, Bachelard no hizo ninguna distinción terminológica entre filosofía de la ciencia, epistemología o teoría del conocimiento. Pero sí lo hará posteriormente, una vez que estructure su noción de *obstáculo epistemológico* y la rectificación de estas dentro de *La formación del espíritu científico* (1938).

Si todo conocimiento científico es la rectificación de un conocimiento primero, la verdad estaría hecha de ideas rectificadas, y todo nuestro conocimiento, por su dinámica interna, deberá esperar algún día a ser rectificado. Luego de esto se sigue que “[... todo saber científico deberá ser en todo momento reconstruido]”.

Pero podemos preguntarnos: ¿cual será la **dinámica psíquica del pensamiento al construir los conceptos y dotarlos de toda una riqueza heurística explicativa para pensar la realidad?**

Dicho de otra manera, ¿cómo entramos en el dominio inventivo (hipotético) del pensamiento empírico?

Me remito a las conocidas palabras de *La formación...*: “Desde nuestra manera de pensar, la riqueza de un concepto científico se mide por su poder de deformación... Para englobar nuevas pruebas experimentales, será menester entonces deformar los conceptos primitivos”¹⁵.

Y ciertamente, este *poder deformador*, como lo llamó Bachelard (“puissance déformatrice”), es la manera como entramos a la dinámica psíquica para construir conceptos (inventar). Para aquella época, el dominio inventivo del pensamiento estaba exclusivamente al servicio de la construcción de los objetos de experiencia científica o fenómenos, a condición de que superemos (limpieza, terapia), o al menos controlemos, lo que desde Francis Bacon conocemos como los *idola*¹⁶, aquellos motivos de obstaculización y bloqueo epistemológico

que llevan al espíritu científico a “extraviarse”: *obstáculos epistemológicos*¹⁷.

Con lo anterior, me interesa resaltar de su filosofía de la ciencia –quinto rasgo– la manera como se define la actividad del «pensamiento empírico inventivo», en términos de «fuerza dinámica autónoma» o «poder deformador», mediante el cual el pensamiento se involucra en las condiciones de aplicación de su propia producción conceptual (racionalismo aplicado).

Ahora bien, si en la epistemología no cartesiana de Bachelard nos aproximamos científicamente a la verdad cuando ingresa el pensamiento en la corriente dinámica de la rectificación, entonces podemos reconocer ya que su teoría del error descansa en la idea subyacente de un *trasfondo oscuro* (“arrière-fond obscur”). Con ello quiso expresar

17. La noción de obstáculo epistemológico es construida a partir de las categorías de *aproximación* y *rectificación*, y muestra bien el carácter psicológico del pensamiento dentro del quehacer de la ciencia cuando ataca directa y frontalmente (terapéutica) aquellas experiencias del error que se van acumulando y amalgamando con los prejuicios y con todas las formas de experiencia inmediata y del *sentido común* (*Dóxa*). Justamente la precariedad epistémica de las opiniones y de las experiencias inmediatas está –según Bachelard– en la falta de perspectiva de los errores rectificadas. Por el contrario, el pensamiento científico se define por el ritmo sostenido en la rectificación de los errores. En *Nou-méne et Microphysique* (1931) decía: “El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión”. Y en FES (1938): “Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arremetimiento intelectual. En efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior”, superando las experiencias del sentido común y sus representaciones demasiado familiares, demasiado inmediatas y concretas. “Una experiencia que no rectifica ningún error, que es meramente verdadera, que no provoca debates, ¿a qué sirve? Una experiencia científica es, pues, una experiencia que contradice a la experiencia común”. Con la categoría de *obstáculo epistemológico* se sitúa Bachelard en la perspectiva crítica de la utilización de las ideas familiares, de aquellas representaciones demasiado cargadas de metáforas e imágenes, que traducen simplemente necesidades en malos hábitos intelectuales, contra los que hay que luchar. Para él, la opinión no piensa, “piensa mal”, al designar pragmáticamente a las cosas por su utilidad, la opinión deja de conocerlas. “El conocimiento vulgar tiene más respuestas que preguntas”, a diferencia del espíritu científico, que dentro de sus interdicciones no permite tener opiniones sobre cuestiones incomprensibles, ni preguntas sin claridad. Contrariamente, las formulaciones “claras y distintas” caracterizan el conocimiento científico y filosófico. Dado que una verdad solo cobra sentido pleno al final de una polémica, no existe verdad primera. Esto quiere decir, en sentido estricto, que solo hay primeros errores. La epistemología bachelardiana del error y del fracaso, al tratar crítica e históricamente con las nociones fundamentales de la ciencia, se concentra prioritariamente en la lógica de los fracasos y las ambigüedades, en las rupturas y reorganizaciones del pensamiento. La ciencia solo avanza a partir de las equivocaciones.

15. FES, 61.

16. Recordar en F. Bacon la teoría de los idola: *Idola tribus* o de la proyección humana, *Idola Specus* o de la caverna, de la educación, *Idola Fori* o uso incorrecto del lenguaje, *Idola Theatri* o de los falsos argumentos de autoridad, de la fidelidad a las falsas filosofías.

acertadamente que hasta el mismo método deberá a cada momento incorporar el riesgo y la contingencia. Al respecto decía Bachelard en 1949, en su *Discurso al Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias*: “[...un método científico es un método que busca el riesgo. Seguro de su conocimiento se arriesga en una adquisición. La duda está ante él y no detrás, como en la vida cartesiana. Por eso puedo decir, sin grandilocuencia, que el pensamiento científico es un pensamiento comprometido. Constantemente pone en juego su propia constitución]”. De ahí que Bachelard pensara que un discurso sobre el método científico sería siempre un «discurso de circunstancia», puesto que jamás describiría una constitución definitiva del espíritu científico.

Y con lo anterior afirmamos el sexto rasgo, claramente paradójico: la permanente reconstrucción racional del pensamiento científico pasa por una extraña esperanza, de que el propio método fracase completamente para que pueda irrumpir la *novedad*; esto es, la idea nueva, el hecho nuevo, está siempre sostenida por la experiencia del fracaso.

Así, entonces, tenemos que *conceptos y métodos deben mutar ante la experiencia de la novedad*, pero a condición de que limpiemos al pensamiento científico de los «factores de inercia», que son la principal causa de su estancamiento.

Los obstáculos epistemológicos y los imaginarios en la ciencia

Bachelard, al plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos epistemológicos (el recorrido genético que va desde la imagen al ídolo, y de este a la idea), su indagación por el sujeto epistémico adquiere un carácter decididamente psicológico. Según él, era inconcebible la posibilidad en una ciencia pura, sin referencia a las imágenes y a la psicología del sabio (imaginario), capaz de construir modelos matemáticos y

estar en el campo de la experimentación puntual. Observar la manera como aparece un obstáculo es comprender cómo “el concepto” se desliza, «como por una necesidad funcional», hacia la plasticidad de las imágenes, hacia el universo cultural del que surge.

Puesto que uno no se desembaraza de su imaginario, el problema epistemológico bachelardiano estriba en *lograr adquirir un uso reglado de las imágenes y las metáforas*, para no ser engañado, como por un «genio maligno», por las imágenes demasiado plásticas y familiares que se nos brindan como explicaciones asertivas. En *La actividad racionalista de la física contemporánea* (1951) afirmaba: «Las imágenes, como las lenguas cocinadas por Esopo, son a la vez buenas y malas, indispensables y dañinas, hay que saberlas usar con medida cuando son buenas y desembarazarse de ellas cuando se vuelven inútiles».

La iconoclastia del psicoanálisis del conocimiento objetivo

Al respecto, interesa observar también cómo, dentro del registro epistemológico, el término *psicoanálisis* designa en principio el método objetivo necesario para la construcción y formación del nuevo espíritu científico, denominado también con el término de *superracionalismo o racionalismo aplicado*. En sus reflexiones poéticas sobre el *fuego*, bajo el título de *La psychanalyse du feu* (1938) y en *La formation de l'esprit scientifique*, del mismo año, la tarea de un «psicoanálisis objetivo» consistía en reducir el error, atacar -como lo hizo F. Bacon en su momento- las convicciones acriticas y sin discusión, que entorpecen el conocimiento científico y que de forma espontánea son vehiculadas por la creatividad del espíritu (*Idola*). En último término, de lo que se trataba era de eliminar del pensamiento conceptual las ilusiones de las imágenes y los malos vestigios de subjetividad.

Sin embargo, considero importante matizar el valor explicativo que Bachelard encontró en el modelo *psicoanalítico*, haciendo que su reflexión en este punto se sitúe (fluctúe) no a nivel del pensamiento terminado, concluido y, por qué no, iconoclasta, sino más bien a nivel de un pensamiento que se va constituyendo. Creo que, esta aclaración me permitirá hacer entender el «punto de equilibrio inestable» y «ambiguo» donde Bachelard colocó en principio el valor de autónomo y autógeno de la imaginación y de las imágenes.

En principio, como decía, la intención epistemológica del empleo del modelo psicoanalítico tuvo en Bachelard el claro objetivo de definir cuáles eran las condiciones psicológicas de la objetividad, que nos permite confrontar lo que el llamó el «nudo de las confidencias del espíritu» con los datos manufacturados de la experiencia científica. Así, en *El agua y los sueños*, texto de 1942, Bachelard nos recuerda que: «Para hablar de psicoanálisis es necesario haber clasificado las imágenes originales sin dejar a ninguna de ellas vestigio alguno de sus privilegios; es necesario haber designado, y después separado, los complejos que por mucho tiempo han ligado los deseos y los sueños»¹⁸.

Decía anteriormente que dentro del registro del pensamiento inventivo de *La formation...* (1938), la dimensión autógena y autónoma de la imaginación es pensada bajo la idea de un *poder deformador*, razón por la cual no sería pertinente dejar al espíritu a su propia suerte. Y vinculado a ello, en su *Psychanalyse du feu* (1938) describe el enfrentamiento entre lo que él denominó *el alma primitiva y la instrucción conquistada* que caracteriza la experiencia científica.

En esta segunda obra, el centro de su interés no es el pensador propiamente, sino el hombre pensativo. O dicho en otras palabras, el hombre cogita-

bundo constituyendo el pensar. Así, Bachelard tendrá en esta obra una ocasión para mostrar “[...los peligros de las impresiones primitivas, de las adhesiones simpáticas, de las ensoñaciones descuidadas]”¹⁹. Desde un punto de vista metodológico, intentaba en este libro “[...descubrir la acción de los valores inconscientes en la base misma del conocimiento empírico y científico. Para ello es preciso mostrar la luz recíproca que, sin cesar, va de los conocimientos objetivos y sociales a los conocimientos subjetivos y personales, y viceversa... sólo de este modo podremos hablar con fundamento de un inconsciente del espíritu científico]”²⁰. Esta «pequeña obra», decía Bachelard, constituía “[...una ilustración de las tesis generales sostenidas en *La formation de l’esprit scientifique*. Es necesario que cada cual se ocupe en destruir en sí mismo esas convicciones no discutidas... es necesario que cada cual destruya, más cuidadosamente aun que sus fobias, sus filias; sus complacencias por las intuiciones primeras, ... curar al espíritu de sus delicias, arrancarle el narcisismo de la evidencia primera, darle otras seguridades que la de la posesión, otras fuerzas de convicción que el calor y el entusiasmo]”²¹.

Resumiendo hasta aquí, podemos decir que el modelo psicoanalítico significó entonces para Bachelard una estrategia tanto teórica como terapéutica, para lograr identificar, en el quehacer científico, los obstáculos epistemológicos, para luego controlarlos y reducirlos dentro de la dinámica disolvente de la corriente de la rectificación, sin atender al laborioso cuidado por encontrar una “verdad psicológica”, como pretendió hacerlo el psicoanálisis ortodoxo freudiano.

La imaginación será nuevamente objeto de reflexión en *L’eau et les rêves*. (*El agua y los sue-*

18. ER, 9.

19. PF, 13.

20. PF, tr., p. 21-22.

21. PF, Intr.

ños, 1942) y en *L'air et les songes* (*El aire y los sueños*, 1943), pero ahora desde una nueva valoración respecto del mundo de las “seducciones”. Ahora nos reiterará que una epistemología del pensamiento constituido al despreciar las imágenes primitivas, a favor del respeto por los “datos objetivos”, no daría cuenta de la manera como se construyen los *datos*, es decir, no explicaría la génesis del pensamiento mismo.

La imaginación como «el secreto de las energías mutantes»

Aunque no podríamos en este corto espacio seguir de cerca dicho cambio significativo en el estudio y valoración de las imágenes frente a los conceptos desarrollados a lo largo de los trabajos poetológicos de Bachelard (por ejemplo, en su *Lautréamont*, 1939), basta, sin embargo, con reconocer ya el *abandono progresivo* del punto de vista de la filosofía de las ciencias, para ir adoptando progresivamente una consideración sobre el origen y la movilidad del psiquismo que se solidariza con un inmenso objeto de estudio: “la imaginación creadora”.

Ya en *El aire y los sueños* (1943) Bachelard tiene la completa convicción de que la imaginación no alcanza de forma directa la tan anhelada objetividad científica. Pero lo más importante, ahora la imaginación ya no es donadora de cualidades ficticias, ya no significa un valor quimérico, errático o engañoso al que hay que domesticar, como diría Descartes o Malebranche; la imaginación de ninguna manera continúa siendo “la facultad de formar imágenes”, que la percepción nos brinda de forma automática conforme a la realidad (o presencia del objeto), tal como lo sostuvo toda una tradición idealista de raigambre kantiana.

En el registro de la filosofía trascendental kantiana, el mundo y la realidad, tal como los conoce el hombre, son construcciones de la facultad

humana del conocimiento *a priori*. Las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) reciben pasivamente la diversidad de las sensaciones; luego, de manera activa, el entendimiento, gracias a la actividad de la conciencia trascendental, encuadra los datos primero en los conceptos puros del entendimiento (categorías) y luego en los conceptos empíricos. En este registro, el papel cognoscitivo que Kant atribuye a la imaginación lo distingue claramente de la fantasía. Esta surge de manera espontánea y desenfrenada (mecánica), sin intervención alguna de la voluntad; en cambio, la imaginación es una actividad voluntaria, gobernada por la conciencia trascendental. “Por la imaginación somos activos, esto es, jugamos con ella; por la fantasía somos pasivos: ella juega con nosotros” (tal como en los sueños). En tanto que memoria (evocación de objetos cuando se hallan ausentes), la imaginación es meramente *reproductiva*; pero ella también puede ser *productiva* al enlazar los recuerdos de manera arbitraria, y poder así producir imágenes nuevas, a partir de la organización de los elementos anteriormente percibidos. La imaginación productiva juega con las imágenes, pero depende siempre de la sensibilidad. Un Minotauro, por ejemplo, es un producto de la imaginación, pero solo es una combinación entre un cuerpo de hombre y una cabeza de toro; estrictamente hablando, la imaginación no crea materia nueva; no puede ser la invención de un color nunca visto antes, solamente es un nuevo tono a partir de la mezcla de colores conocidos.

Kant utiliza la palabra “imagen” (*Bild*) como una forma percibida, como unidad dada en la intuición directamente representada, que luego puede presentarse en estructuras diversas (*Gebilde*, formación). Pero dichas imágenes no nos proporcionan conocimientos nuevos. Kant insiste en la capacidad de reproducción (*Abbildung*, copiado) como capacidad de formar imágenes en la intuición, imagen reproductiva, *Abbildung*.

Heidegger, por su parte, destacó en su *Kant und das Problem der Metaphysi* (1929), la prioridad que Kant otorgaba a la imaginación trascendental dentro de las facultades del ánimo, según la expuso en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Y es una tesis que tiene la ventaja de destacar el cambio operado por Kant en la consideración del papel de la imaginación. Ya en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el lugar de la imaginación deja de ser central, pierde parte de su importancia, al quedar subordinada al entendimiento. Situación que se debió -según pensaba Heidegger- al hecho de que la supervaloración de la imaginación en la primera edición amenazaba con mover las bases del racionalismo de Kant.

Como quiera que sea, la imaginación, o aquella «facultad de formar imágenes», cumple un papel primordial en el conocimiento de la realidad para Kant. Es una facultad activa, que organiza las impresiones provenientes del exterior. Después de ser organizadas las impresiones por el *espacio* y el *tiempo* en nuestro sentido interno, la imaginación es la encargada de *sintetizar* las impresiones en *unidades configuradas (imágenes)*, es decir, *construye formas (Gestalt)* para poder darle unidad al objeto. Para que la serie sucesiva de impresiones se unifiquen en la unidad del objeto es necesario que la actividad constructiva de la imaginación retenga las impresiones con que comienza la construcción y las vaya uniendo. A esta actividad Kant la denominó *síntesis de la imaginación trascendental*. La imaginación trascendental es, entonces, una facultad apriorística (trascendental), que hace posible el enlace de las impresiones dentro de una sucesión temporal y las mantiene unidas como parte de un solo objeto en tanto que imagen (*Bild*). La imaginación trascendental es condición de posibilidad en general para que nos formemos imágenes de los objetos, y así mismo, es ley fundamental del conocimiento, anterior a

todas las leyes posteriores del saber empírico en su relación con el mundo exterior.

En todo este proceso configurativo de la imaginación, esta es dirigida posteriormente por las categorías del entendimiento (sustancia, cantidad, cualidad, causalidad, relación, etc.), cuya función primordial es hacer concebir el significado de esas formas, dotar a las formas-imágenes de significado. Gracias al entendimiento las imágenes concretas (sintetizadas) son formas con significación, no son formas vacías. Pero mientras la *imagen* es inseparable y se refiere a individuos concretos (*este perro, este triángulo, este caballo*), los conceptos puros del entendimiento son generales y abstractos (el triángulo, el caballo, el perro). ¿Cómo aplicar el concepto abstracto a la imagen concreta? Kant pensaba que debería de existir entre el concepto y la imagen una *forma intermedia*, que sea a la vez general y concreta. Esta forma es construida por la imaginación trascendental, mediante lo que Kant llamó *schema*²².

Mediante el esquema mental, la imaginación hace posible el pensamiento concreto, es decir, construye reglas que vinculan la imagen individual al concepto abstracto. “El concepto de perro, por ejemplo, designa una regla conforme a la cual mi imaginación puede de una manera general representarse (*Vorstellung*) un cuadrúpedo sin una imagen particular que yo pueda mostrar in concreto” (plasmar el concepto). Tenemos entonces que el esquema de la sustancia es aquello que permanece, mientras varían sus accidentes en el tiempo; el esquema de la causalidad es la sucesión de los acontecimientos en el tiempo, según un orden determinado. **Estos esquemas son trascendentales, a priori, no derivan de la realidad empírica ninguna imagen concreta; por el contrario, son la condición de posibilidad para que podamos**

22. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 137, B 176.

concebir dentro de la realidad empírica un objeto que se conserve y permanezca igual a sí mismo, mientras que las impresiones que de él tenemos van sucediéndose y variando sin parar en el fluir del tiempo.

En síntesis, para Kant el cometido primordial de la imaginación trascendental consiste en hacer posible que la conciencia trascendental integre la experiencia sensible en los conceptos puros a través de los *schema*. Sin el papel central de la imaginación, la inteligencia y la sensibilidad permanecerían aisladas. La sensibilidad misma carece todavía de forma hasta en tanto no comience a recibirla por la *función sintética de la imaginación*²³. El cometido de esta función sintética es reunir lo diverso en la unidad de una imagen, *Bild*. La imagen (“entia imaginaria”)²⁴, antes de ser una simple evocación de un recuerdo, es una *construcción* de la imaginación que da forma (*Gestalt*) a las impresiones, las con-forma (*Gestaltung, Bildung*). **La imaginación, entonces, estaría en la base de lo concreto, cuya función es poner en marcha el proceso del conocer.** Al respecto anotaba Kant: “La síntesis en general es el simple efecto de la imaginación, esto es, una función del alma, ciega pero indispensable, sin la cual no tendríamos ningún conocimiento”²⁵. “Todo lo que podemos decir es que la imagen es fruto de la imaginación productiva, mientras que el esquema de los conceptos sensibles (como las figuras en el espacio) es un producto y en cierto modo un monograma de la imaginación pura *a priori*, por medio de la cual las imágenes son primeramente posibles”²⁶. Así las cosas, basta simplemente subrayar que la “imaginación trascendental”, para

Kant, es la base de todas las síntesis que luego efectuará el pensamiento.

Bachelard, contrariamente a Kant y en el registro de 1943, pensaba que la imaginación consistía básicamente en “la facultad [*no de con-formar las imágenes como pretendía Kant, sino*] de de-formar las imágenes suministradas por la percepción, y sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes”²⁷.

Con un papel más autónomo, la imaginación es ahora, desde la perspectiva bachelardiana, el núcleo del psiquismo creador, es «el secreto de las energías mutantes». La imaginación, autónoma y autógena, sería como una fuerza de reenvío más allá de las imágenes mismas. Las imágenes en Kant, en tanto que formas terminadas, definitivas e inmóviles, tendrían simplemente los rasgos de la “percepción presente”. En Bachelard, por el contrario, ese algo “más allá” de las imágenes es “una aspiración a nuevas imágenes”, es *absoluta necesidad de novedad*, es quizás la manera humana de librarnos del gobierno del “dato”, liberarnos del peso de lo real. A esta dinámica psíquica el pensador francés la denominó “acción imaginante”, “voluntad de imaginar”, “impulso de hominización”.

Anticipándome un poco, diré simplemente que en adelante no es la imagen, sino lo imaginario, lo que define el ámbito de una fenomenología de la imaginación, cuyas estructuras a la vez que fundan el psiquismo humano, complementan los valiosos aportes del psicoanálisis nofreudiano y donde Bachelard creyó encontrar una base positiva de explicación de dicho funcionamiento psíquico. Se prevé entonces, desde ya, el nacimiento de una estética que se constituye anulando las imágenes primeras de la percepción sensible, una estética dinámica y sin imágenes fijas. La imagen poética, a diferencia de la imagen de la percepción, vivirá en palabras de Bachelard de “oniris-

23. Ver la «síntesis de la aprehensión», *Crítica de la razón pura*; A 120.

24. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 347.

25. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 78, B 103.

26. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 111, B 180.

27. AS, 7.

mos nuevos”, asumiendo nuevos significados y estimulando nuevas ensoñaciones.

Hacia un pluralismo filosófico-científico-poético

Decíamos antes cómo un doble movimiento ambiguo del espíritu atraviesa el pensamiento de Bachelard; por una parte, tenemos el devenir histórico de la ciencia y del pensamiento filosófico, que se explica por el desempeño de la función de lo real; por otra, la conciencia imaginante con su función desrealizante y antirepresentativa nos habilita para ingresar en los parajes poéticos de la novedad radical de todo cosmos poético. Ante semejante ambigüedad del pensamiento bachelardiano, podemos preguntarnos si existe una suerte de “androginia filosófica” para explicar y discutir este esfuerzo intelectual resueltamente polar. En otras palabras, ¿concepto e imagen, teorema y poema pertenecen a dos mundos heterogéneos? ¿O justamente por opuestos son complementarios el uno al otro?

Explicitemos algunos elementos que ayuden a despejar y comprender la ambigüedad de estas dos vertientes de producción intelectual, interpretándolas como una *unidad* particular, como una prolongación recíproca de dos vertientes divergentes; no como una relación polar de mutua exclusión, sino como momentos complementarios del ser, “[... de tal modo que la razón no puede vivir sino con la imagen]”, buscando en su coexistencia forzosa su *buen uso* dentro de un equilibrio inestable.

En principio, el beneficio inmediato que obtenemos de la poesía —nos decía Bachelard— es que con ella nos transformamos, nos transmutamos, “[... a algunos poetas solitarios les está reservado el vivir en estado de metamorfosis permanente]”. Justamente sus reflexiones sobre lo humano apuntaron a ver que en el hombre, el valor de lo bello no puede ser reproducido, sino que tiene que ser, estrictamente hablando, radicalmente produ-

cido. En este sentido, Bachelard encontró que el lenguaje es existencia, es posibilidad de descubrimiento, el lenguaje no está para representar-reproducir el mundo (realismo ingenuo), sino que lo produce expresándolo, ensoñándolo. En el lenguaje la vida misma del hombre pasa al modo de existencia de la vida nombrada. Luego entonces, una *voluntad de imaginar* se impone al hombre, al soñador de palabras, a aquel que sabe reconocer que la vida poética es más que la simple vida y mucho más que el simple estar.

Bachelard lamentaba que “[...las palabras, en nuestras sabias culturas, se hayan convertido en instrumentos del pensamiento. Han perdido su potencia onírica interna]”²⁸. Reconocemos en estas palabras el eco nietzscheano que destacó el nefasto camino occidental hacia la instrumentalización del pensamiento, al devenir las palabras simples conceptos operativos. Bachelard, como Nietzsche, entenderá que los conceptos y las imágenes son antitéticos, “la imagen no puede dar materia al concepto. El concepto, al darle estabilidad a la imagen, sólo ahogaría su vida”²⁹. Son como dos criaturas que se desarrollan y crecen espiritualmente sobre ejes divergentes, que se complementan al ser utilizadas adecuadamente en la doble dialéctica del *descubrimiento* y de la *creación*. Jamás pretendió reducir el onirismo poético al trabajo científico, ni el trabajo científico al ámbito de lo imaginario. Por el contrario, reivindicó siempre el trabajo alterno. Su vida es testimonio, primero como el profesor de física y de química que fue Bachelard en el colegio de su provincia natal de Bar-sur-Aube, y luego como profesor de historia y filosofía de las ciencias en Dijon, y posteriormente en París I. Con plena lucidez a los 76 años de edad, en su *Poética de la ensoñación* (1960) escri-

28. PR, 53.

29. PR, 84.

bía: “[... demasiado tarde comprendí la buena conciencia en el trabajo alterno de las imágenes y de los conceptos, dos buenas conciencias que serían las del pleno día y las que acepta el lado nocturno del alma]”.

Con ello Bachelard entendía que abrirse filosóficamente a las posibilidades era abrirse a un pluralismo filosófico-científico-poético, informado por los elementos diversos de la experiencia y de la teoría. Las preocupaciones, por ejemplo, de *Filosofía del No* (1940) se desarrollaron en el eje de la reflexión sobre la novedad radical. Allí definía Bachelard la función formativa y descriptiva del “No”: como la emergencia de la novedad en relación con la posibilidad de pensar la discontinuidad tanto en la naturaleza como en la ciencia misma. La ciencia avanza por rupturas —decía—, por discontinuidades, por novedades radicales. De esta manera, la epistemología integrativa bachelardiana se constituye en una filosofía científica abierta a las posibilidades. “Una filosofía abierta es la conciencia de un espíritu que se funda trabajando con lo desconocido, buscando en lo real aquello que contradice conocimientos anteriores. La experiencia nueva dice No a la experiencia anterior... Pero ese No nunca es definitivo para un espíritu que sabe dialectizar sus principios”³⁰.

Ahora bien, en tanto que filósofo de la novedad radical, Bachelard supo dar a la imaginación un valor heurístico de experimentación mental, cuyo ámbito de acción es la afirmación antropológica de una *voluntad de imaginar* en el triple registro complementario de la epistemología, de la poesía y de la antropología filosófica.

Ensoñación poética y la fenomenología de la imagen

Ya Husserl había entendido que la imaginación transforma libremente al mundo. Ella es libe-

ración humana; es un modo, entre otros, de referirse la conciencia intencional a los objetos reales en su ausencia. En este sentido, la imaginación sobrepasa la sensibilidad, superando los modos de la aprehensión de lo real. Tanto en Kant como en Husserl, es el modo de pensar el objeto lo que decide si estamos percibiendo, recordando o imaginando. Cuando el objeto se encuentra presente lo percibimos; por el contrario, cuando está ausente tenemos dos alternativas, o lo recordamos (memoria) o lo imaginamos.

Para Bachelard, la imaginación es la facultad de *deformar las imágenes* traídas desde la percepción, es la manera como los humanos nos liberamos del peso de lo real, es la des-realización pura de la imagen total, que nos abre a la novedad poética en la medida en que nos distancia de lo real.

Al respecto, N. Hartmann nos recuerda en su *Introducción a la ontología crítica* (1935), que “la escasez de lo posible existe únicamente en lo real, donde cada posibilidad presupone una larga cadena de condiciones que deben ser verificadas realmente, de la primera a la última”³¹. Parafraseando a Pascal, el “esprit de finesse” de Bachelard supo sacar las ventajas metodológicas de la fenomenología, al entenderla como aquel método filosófico privilegiado que permite “ver” no otra realidad, sino la “otredad irreal de la realidad” (la surrealidad), es decir, la fundación de un punto de vista estrictamente otro que el punto de vista natural.

En términos generales, la fenomenología de la imaginación de Bachelard representa el intento por encontrar una filiación regular entre lo real y lo imaginario. El soñador *desrealiza* la naturaleza, a condición de que pueda trascenderla y transformarla en el arte. Y justamente esta *actividad* definitoria de lo humano debe ser explicada por una fenomenología de la imaginación creadora. No

30. PN, 12.

31. N. Hartmann, *Introducción a la ontología crítica*, edit., Napoli, 1972, p. 159.

existe, propiamente hablando, en lo que se refiere a la imaginación, una fenomenología de la pasividad. **La imaginación es ante todo actividad, trabajo y rendimiento psíquico, es “dinamismo intencional”.** Mediante la intencionalidad de la imaginación **el poeta y su alma encuentran una apertura consciente, que lleva a la verdadera poesía.** Algo similar le sucede a la fenomenología del soñador de palabras: revive el impulso creador del poeta al lograr conectarse imaginariamente con él.

Como método de descripción del estudio de la imagen, la fenomenología cumple su cometido: hacer, de manera previa a toda teorización, que los fenómenos, en este caso imaginarios, aparezcan a la conciencia tal cual aparecen, vehiculados por la ensoñación. **Pensaba el filósofo champaiginois que no es a partir de un saber como se puede soñar de veras y sin reservas, “soñar en una ensoñación sin censura”.** Para que la imaginación aparezca en toda su dimensión humana, hay que admirarla con anterioridad en la imagen, “[... la imagen sólo se estudia mediante la imagen: ...soñando las imágenes tal como se reúnen en la ensoñación]”³².

Esta novedosa manera de *ensoñación poética* que nos propone Bachelard, y que será el objeto de estudio de una de sus últimas y más lúcidas obras *La poetique de la reverie (La poética de la ensoñación, 1960)*, restaura y reivindica la inocencia en el hombre y nos coloca en camino a la libertad conquistada. No se lee poesía pensando en otra cosa —decía—: la fenomenología de la imagen nos pide que activemos la participación en la “imaginación creadora”. Es un privilegio fenomenológico que estemos abiertos a las imágenes nuevas que nos ofrecen los poetas, sin preocuparnos de los “complejos” del poeta, sin hurgar en las

historias dolorosas como frecuentemente lo hace la crítica psicoanalítica. Desde que una imagen muestre las riquezas de sus variaciones, podremos pasar libremente de imagen a imagen, de un gran poeta a un poeta mayor, y sentirnos por lo tanto verdaderamente libres. A la imagen poética es inútil buscarle antecedentes inconscientes. La fenomenología en manos finas, nos permite tomar la imagen poética en su propio ser, es decir, en su novedad e inocencia.

La imagen bachelardiana y el arquetipo junguiano

Para aclarar la originalidad de Bachelard como pensador no solo de las ciencias, sino de la imaginación (y de la imagen y del discurso visual, tan relevante en nuestra actual cultura mediática), considero que es necesario acercarnos con cierto detenimiento en la progresiva desconfianza de este pensador francés para con el psicoanálisis clásico freudiano, del cual, sin embargo, construyó una parte considerable de su sistema sobre los postulados clásicos freudianos de *libido*, *proyección*, *sublimación*. Tomando, por tanto, algunos elementos bien significativos de la psicología analítica de C. G. Jung, y siguiendo en lo sucesivo las indicaciones de P. Rozenberg al respecto, podremos ir reconociendo que la concepción de la imagen en Bachelard es de inspiración psicoanalítica, es decir, la imagen en Bachelard es una variante cualitativa y coloreada del *arquetipo* junguiano. Razón por la cual Bachelard rondará constantemente los oscuros caminos del inconsciente y perfilará su reflexión sobre la imagen y lo imaginario, dentro de una terapéutica del pensamiento científico. Fascinado por el inconsciente y los complejos, ya no como obstáculos epistemológicos, sino redefinidos posteriormente de manera positiva como fuentes fundamentales de las imágenes, Bachelard entendía para 1948 que los pensamientos científicos nacían de la ensoñación

32. Otras denominaciones que dio Bachelard al ensueño poético fueron: “zona crepuscular”, “ensoñación de poder”, “estado intermedio”, “umbral”, “puerta”, “estados de conciencia modificada”, “estados imaginarios”, “dinamismo onírico”.

sobre el interior de las sustancias; y a su turno, esta interioridad nos reenviaría hacia la interioridad humana. “Las imágenes, que son de las primeras fuerzas psíquicas, son más fuertes que las ideas, más fuertes que las experiencias reales”³³. Lejos de ser un sustituto del objeto, “[... la imagen está en nosotros, fundida en nosotros mismos, repartida en nosotros mismos]”³⁴. Se abandona aquí la interpretación clásica de la imagen como copia de algo más fundamental³⁵.

Bachelard reconocía el carácter liberador de la teoría psicoanalítica freudiana, que supo “[...desligar y detener los complejos tan atractivos que impiden la libre movilidad, la justa adaptación del psiquismo frente a situaciones nuevas]”; además —pensaba—, el psicoanálisis descubrió en los psiquismos enturbiados una hostilidad hacia lo nuevo³⁶. Reconocía, además, que los psicoanalistas comprendían con mayor profundidad que el psicólogo la realidad de la imagen. Sin embargo, con el correr de los años se acrecentaría en él una hostilidad a la interpretación psicoanalítica. Al respecto se preguntaba: “¿De qué nos sirve una biografía que nos dice el pasado, el pasado pasado del poeta? Los psicoanalistas definen la poesía como un majestuoso lapsus de palabra”³⁷. Y ante todo reprochaba a la interpretación freudiana su método excesivamente reductivo, que simplemente retrae la imaginación poética a un complejo, a la sobredeterminación de las pulsiones, es decir, a la neurosis.

Prefirió apoyarse en la psicología analítica de Jung para alejarse definitivamente de la crítica literaria de tipo freudiano. Sobre este eje junguiano-

no afirmará Bachelard en 1956: “[... la interpretación de Freud no está, de ninguna manera, a la medida de la libertad exuberante de la energía onírica]”³⁸. “El psicoanalista explica la flor por el fertilizante”³⁹.

A su turno, Jung decía en 1963, en *El alma y la vida*: “la causalidad personal tiene tan poca relación con la obra de arte como el suelo con la planta que crece sobre él. Los elementos personales constituyen una limitación e incluso un vicio del arte”. Efectivamente, ambos pensadores poseen una común negativa a reunir la imagen a las particularidades de la vida pasada del individuo. Lo más significativo es que ambos poseen una común valoración de la imagen, a expensas de la idea abstracta. En este punto, fueron pensadores próximos más allá de la elección de sus propios vocabularios.

Bachelard utiliza, como cualquier junguiano, la palabra arquetipo: “[...una serie de imágenes que resumen la experiencia ancestral del hombre frente a una situación típica, dentro de circunstancias que no son particulares a un solo individuo, sino que pueden imponerse a todo hombre]”⁴⁰.

Por su parte Jung, en su trabajo de 1938, *Los arquetipos y el concepto de ánima*, nos recuerda que: “Como nos es difícil reconocer cuanto hay de psíquico en el hecho físico, contentémonos con la hipótesis de que el alma provee las imágenes y las formas que hacen posible el conocimiento de los objetos, ...aceptemos que estas formas han sido transmitidas por tradición, ...las representaciones arquetípicas o imágenes primordiales no son reflejo de sucesos físicos, sino productos propios del factor anímico, ...aunque debemos saber también que el alma traduce procesos físicos en una serie

33. TRR, 20, 51.

34. TRR, 97.

35. Ver al respecto el interesante trabajo sobre “la iconolatría de la imagen”, de Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 4ª. ed, 1993, pp. 15-17.

36. Conference a L’Institut des Hutes Etudes de París, 1938.

37. PR, 42.

38. Conferencia en ORTF, 1956. Therrien, «La Revolution de G. Bachelard». En *Critique Littéraire*, 266.

39. PE, 56.

40. TRR, 211.

de imágenes;... pero el factor anímico debe ser visto como una realidad autónoma y de carácter enigmático,... parece ser por naturaleza distinta de los procesos físico-químicos⁴¹. Así nos interroga Jung al preguntarnos: ¿Hasta qué punto se *proyectan* los datos del alma en el desconocido fenómeno exterior?

Hasta aquí podemos decir que lo fundamental de dicha filiación Bachelard-Jung consiste en: 1) una misma actitud fenomenológica frente al estudio sobre la imagen; 2) una misma actitud de investigación y búsqueda sobre los orígenes culturales de las imágenes, y 3) la función de la imaginación.

Mientras Bachelard reivindica explícitamente su actitud fenomenológica de cara a la investigación sobre la imagen (tal cual se nos da a la conciencia), Jung sostuvo una orientación análoga de cara a las imágenes oníricas. “El sueño es completamente y solamente aquello que es; no es una fachada, no es alguna cosa de hecho o arreglada, no es una ilusión óptica, sino una construcción acabada. Uno se atiene a dicha hipótesis:... que el sueño se contiene enteramente en él mismo”⁴².

Tanto Bachelard como Jung comparten la misma orientación en cuanto a la búsqueda de los orígenes de las imágenes. Ambos frecuentaron los textos alquimistas, pues en ellos buscaban esclarecimiento, no sobre las sustancias en sí mismas, sino sobre el interés propio de cada discurso, en su intento por revelar las profundidades de la psique humana.

Jung ve en las etapas de la alquimia una alegoría del proceso de individuación: “En la obra *Alquimista*, no se trata en mayor parte únicamente de experiencias químicas, sino además de algunas cosas parecidas a los procesos síquicos expre-

sados en un lenguaje pseudoquímico”⁴³. Los alquimistas se vinculaban a su obra síquicamente con todas sus funciones —afirmaba Jung—, pues en “la continuidad de la proyección se establecía una identidad inconsciente entre la psique del alquimista y la sustancia arcana o de la transformación, esto es, el espíritu aprisionado dentro de la materia”⁴⁴.

A su turno, Bachelard igualmente remarca la proyección del deseo en el discurso alquímico. En *La poética del fuego* muestra cómo la alquimia está atravesada por una inmensa “ensoñación de poder”: “La alquimia lejos de ser una descripción de los fenómenos objetivos ella es una tentativa de inscripción del amor humano en el corazón de las cosas”⁴⁵. De esta forma, para ambos pensadores, la alquimia describe procesos de transformación psíquica humana, más allá de procesos de transustanciación.

Respecto de la energética de la imaginación, ambos tenían una definición común. Jung afirmaba que: “El arquetipo no es solamente imagen, sino, además, dinamismo”⁴⁶, “El arquetipo es un centro cargado de energía”⁴⁷, “El arquetipo tiene una energía específica”⁴⁸. A su turno, Bachelard decía qué: “En las imágenes conscientes pareciera que las palabras del hombre infundieran la energía humana dentro del ser de las cosas”⁴⁹. “Es tanto como decir que al representar los arquetipos como símbolos, es necesario agregar que son símbolos motores”⁵⁰.

41. C. G. Jung. “Los Arquetipos y el concepto de Anima”, en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 5ª. ed., 1994 (tr. Miguel Muriel), p. 49-68.

42. *El hombre en busca de su alma*, 279.

43. *Psicología y alquimia*, 179.

44. *Psicología y alquimia*, 346.

45. PF, 87.

46. *Las raíces de la conciencia*, 19.

47. *El hombre al descubrimiento de su alma*, 309.

48. *Las metamorfosis del alma y sus símbolos*, 386.

49. PR, 163.

50. TRR, 246.

En efecto, para Bachelard “la poesía no es un juego, es una fuerza de la naturaleza”⁵¹, donde las imágenes expresan cualidades que deben ser percibidas no como atributos, sino como formas de un devenir. Por ejemplo, decía que: “Rojo está más cerca de enrojecer que colorado”⁵². “Propongo investigar sistemáticamente los componentes de la libido en todas las actividades primitivas”, afirmaba Bachelard. La libido no solo se sublima por el arte, sino que “[...ella es fuente de todos los trabajos del homo faber]”⁵³. El hombre bajo esta óptica es visto como un convertidor de libido en “mano y lenguaje”; la mano es el órgano de las caricias, como la voz es el órgano del canto. “...primitivamente caricia y trabajo debían estar asociados”⁵⁴.

Hay que destacar, sin embargo, que tanto Jung como Bachelard se separaron de la definición de la libido estrictamente sexual, tan cara a Freud⁵⁵.

51. TRR, 324.

52. TRR, 89.

53. PF, 56.

54. PF, 57.

55. No existió en Freud una definición satisfactoria de la libido y siempre se enmarcó dentro de la evolución de las diferentes etapas de la teoría de las pulsiones. Lejos de ser una noción unívoca, sin embargo Freud le atribuyó dos características: a) *Cualitativamente*, la libido no es reducible a una energía mental inespecífica, como pretendía Jung. Para Freud la libido no cubre todo el campo pulsional. En la última definición de la teoría de las pulsiones aparece claramente la oposición entre libido y pulsión de muerte para destacar el carácter siempre sexual de la libido y no aceptar jamás el monismo pulsional junguiano; b) la libido fue considerada prioritariamente como un concepto *cuantitativo*. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, de 1905 (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), leemos: la libido “...permite medir los procesos y transformaciones en el ámbito de la excitación sexual... Su producción, su aumento y su disminución, su distribución y su desplazamiento deberían proporcionarnos los medios para explicar los fenómenos psicosexuales” (O. C., I, 819). Estas dos características quedan subrayadas en la siguiente definición de 1921 en *Psicología de las masas y análisis del yo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*): “Libido es una expresión tomada de la teoría de la afectividad. Llamamos así la energía, considerada como una magnitud cuantitativa (aunque actualmente no pueda medirse), de las pulsiones que tienen relación con todo aquello que puede designarse con la palabra amor” (O. C., I, 1152). Puesto que la pulsión sexual la situó Freud como concepto límite entre lo somático y lo psíquico, la libido se referirá al aspecto psíquico de la pulsión. Es decir, dado que la pulsión sexual representa una fuerza que ejerce un *empuje*, Freud definió la libido como la energía de esta pulsión. Es “la manifestación dinámica, en la vida psíquica, de la pulsión sexual” (*Psychoanalyse und Libidotheorie*, 1922. O. C., II, 24). Ver J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Ed. Labor, 3ª edición, 1981, pp. 210-211. Acerca de la evolución de la teoría de la libido, véase el artículo de Freud *Libidotheorie*, de 1922, y el cap. XXVI de las *Lecciones de introducción al psicoanálisis* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-17).

En Jung, la libido es la totalidad de la energía psíquica indiferenciada (con bastantes similitudes con el *Élan Vital* de Bergson). Es una energía general de la vida, subyacente a los procesos físicos y mentales. Como “energía vital” e indiferenciada, la libido es fuerza motriz que puede adoptar la forma de lucha por la superioridad, persecución del placer sexual, la fuerza de creación artística u otras formas afines. En efecto, la libido está al servicio de la conservación y continuidad humana. Una vez satisfechas las necesidades biológicas primarias, dicha energía vital puede ser canalizada hacia fines artísticos y culturales. La mente, para Jung, consistía en un sistema de autorregulación homeostático, en donde el principio de los opuestos (*enantiodromía*)⁵⁶ constituye la dinámica propia de la actividad psíquica de la libido.

De la misma manera, liberada de la pulsión sexual, la libido para Bachelard era comprendida bajo sus aspectos multiformes, de donde la actividad de la imaginación adquiere su valor liberador, es decir, como una fuerza psíquica liberadora y humanizante por excelencia. Desde este punto de vista, logramos ya interpretar correctamente la siguiente afirmación de Bachelard: “no es tanto el poeta quien crea el poema, como el poema quien crea al poeta” (*Poética del Fenix*, (1988). Y como un eco, reconocemos igualmente las palabras de Jung: “...no es Goethe quien ha hecho el fausto, es la componente psíquica fáustica la que ha hecho a Goethe”⁵⁷.

56. Función reguladora de los opuestos, que se encuentra en la base del funcionamiento psíquico. Principalmente es una idea extraída del pensamiento de Heráclito y de la dialéctica hegeliana. La libido sería la resultante de la energética psíquica en la lucha de opuestos. Cuanto mayor es el conflicto y la oposición, mayor es la energía liberada. Cuando existe un desequilibrio entre los distintos sistemas psíquicos, entran en conflicto interno la psique con las experiencias humanas, el inconsciente y el consciente, el bien y el mal. Y solo es posible superarlos –afirmaba Jung– integrando los opuestos, atendiendo al inconsciente colectivo como ámbito de reintegración de antagonismos. Los opuestos representan el drama humano (experiencias numinosas/espirituales); sin embargo, es posible superarlos en un equilibrio inestable de energía vital, produciéndose un movimiento de progresión suave de la actividad psíquica, desde los niveles inconsciente a lo consciente, y donde el sujeto experimentará un sentimiento de bienestar y felicidad, denominado por Jung “sentimiento vital”.

57. El alma y la vida, 262.

Más allá de las convergencias precisas y sorprendentes, uno percibe tanto en Jung como en Bachelard una sensibilidad emparentada, y un respeto y admiración por la creatividad de la imaginación humana. Poseían una común certeza sobre la ilimitada fecundidad del inconsciente, sabían que la energía del arquetipo renueva eternamente sus formas y sus contenidos. Bachelard, maravillado de las capacidades de renovación de la imagen, pretendió firmemente y de manera explícita “enriquecer, por un carácter dinámico, la noción junguiana de arquetipo”⁵⁸.

De otra parte, los contenidos del inconsciente colectivo constituyen los arquetipos, denominados en un principio por Jung como “imágenes primordiales” (“modelo original o prototipo”). Así, llegamos al mundo con estructuras potenciales arquetípicas, que se irán cumplimentando con el material de la experiencia consciente. Los arquetipos dejan de ser simples estructuras *a priori* (antes de toda experiencia consciente), para convertirse en símbolos proyectados hacia el exterior. Aquellas “imágenes primordiales” constituyen formas innatas, *a priori*, de intuición, de percepción y de aprehensión. En 1912 Jung, en *Transformaciones y símbolos de la libido*, afirmaba: “Igual que los instintos impelen al hombre a un modo específicamente humano de existencia, así los arquetipos fuerzan sus vías de percepción y de aprehensión dentro de esquemas específicamente humanos”. Los arquetipos señalan las vías o caminos determinados a la actividad de la imaginación y producen asombrosos paralelos mitológicos, tanto en las creaciones de la fantasía onírica infantil como en los delirios de la esquizofrenia, y en menor medida, en los

sueños de los normales y los neuróticos⁵⁹. El arquetipo de Jung es entonces un elemento *formal* en sí vacío, es una posibilidad dada *a priori* (fuera de toda experiencia consciente) de la *forma* (imagen) de representación. “...no se heredan las representaciones sino las formas”.

En cuanto al método terapéutico junguiano de la *amplificación*, al comparar las fantasías de los enfermos con producciones míticas que constituyen el patrimonio del pasado arcaico de la humanidad (conservadas en el folclor, la literatura, las leyendas, las religiones), permite apreciar (interpretar) las imágenes no como expresión de pequeños episodios sexuales fantaseados de la primera infancia, ni a través de la reducción a los complejos⁶⁰, ni interpretadas a la luz de las tendencias sexuales pregenitales. Tanto Jung como Bachelard, contrariamente a Freud, tomaban las imágenes en contextos amplios y culturales, por medio de analogías (como si...). En la psicología analítica, lo primario no son las vivencias, sino las *fantasías elaboradas* a partir de las disposiciones psíquicas heredadas y apriorísticas de naturaleza colectiva. El individuo debe dialogar, no con sus estructuras formales y posibilitadoras de naturaleza *invisible*, sino que mediante un proceso de progresiva concientización (Bachelard lo denomina como la experiencia de un nuevo *cogito* no carte-

59 “... no se trata de representaciones heredadas individualmente, sino de posibilidades de representación. Tampoco son una herencia individual, sino general, tal como lo muestra la existencia universal de los arquetipos”. Cfr. C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Ed. Paidós, 5ª edición, 1994, p. 63. Es de remarcar que Jung cita a Hubert y a M. Mauss (*Mélanges d'histoire des Religions*, prefacio, p. xxix), para afirmar que son ellos los que llaman “categorías” a esas formas intuitivas apriorísticas, presumiblemente siguiendo a Kant: “Elas existen de ordinario más bien bajo la forma de hábitos directrices de la conciencia, ellos mismos inconscientes”, dicen los autores. Sin embargo, es de anotar también el eco kantiano en la noción de arquetipo, definida por Jung en los siguientes términos: “Existe un *a priori* de todas las actividades humanas, y ese *a priori* es la estructura individual de la psique, estructura innata y por eso preconsciente e inconsciente... Por ejemplo, la psique preconsciente del recién nacido no es, de ningún modo, una nada vacía, la cual, dadas las circunstancias favorables, ha de adquirir todo el aprendizaje”, C. G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, op. cit.

60. Conjunto organizado de varias representaciones y de recuerdos dotados de intenso valor afectivo.

58. TRR, 263.

siano), el sujeto dialogará con aquel repertorio de imágenes visibles, en las que se encarnan los arquetipos. A esta actividad de diálogo transcultural Jung la denominó “imaginación activa”.

Por otra parte, pensaba Jung que los arquetipos se canalizan energéticamente, generando “imágenes primordiales”, símbolos ejemplares. A los símbolos los denominó Jung “libido análoga”. Con ello quiso describir la transformación de la energía física en energía psíquica (libido), motor de lo arquetipal. Es de anotar que tanto en Bachelard como en Jung, los símbolos (imágenes, palabras, representaciones) no se dejan reducir a un sentido único y manifiesto. Solo nos aproximamos a él como metáfora o alegoría de un sentido complejo, innato y antiguo, susceptible de ser explicitado a través del trabajo hermenéutico que desentraña su estructura enantiométrica. Diremos, entonces, que su contenido último es *sensu strictu* presuntivo. Además, los símbolos no se piensan, sino que se vivencian en imágenes⁶¹. Los símbolos son la expresión espontánea de la energía psíquica o libido, que se va cristalizando a lo largo de la evolución transindividual. Podríamos decir que los símbolos son lo común de la huma-

nidad. Ellos representan una unidad sincrética de significados polivalentes o polisémicos, localizados entre lo manifiesto y lo oculto.

Pero si bien he subrayado las afinidades entre las dos concepciones, ellas también están separadas por diferencias bien sensibles. Para Jung, “...el arquetipo en sí mismo está vacío. Él es forma de representación dada *a priori*”⁶². Jung hace la distinción entre *arquetipo e imagen arquetípica o “primordial”*. “Una imagen primordial no tiene un contenido determinado sino a partir del momento donde ella se llena del material de la experiencia consciente”⁶³, (en el registro freudiano diríamos que la imagen primordial se llena de contenido a partir del sistema P-CSC, tal como fue definida por Freud en su primera tópica). “Por ello, las representaciones arquetípicas que nos transmite el inconsciente no deben confundirse con el arquetipo en sí. Estas son formaciones extremadamente variadas, que hacen referencia a una forma fundamental no representable en ella misma”⁶⁴. En términos generales, podemos afirmar que la psicología analítica junguiana se interesó terapéuticamente por aquellas imágenes de la percepción de las cuales todos podemos tener experiencia sensible. Jung se inclinaba por los contenidos imaginados (fantasías) que manifiestan los arquetipos, y desde allí intentaba comprender el funcionamiento del psiquismo humano. Y no porque fuera insensible a la belleza de las grandes imágenes, sino porque era fundamentalmente terapeuta, rastreador de la energía arquetípica en los productos humanos, obligado a asociar la imagen a la dinámica de las pulsiones.

Pero mientras el centro de interés junguiano es de tipo terapéutico, el centro de interés de Bachelard era estético. No le interesó la unión de la ima-

61. Considero que uno de los muchos logros freudianos fue el haber entendido el sueño como un sistema de expresión lingüística, con sus propias leyes (condensación y desplazamiento/metáfora y metonimia). Justamente fueron primero el lingüista Roman Jakobson y posteriormente J. Lacan los que vieron el potencial lingüístico con el que se encuentra estructurado el inconsciente. “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Hasta las ideas más abstractas –pensaba Freud– se pueden expresar lingüísticamente por imágenes (representación visual). Especialmente las articulaciones lógicas entre los pensamientos del sueño son remplazadas (desplazamiento/metonimia) con mayor o menor éxito por modos de expresión visuales, sensoriales e incluso auditivos). Freud retoma el término *representación (Vorstellung)* de la filosofía alemana tradicional: representarse subjetiva o mentalmente un objeto. Sin embargo, distingue en sus trabajos sobre la *afasia*, 1891, entre “representación de cosa” (*Sachvorstellung*) y “representación de palabra” (*Wortvorstellung*). La *representación de cosa* no es un análogo mental del conjunto de la cosa. Esta se halla presente en diferentes complejos asociativos del sistema INC, cuya principal característica es ser una entidad mental-visual (*imagen mnémica o imagen visual*); la *representación de palabra*, o *imagen verbal*, está relacionada con la verbalización y toma de conciencia (procesos acústicos y fonemáticos en los sistemas PRE-COSC y CSC). Solo entonces en el sistema CSC se unen la imagen mnémica o visual y la imagen verbal. Este interesante tema sobre la representación verbal se encuentra descrito en detalle en la parte III del Cap. VI de *La interpretación de los sueños*, 1900 (*Die Traumdeutung*).

62. *Las raíces de la conciencia*, 94.

63. *Las raíces...*, 94.

64. *Las raíces...*, 538

gen a la esfera pulsional, lo que le apasionó era estudiar el despegue de la imaginación cuando ella se separa de todo aquello que la determina, justo “[...cuando la imagen emerge de la conciencia como un esplendor repentino del psiquismo, ... la vida de la imagen está toda en su fulguración, en el hecho de que la imagen sea una superación de todos los datos de la sensibilidad]”⁶⁵.

Bachelard era comentarista de obras de arte, de poetas, quería comprender los límites y las posibilidades del universo humano. Creía posible ampliar las posibilidades del sueño, comprendiendo (*ensoñando*) la dinámica psíquica de la imaginación en los instantes felices de la novedad. Bachelard otorga a la imagen toda su confianza y la persigue en sus dilataciones creativas, y la capta como “comienzo absoluto”, como copia de nada, en su nacimiento. Por principio decía, la fenomenología liquida un pasado y se enfrenta con la novedad. Pensaba que el pintor contemporáneo ya no veía en las imágenes un simple sustituto de una realidad sensible⁶⁶. De ahí la desconfianza de Bachelard: “Poco a poco he llegado a dudar no solamente de la causalidad psicoanalítica de la imagen, sino, además, de toda causalidad de la imagen poética. Cuando la poesía se atiene a su autonomía, bien puede uno decir que ella es a-causal” (P. Phoenix).

La fenomenología de la imagen poética

Guiémonos entonces por su inquietud poetológica a partir de 1957, en *La poétique de l'espace*, y veamos que su preocupación desborda ampliamente las imágenes de la percepción, tanto en su referencia kantiana como en el campo de las psicologías cognitivas, o incluso sobre el campo de la

fenomenología de la percepción. Veamos cómo se inquietó mejor por el estudio de las *imágenes imaginadas* de aquella zona que denominó con el término de “imaginario”.

A diferencia de la reflexión filosófica, que trabaja sobre el eje históricamente elaborado del pensamiento científico, cuyas nuevas ideas decía Bachelard se integran a un cuerpo de ideas experimentadas y rectificadas, “... la filosofía de la poesía debe reconocer que el acto poético no tiene pasado próximo, remontándose al cual se podría seguir su preparación y su advenimiento”. No son los arquetipos dormidos los que despiertan causalmente su advenimiento desde un inconsciente dormido. La relación entre imagen poética y arquetipo no es de tipo causal, ni se explica libidinalmente. Al contrario, “en su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un dinamismo propio. Procede de una ontología directa”⁶⁷.

En la introducción a *La poética del espacio* (1957), Bachelard nos expresa su confesión de cómo un filósofo de la ciencia “que ha seguido tan claramente como ha podido el eje del racionalismo activo de la ciencia contemporánea, debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica, si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética... Hay que estar en el presente, en el presente de la imagen, en el minuto de la imagen,... en el éxtasis mismo de la novedad de la imagen. La imagen poética es un estar súbito del psiquismo”⁶⁸. Estar en el éxtasis de la novedad es entender que la imagen poética no es eco de arquetipos arcaicos dormidos, no es un antecedente, ni un consecuente, escapa a la causalidad. Solo “el poeta habla en el umbral del ser”, los psicoanalistas no explican el carácter súbito de la imagen, “la llamada del

65. PE, 15.

66. “Así, el pintor contemporáneo no considera ya la imagen como un simple sustituto de una realidad sensible. Proust decía ya de las rosas pintadas por Elstir, que eran una variedad nueva con la que el pintor, como ingenioso horticultor, había enriquecido la familia de las rosas”. Bachelard, PE, 16.

67. PE, 2.

68. PE, 1.

ser en la imaginación”. Filosóficamente, el problema de la imagen poética es abordado desde una fenomenología de la imaginación que, contrario a los métodos de las ciencias, daría cuenta del fenómeno de la imagen poética “cuando la imagen surge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre captado en su actualidad”.

El método de acceso pertinente para el estudio de la imagen era para Bachelard el método fenomenológico: “Sólo la fenomenología —es decir, la consideración del surgir de la imagen en una conciencia individual— puede ayudarnos a restituir la subjetividad de las imágenes y a medir la amplitud. La fuerza, el sentido de la transubjetividad de la imagen”⁶⁹. La fenomenología de la imagen poética daría cuenta de la *acción transmutadora* de la imaginación, a partir del estudio de la unidad del psiquismo humano y la transubjetividad de la imagen. Bachelard pensaba que al intelectualizarse la imagen (pretensión clara de la crítica literaria y del psicoanálisis y quizás del mismo Bachelard epistemólogo), le estaríamos dando el mismo tratamiento que a un “objeto” de conocimiento, le estaríamos otorgando un contexto en el cual “interpretando la imagen, la traducimos en otra lengua que el logos poético: «traduttore, traidore»”. El psicoanalista, por ejemplo, se ocupará en desenredar la madeja de sus interpretaciones, “[...por una fatalidad del método, el psicoanalista intelectualiza la imagen]”.

Bachelard se movía, entonces, dentro del mismo campo de experiencias *simples* del fenomenólogo. Lo simple sería aquello que no tiene consecuencias, zona propia de una conciencia ingenua; la simplicidad de la imagen —decía— es lenguaje joven, de ahí que “[... el poeta, en la novedad de sus imágenes, es siempre origen del

lenguaje]”, es decir, nacimiento puro. Incluso, “se pide al lector de poemas que no tome una imagen como un objeto, menos aún, como un sustituto de objeto [contra la noción icónica de la imagen en Sartre], sino que capte su realidad específica. Por ello hay que juntar sistemáticamente [como en el ensueño dirigido] el acto [intencional] de la conciencia donadora, con el producto más fugaz de la conciencia: la imagen poética”⁷⁰.

Puesto que no todo en el hombre es *logos*, la novedad esencial de la imagen poética nos plantea el problema de la creatividad del ser que habla, del ser que dibuja, del ser que lee. “Por esta creatividad la conciencia imaginante resulta ser, muy simplemente, pero muy puramente, un origen”. Así, origen, novedad y emergencia se transmutan en la filosofía de la imaginación de Bachelard, de ahí su invitación para que vivamos los poemas en su emergencia, en la renovación incesante de la novedad: “[...la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia]”. Vivir los poemas, por ejemplo, es una experiencia vital y saludable, “el bien decir es un elemento del bien vivir”. Desde esta perspectiva, el lector participa de ese júbilo de creación que Bergson daba como signo de la creación misma. “[... todo lector que relee una obra que ama, sabe que las páginas amadas le conciernen]”. Para ello es necesario “[...un impulso sincero]”, un impulso de admiración para recibir el provecho fenomenológico de una imagen poética. Admiración que, según Bachelard, rebasa la pasividad de las actitudes contemplativas⁷¹. Podemos apropiarnos de las imágenes de los poetas por medio de la lectura, podemos hacerlas nuestras verdaderamente; en nuestra lengua una imagen se convierte en un ser nuevo. “La imagen poética nos sitúa en el origen

69. PE, 3.

70. PE, 45.

71. Bachelard pensaba que el drama del crítico literario consistía en juzgar la obra que —a menudo— no podría crear, que tal vez no querría crear. El crítico literario debía de sufrir no de un complejo, sino de un “simplejo de superioridad”.

del ser parlante”. Bachelard, citando a J. H. Van den Berg, fenomenólogo holandés, tenía la convicción de que “[los poetas y los pintores son fenomenólogos natos]”.

Pero podemos preguntarnos: ¿En qué zona nos situamos para captar la existencia misma de la imagen poética de artistas y poetas? ¿En qué clase de dominio nos instala “la imaginación creadora” y desrealizante bachelardiana? La respuesta la obtenemos en la introducción a *La poetique de l'espace*.

Allí, en medio de los constantes ataques a la crítica literaria de corte psicoanalítico, nos revela que no es necesario haber vivido los sufrimientos del poeta para recibir la dicha hablada que nos ofrece. Con esto, el fenomenólogo no deja de reconocer la realidad psicológica del mecanismo psíquico de la “sublimación”, tan apreciado por los psicoanalistas ortodoxos⁷² y por el mismo Jung. “Pero se trata de pasar fenomenológicamente a imágenes no vividas, a imágenes que la vida no prepara y que el poeta crea. Se trata de vivir lo no vivido y de abrirse a una apertura del lenguaje”. Se trata, en último término, de instalarnos en el dominio de la “sublimación pura”, “sublimación que no sublima nada, que está libre del lastre de las pasiones, del impulso de los deseos”⁷³. La altura a partir de la cual se aborda la sublimación pura no se halla, sin duda, al mismo nivel para todas las almas; queriendo Bachelard con ello insistir en que el fenomenólogo con la sublimación pura supera al psicoanalista y a su respectiva noción de sublimación técnica. Esta superación responde a una necesidad de método.

72. Freud no elaboró una teoría coherente de la sublimación, dejándola esbozada en diferentes textos. En términos generales, la sublimación es la desviación de la pulsión hacia un nuevo fin, hacia objetos socialmente valorados. Freud definió dos actividades prioritarias de la sublimación, a saber, la actividad artística y la intelectual. El arte, la ciencia, la literatura, el trabajo, el ocio, son actividades de sublimación en tanto que procesos que no apuntan a un fin sexual. Técnicamente es un concepto operativo y dinámico, que indica la desexualización de la libido. Transformación del fin y del objeto de la pulsión sexual, sin por ello perder intensidad.

73. PE, 12.

La simplicidad de la imagen no necesita de ningún “saber”, sino que —recordemos— es propiedad de una conciencia ingenua maravillada. El poeta–lector instalado en la novedad de sus imágenes es origen del lenguaje (*arché*), instauro un cosmos de bien–estar. Pero para ello es necesario entrar en la actividad de la “sublimación pura”, por medio de una fenomenología de la imagen poética que pueda dar cuenta de la acción mutante de la imaginación. Así mismo, “[...la fenomenología de la imagen muestra que la imagen está antes que el pensamiento, que la poesía no es fenomenología del espíritu, sino fenomenología del alma. Para ello, la tarea es acumular documentos sobre la conciencia soñadora]”⁷⁴. En términos generales, pensamos que todo lo que es específicamente humano es *logos*. Se nos dificulta “[...meditar en una región que existiría antes que la lengua]”, como, por ejemplo, es el caso de la ontología de la imagen poética, que permite al filósofo–soñador admirar las cosas antes de ser conocidas.

En efecto, el estudio del *ensueño poético* permitió a Bachelard articular la teoría de la imaginación con la teoría de la imagen que la sostiene. Esta estructuración la logrará plenamente solo tres años después, con la aparición de *La poetique de la rêverie*, de 1960.

El ensueño poético

El estudio de la ensoñación, o “sueño meditativo”, nos muestra dos polos de desarrollo espiritual, *el alma (die Seele)* y *el espíritu (der Geist)*. El ensueño poético al que se refiere Bachelard no es somnolencia, carencia, pérdida de ser; al contrario, “en el ensueño poético el alma vela, sin tensión, descansada, activa”. El ensueño poético es goce de sí mismo y preparación para el goce poético de otras almas. En una obra de arte o en un

74. PE, 4.

poema perfectamente estructurado, completo y preciso, el papel del “espíritu” (*animus*/arquetipo masculino) es prefigurarlo en forma de proyecto. Pero para una imagen poética no hay proyecto alguno, “...no hace falta más que un movimiento del alma [*anima*/arquetipo femenino]. En una imagen poética el alma dice su presencia”.

Según Bachelard, poeta y fenomenólogo coinciden en cuanto a los problemas del alma: “[...el alma inaugura, es aquí potencia primera. Es dignidad humana]”. Y citando Bachelard al poema “Miroir”, de Pierre-Jean Jouve, afirma con él que “la poesía es un alma inaugurando una forma”. El alma viene a inaugurar la forma, a complacerse en ella, a habitarla, a demorarse en ella (“demeurer”). La intencionalidad de la imaginación poética propuesta por Bachelard, hace que el alma del poeta conecte con la “apertura consciente” del soñador, hace que revivamos el impulso creador del poeta. “La fenomenología de la imagen nos pide que activemos la participación en la imaginación creadora”.

No es aventurado pensar que Bachelard, al igual que el poeta Ch. Nodier, uno de sus preferidos, pretendía colocarse oníricamente entre las palabras y las cosas, en una zona intermedia de la conciencia donde el lenguaje enmascara una feminidad perdida en medio de sonidos masculinos. Volcado contra la instrumentalización del lenguaje y del pensamiento, decía que: “[amar las cosas por su uso implica masculinidad, pero amarlas íntimamente, por sí mismas, con las lentitudes de lo femenino, nos lleva al laberinto de la naturaleza íntima de las cosas]”⁷⁵. Decía Bachelard que existe, por tanto, en el hombre un doble amor, amor por las palabras y amor por las cosas; amor de gramático y amor de botánico.

Gracias a este estado especial de conciencia que es el *ensueño poético*, podemos hacer que “el poeta nos lleve a soñar mucho más allá de esos conflictos psicológicos que dividen a los seres que no saben soñar”. Al final de sus días nos exhortaba a escapar de los psicólogos para que pudiésemos entrar en los dominios (umbrales) donde no se registra, ni se cuantifica; en un dominio “[... donde nosotros mismos no nos dividimos en observador y observado. Entonces el soñador está fundido con su ensueño]”. De ser así, Bachelard nos propone que este nuevo *cogito* no cartesiano del ensueño poético, o ensueño meditativo, capaz de fusionar el sujeto con el objeto, sujeto que imagina e imagen imaginada, el soñador y su criatura, sea el método de preparación adecuado para colocar la realidad y la ficción en el mismo plano ontológico (surrealidad), “[... sueño el mundo, por lo tanto, el mundo existe como yo lo sueño]”⁷⁶, “[...una flor, o un objeto familiar al ser ensoñado, al ser pensados de otra manera, los acercamos a nosotros y los elevamos al rango de compañeros del hombre]”⁷⁷.

La ensoñación, desde esta óptica filosófica, cumple entonces con la función psíquica de lo irreal: liberar al psiquismo con su fuerza creadora. Bachelard tuvo la convicción de que la ensoñación poética lograría mantener la cooperación entre la función de lo real y la función de lo irreal. La filosofía de la imaginación creadora buscará encontrar la filiación entre lo real y lo imaginario. Encontrará que son dos ámbitos opuestos y complementarios, producto de una misma fuerza creadora. El soñador y el poeta des-realizan la naturaleza (metamorfosis), trascienden lo real en el arte y en la ensoñación; el *cogito* del soñador no conoce el No, todo lo permite; no duda.

75. PR, 54. Varias apreciaciones tenía Bachelard sobre la naturaleza de lo femenino, una de ellas es apropiada de Simone de Beauvoir, en *Le Deuxième Sexe*: “La mujer es el ideal de la naturaleza humana y el ideal que el hombre se plantea ante sí mismo como el otro esencial, y lo feminiza porque la mujer es la figura sensible de la alteridad”.

76. PR, 238.

77. PR, 232.

Distante ya del filósofo de las ciencias, Bachelard en sus últimos años se comportó como un filósofo-soñador. Un filósofo soñador de palabras, para quien leer poesía significaba soñar con palabras. “La ensoñación, la lenta ensoñación descubre las profundidades en la inmovilidad de una palabra... Mediante la ensoñación creemos descubrir en una palabra el acto (fuerza motriz) que la nombra, [*les mots revent qu'on les nomme*], las palabras sueñan que se las nombra”⁷⁸.

Frente a la fugacidad de la vida y frente a la aceleración de nuestra cultura, la ensoñación, la lenta ensoñación nos permite desacelerar; la lenta ensoñación hace que el hombre descubra las profundidades de la inmovilidad, de la lentitud. Luego son justamente los poetas (y artistas) los que nos hacen entrar en el dinamismo ambiguo de las palabras soñadas, allí justamente “[...donde alcanzamos la lentitud de las profundidades oníricas para que las palabras sean infieles con las cosas]”, única experiencia para que el soñador de palabras exprese en y por el lenguaje “la fantasmalización de los objetos”. De ahí entonces que haya que “[...dejarle a las palabras tiempo de soñar]”.

Podríamos preguntarnos, desde Nietzsche, si en Bachelard existe una *voluntad de nombrar* o poder de valorar (donación de sentido), en la medida misma en que todo su intento por elaborar una filosofía de la imaginación correspondió a su vez al encuentro con el ámbito de lo onírico, donde el hombre es llevado a *morar* (*demorar*, “*demeurer*”) entre la cosa y su nombre⁷⁹. En este sentido, imaginación y voluntad serían los dos

aspectos, fenomenológico y metafísico, de una misma fuerza hominizadora. Al igual que Nietzsche, Bachelard propuso un método genealógico pero del soñar, un método *regresivo* y de *reconstrucción* de un camino semántico, en donde el objeto se ha unido a su nombre de manera arbitraria para adquirir poéticamente un “valor de verdad”, es decir, un sentido. Por tanto, Bachelard tenía la firme convicción de que es en el ámbito de *lo imaginario* en donde se produce la verdadera transmutación de todos los valores, rasgo indiscutible del hombre; de aquel animal especial que puede ensoñar palabras para devolverle a estas la vitalidad que perdieron en la lengua. El mismo que sabe aproximar las cosas poéticamente; aquel que sueña la cercanía de las cosas para transmutarlas y elevarlas luego al rango de “compañeras de lo humano”.

Quedan entonces planteados los elementos conceptuales para el estudio de una ontología del bien-estar humano, que reconoce en clave bachelardiana que “[... no hay bienestar sin ensoñación, ni ensoñación sin bienestar. Por la ensoñación descubrimos que el ser es un bien]”.

78. PR, 79.

79. “Se inicia entonces el sueño sin proyectos, sin pasado, toda la presencia de la comunión de las almas en el silencio y en la paz de lo femenino” (PR, 73). El romanticismo bachelardiano de la comunicación o comunión de las almas (también a lo largo de toda la poesía mística), a través del lenguaje poético, fue una pretensión de Bachelard para conectar el alma de *soñador-lector* con la de un *poeta-creador*, mediante la puesta en marcha de la ensoñación poética.

Bibliografía

- Bachelard, G. (1928). *Essai sur Connaissance Approché*. Paris, J. Vrin (ECA).
- _____ (1928). *Étude sur l'Évolution d'un Problème de Physique: la propagation thermique dans les solides*. Paris, J. Vrin.
- _____ (1938). *La Psychanalyse de Feu*. Paris, Gallimard (PF).
- _____ (1938). *La Formation de l'Esprit Scientifique*. Paris, J. Vrin (FES).
- _____ (1940). *La Philosophie du Non*. Paris, PUF (PN).
- _____ (1943). *L'Air et les Songes*. Paris, Corti (AS).
- _____ (1948). *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. Paris, Corti (TRV).
- _____ (1957). *La Poétique de L'Espace*. Paris, PUF (PE).
- _____ (1969). *La Poétique de la Rêverie*. Paris, PUF (PR).
- Conferencia en ORTF (1956). Therrien, «La Revolution de G. Bachelard». En *Critique Littéraire*, 266.
- Baudrillard, J. (1993). *Cultura y simulacro*. Barcelona, Cairós.
- Gouhier, Marie-Louise (1974). "L'Accommodement et la Rupture". En VV. AA., *Bachelard*, Colloque International de Cerisy-La-Salle, UGE.
- Hartmann, N. (1972). *Introducción a la Ontología Crítica*. It, Napoli.
- Jung, C. G. (1963 a). *L'Énergétique Psychique*. Buchet-Chastel (EP).
- _____ (1963 b). *L'Âme et la Vie*. Payot (AV).
- _____ (1966). *L'Homme à la Découverte de son Âme*. Payot (ADA).
- _____ (1967). *Les Métamorphoses de l'âme et ses Symboles*. Buchet-Chastel (MAS).
- _____ (1970 a). *Psychologie et Alchimie*. Buchet-Chastel (PA).
- _____ (1970 b). *Les Racines de la Consciente*. Buchet-Chastel (R).
- Lescure, J. (1983). *Un Été avec Gaston Bachelard. Introduction à la poétique du Phenix*. Paris, PUF.
- Parinaud, André (1996). *Gaston Bachelard*. Editorial Flamarion.
- Rozengberg, S. (1986). "L'image chez Bachelard: un archétype «poétise»". En *Cahier Internationaux de Symbolisme*, N. 53-54-55.
- Koyré, A. (1940). *Études Galiléennes*. Paris, Herman.
- Kuhn, T. S. (1983). *La Tensión Esencial*. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia. México, FCE.

Copyright of Educación y Educadores is the property of Universidad de la Sabana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.