

Sobre los objetos únicos y la modificación del espacio habitado

On Unique Things and the Modification of the Dwelling Space

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Universidad de Buenos Aires

Argentina

amosswald@filo.uba.ar

ORCID ID: 0000-0001-6333-0726

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú

2026 - pp. 151-166

Resumen

En este trabajo examino la propiedad que poseen ciertas cosas para modificar nuestra experiencia del espacio habitado. Estos objetos —que propongo llamar “únicos”— pueden cambiar el modo en que experimentamos el espacio porque llevan consigo la familiaridad del hogar allí donde se encuentren. Con esto en mente, me propongo, en primer lugar, presentar sucintamente la estructura del espacio habitado conforme a la distinción husserliana entre el mundo hogareño y el mundo extraño. En segundo lugar, ofreceré una descripción fenomenológica de los objetos únicos resaltando su carácter simbólico. En este contexto, analizaré la relación entre unicidad y simbolismo a partir de la noción de “objeto transicional” propuesta por D.W. Winnicott.

Palabras claves

Habitar, hogar, extraño, espacio transicional, cosas

Abstract

In this paper I examine the properties that certain things have to modify our experience of the space where we dwell. These things—that I propose to characterize as “unique”—can change the way we dwell in space because they carry with them the familiarity of home wherever they are. Firstly, I outline the structure of the dwelling space in accordance with Husserl’s distinction between the homeworld and the alienworld. Secondly, I offer a phenomenological description of unique things highlighting their symbolic nature. Within this context, I will analyze the relationship between symbolism and uniqueness based on the notion of “transitional object” proposed by D.W. Winnicott.

Keywords

Dwelling, home, strangeness, transitional space, things

La tradición fenomenológica ha ofrecido profundos análisis sobre el modo en que las cosas se nos revelan. También ha aportado en un intenso debate sobre la manera en que ellas se nos presentan originariamente. Pero, más allá de la discusión de si se dan como objetos de percepción —como cree Husserl—, como útiles en un contexto pragmático —como sostiene Heidegger en *Ser y Tiempo*—, o como objetos de disfrute y consumo —como afirma Levinas en *Totalidad e infinito*—, estos análisis clásicos parecen mostrar que el modo en que las cosas se nos presentan depende, en última instancia, de la manera en que estamos esencialmente dispuestos a recibirlas. En otras palabras, el interés de estos estudios clásicos se caracteriza por tomar a las cosas como el punto de partida de una indagación sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. Por esta razón, quizás, el poder que las cosas poseen para condicionar nuestra experiencia ha sido, con frecuencia, soslayado. Sin duda, corresponde a Martin Heidegger el haber puesto a la cosa en el centro de la atención filosófica. Sin embargo, no nos detendremos aquí directamente en la obra tardía del filósofo, sino en la influencia que esta ha ejercido en los estudios fenomenológicos sobre el habitar emprendidos a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. En este sentido, son particularmente relevantes para nuestro tema las contribuciones realizadas por el arquitecto noruego Christian Norberg-Schulz, quien ha resaltado la conexión que existe entre ciertas cosas y la experiencia de “sentirse en casa”. En años recientes, el estudio fenomenológico de las cosas ha sido el tema del volumen colectivo *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen* (2014), editado por Iris Därmann y de donde he tomado la expresión “el poder de las cosas”. En lo que sigue, intentaré profundizar estos análisis a través del estudio de las propiedades que poseen ciertas cosas para modificar nuestra experiencia del espacio habitado. Tales cosas —que

propongo llamar "únicas"— pueden cambiar el modo en que experimentamos el espacio porque llevan consigo la familiaridad del hogar allí donde se encuentren.

Con estos objetivos en mente, comenzaré delineando de manera sucinta la estructura que posee el espacio habitado conforme a la distinción husserliana entre el mundo hogareño y el mundo extraño. A continuación, ofreceré una caracterización de estos objetos a partir de la categoría fenomenológica de "unicidad". Existen formas prototípicas de "cosas únicas"—tales como amuletos, fotografías o símbolos religiosos. Con todo, veremos a continuación, cualquier objeto puede, en principio, volverse único a condición de que adquiera un valor simbólico. Esto es, la capacidad de modificar la experiencia del espacio habitado está conectada estrechamente con su condición de símbolo. Para devenir simbólicas, a su vez, las cosas deben resistir el paso del tiempo, pero también deben conservar las marcas que deja su paso en la materialidad. En este contexto, finalmente, analizaré la conexión entre simbolismo y unicidad a partir de la noción de "objeto transicional", desarrollada por el psicoanalista británico D.W. Winnicott. Estos estudios pondrán énfasis en el "espacio transicional" que existe entre el hogar y lo extraño, así como en los fenómenos que se producen en él. De especial interés resulta, en este sentido, el papel que el juego y la imaginación poseen como medios para lidiar con lo extraño.

§ 1. El mundo hogareño y el mundo extraño

La aproximación de Husserl al tópico del habitar se desarrolla en el contexto de su investigación sobre el mundo de la vida. Para describir la estructura del espacio habitado, el análisis husserliano se centra principalmente en dos dimensiones del mundo de la vida: el mundo como suelo y el mundo como horizonte. Estos dos sentidos, veremos, están íntimamente conectados entre sí.

En términos temporales, el mundo como suelo está fundado en la sedimentación de la experiencia pasada de una comunidad humana y aporta, con ello, un horizonte de cognoscibilidad que otorga familiaridad al mundo. Dado que el pasado considerado aquí corresponde a un nivel intersubjetivo, la transferencia de sentido entre las generaciones constituye una "herencia de sentido" para esa "intersubjetividad generativa" (Hua XV: 609). La sedimentación del pasado colectivo conforma, así, la historia de la comunidad y provee un horizonte de sentido para sus miembros. Esto es, el sentido es algo siempre pre-dado desde una perspectiva generativa (Walton 2019: 19). El mundo, en contrapartida, gana "tipicidad" como consecuencia del proceso de sedimentación intersubjetivo y, con ello, deviene familiar y se convierte en la norma para los miembros de la comunidad. Este mundo próximo, definido por su familiaridad, tipicidad y normalidad, es denominado por Husserl "mundo hogareño" (*Heimwelt*).

El mundo hogareño admite, a su vez, una gradualidad que va de la máxima familiaridad al desconocimiento total. Husserl describe esta gradualidad inherente al mundo como una serie de círculos concéntricos ubicados uno-dentro-del-otro (*Hua XV: 429*). El punto de partida del análisis es el "mundo próximo más inmediato", donde el cuerpo propio es centro de referencia absoluto (*Hua XV: 428*). En consecuencia, los sujetos y objetos que integran este "entorno privado" pueden ser alcanzados en estricta correlación con los movimientos del cuerpo propio (*Hua XV: 219*). De aquí se sigue que los primeros otros son las personas más próximas (*Nächsten*), las que, en el caso normal, coinciden con los miembros de la familia nuclear: madres, padres y hermanos (*Hua XV: 219*). En este sentido, la casa como el ámbito donde habita la familia se convierte en el centro del mundo de esa comunidad familiar. A partir de allí, los círculos externos del mundo hogareño se extienden hasta los límites conocidos y familiares del mundo familiar. Más allá de los límites del mundo hogareño, por su parte, un mundo desconocido es intencionado como un horizonte vacío. Husserl escribe: "el contraste entre lo hogareño o familiar y lo extraño pertenece a la estructura permanente de cada mundo y en permanente relatividad" (*Hua XV: 431*).

Con todo, y si bien el hogar y lo extraño son dimensiones necesarias del espacio habitado, el mundo hogareño mantiene su centralidad en la medida en que opera como medida general para determinar el horizonte vacío. Consecuentemente, la ampliación del mundo hogareño sobre lo extraño puede seguir dos caminos posibles. Por un lado, si el mundo desconocido es determinado conforme al estilo general del mundo hogareño, lo lejano se convierte, simplemente, en una región exterior del mundo próximo. Por otro lado, si en este proceso de determinación de los horizontes ocurre un encuentro con los otros —vale decir, con los miembros de una comunidad extraña atravesados por una historia generativa diferente— el mundo extraño ya no podrá pensarse, simplemente, como una ampliación del propio, sino que deberá ser tomado a partir de sí mismo. Más importante aún, sostiene Husserl, el encuentro con los otros extraños vuelve al propio mundo hogareño tema de reflexión, pues, hasta entonces, solo estaba pre-dado como suelo y, por tanto, no podía ofrecerse como tema. De aquí que pueda afirmarse que el mundo hogareño y el extraño se co-constituyen en tanto representaciones del mundo (Walton 2019: 33)¹.

¹ En este punto existe una polémica abierta en la interpretación del texto husserliano. Así, mientras autores como Anthony Steinbock y Toru Tani sostienen que el mundo hogareño y el mundo extraño son dimensiones del mundo mutuamente implicadas y determinadas recíprocamente, la propuesta de lectura de Walton restringe esta codependencia al ámbito de la representación del mundo pero no a las dimensiones mismas del mundo. Así, los miembros de una comunidad aislada que nunca haya entrado en contacto con extraños determinarán el horizonte vacío como una mera ampliación del propio mundo y ello no repercutirá en la determinación del mundo hogareño a partir del extraño. Esto es, el mundo hogareño no requiere del extraño para constituirse *per se*, sino solo en cuanto representación (Ver Steinbock 1995: 180–185; Tani 1992: 199–216).

Como podemos apreciar en este breve resumen, la estructura del mundo circundante implica para Husserl una distinción esencial entre la esfera próxima del mundo familiar y conocido (que constituye la normalidad) y un mundo extraño y desconocido (que es identificado con la anormalidad). Ambas dimensiones del mundo de la vida, sin embargo, están asentadas sobre el suelo común de una espacialidad definida por la orientación aportada por el cuerpo propio y por la sedimentación de la tradición. En otras palabras, el espacio habitado, en tanto espacialidad temporalizada por la tradición y orientada por el cuerpo propio, debe distinguirse del espacio objetivo de la física o la matemática. Como Husserl muestra en el parágrafo 9 de la *Crisis*, el espacio objetivo resulta de la aplicación de la matemática pura a la naturaleza dada intuitivamente. Como consecuencia, el espacio deviene abstracto, homogéneo y mensurable. Se dice que un espacio es homogéneo cuando cualquiera de sus puntos puede ser intercambiado por cualquier otro. Tal intercambiabilidad entre los "lugares" depende, en última instancia, del hecho de que el espacio objetivo no está orientado, en la medida en que no existe un punto privilegiado a partir del cual establecer una orientación. Y dado que es homogéneo, las propiedades observadas en una parcela limitada del espacio pueden ser extendidas infinitamente a todo lugar posible.

Por el contrario, la orientación y la densidad temporal definen un tipo de espacialidad que Husserl denomina "territorio". Y puesto que cada territorio es temporalizado y habitado por corporalidades diferentes, el territorio no admite la intercambiabilidad entre lugares ni la homogeneización que caracteriza al espacio objetivo. Husserl observa, entonces, que un territorio no es meramente "una porción fija de tierra", e ilustra este punto con la situación de los pueblos nómadas. En este caso, el desplazamiento en el espacio no supone cambiar el lugar de residencia de la comunidad, en la medida en que ella permanezca integrada por sus tradiciones (*Hua* XXXIX: 394–395). Pero es posible considerar al territorio no solo en su dimensión espiritual —como sedimentación de una temporalidad generativa— sino también en su aspecto natural. En este sentido, Anthony Steinbock sostiene que el territorio comprende un clima, una topografía y un bioma, y que todos estos niveles se sedimentan, a su vez, en cada cuerpo propio y son llevados, por tanto, donde quiera que estemos (Steinbock 1995: 164). Así, lo que el caso de los nómades muestra de manera eminente es que el espacio no es la dimensión del espacio donde habitamos originalmente. Sin embargo, ello no significa que el espacio objetivo no posee un sentido concreto dentro del mundo de la vida. Más bien, todo lo contrario: el moldeado del espacio habitado —que implica el planeamiento y la construcción de las edificaciones donde moran las comunidades humanas o el desplazamiento de un lugar a otro dentro del territorio— supone, en nuestros días, lidiar de un modo u otro con la dimensión objetiva del espacio, ya sea bajo la forma de planos o del cálculo de tiempo y distancia de viaje. Este proceso de objetivación tiene su origen con la primera medida sobre la tierra (*Hua* VI: 24–25). Así, lo que media entre el mapa y el territorio es un proceso de abstracción y cuantifica-

ción del espacio. Como consecuencia, el espacio deja de ser el suelo pre-dado de la experiencia comunitaria para presentarse como un objeto en sí mismo². Pero tanto el mundo como suelo —donde se inscriben los análisis sobre el mundo hogareño y el extraño— y el mundo representado de la ciencia conforman dimensiones de diferente nivel del espacio habitado. Lo que Husserl advierte, en este sentido, es que esa relación de fundamentación entre el espacio vivido y el espacio objetivo no debe soslayarse, y es tarea de la fenomenología recordar que el mundo de la vida es fundamento de sentido de toda objetivación de la naturaleza (*Hua* VI: 48 ss.).

Ahora bien, en el proceso de sedimentación que conforma el territorio y las corporalidades que lo habitan reside la clave para explicar la preeminencia que posee el mundo hogareño sobre el extraño en términos de comprensión y valoración, incluso al nivel del comportamiento pasivo. Janet Donohoe aporta un ejemplo muy clarificador en este sentido. Cuando visitamos un país extranjero donde el tránsito se mueve en la dirección opuesta a la que estamos habituados, la disposición pasiva de mirar primero hacia la izquierda y luego a la derecha al cruzar la calle, perfectamente adaptada a nuestro entorno familiar, deviene extraña y riesgosa. Si bien esta disposición puede cambiar con el transcurso del tiempo, el hábito originario no desaparece por completo, sino que permanece debajo de los nuevos, lo que, según la autora, da a nuestra memoria corporal el carácter de un “palimpsesto” (Donohoe 2014: 65–66). De aquí que la permanencia de los hábitos corporales permitiría explicar no solo la pregnancia que posee el mundo hogareño, sino también la extrañeza que experimentamos cuando nos encontramos en un mundo extraño. Vale decir que la experiencia de encontrarnos “fuera de lugar” tiene aquí su fundamento pasivo.

Con todo, si bien el desplazamiento corporal hacia un mundo extraño constituye la forma paradigmática de extrañamiento respecto al mundo hogareño, no es, por supuesto, la única razón que explica el devenir anormal de nuestro mundo. Cambios repentinos en el contexto —como el estallido de una guerra, eventos climáticos violentos o la irrupción de una pandemia— pueden alterar el mundo hogareño hasta el punto de comprometer el ejercicio de las prácticas habituales que conforman su normalidad. En tales casos, es el propio mundo hogareño el que deviene extraño sin que ello implique desplazamiento espacial alguno. Pero aún en el caso normal, el mundo hogareño y su horizonte de cognoscibilidad variable albergan entornos extraños, alejados de la norma de nuestro comportamiento habitual. Así, experiencias cotidianas, pero relativamente poco frecuentes —como rendir un examen o el primer día en un nuevo trabajo— constituyen casos de anormalidad al interior del mundo hogareño. Sea como fuera, si el hogar y lo extraño son nociones relativas y variables, y lo extraño constituye una dimensión esencial del espacio habitado, podemos preguntar: ¿qué

² Sobre la relación entre las nociones de suelo y objeto, ver Husserl 1940: 313–314 [2006, 24–30].

hacemos para lidiar con lo extraño que conforma nuestro mundo? Y más relevante aún para nuestro tema: ¿qué papel desempeñan las cosas en el intento por habitar lo extraño?

§ 2. Sobre las cosas que son "únicas"

Ante todo, habría que señalar que no existe algo así como una clase de objetos definidos por su capacidad para modificar el modo en que habitamos el espacio. En igual sentido en que no hay una propiedad específica que defina qué objetos pueden entregarse como regalos y cuáles no, las cosas de las que hablamos aquí dependen de que alguien las considere valiosas y decida conservarlas para acompañar su estancia en el mundo. Ello no implica, con todo, que no sea posible reconocer ciertas propiedades intrínsecas que algunas cosas poseen para ser elegidas como portadoras de lo hogareño. Este parece ser el caso de las fotografías.

Es fácil advertir que las fotos poseen una clara función referencial, en tanto operan como substrato perceptual para la presentificación de un mundo ausente —eso que Husserl llama "conciencia de imagen". En este sentido, las fotos pueden motivar recuerdos que despiertan un sentimiento de familiaridad. No es sorprendente, entonces, que las fotografías se encuentren entre las cosas que mucha gente elige para recordar el hogar a la distancia. Pero el poder de las fotos no se limita a su función representativa. Paul Moyaert señala que el carácter referencial de las fotos no puede explicar la reacción "pre-reflexiva, casi instintiva" que experimentamos cuando nos enfrentamos a la destrucción material de la imagen de alguien amado (2014: 51). Esto es, aun cuando en términos estrictamente objetivos comprendamos que la fotografía está hecha de materia inanimada y que nada que hagamos sobre ella repercutirá sobre el sujeto retratado, nos comportamos frente al papel como si tuviéramos una relación directa y misteriosa con él. En tales casos, las fotos no funcionan solamente como motivadores del recuerdo o como soporte presentativo de una presentificación, sino que operan como si fueran íconos en el sentido cristiano del término.

Un ícono es una imagen verdadera de Dios y, conforme a la teología cristiana, su carácter verdadero no depende del grado de semejanza que la imagen establece con Dios, sino del "grado de proximidad o intimidad" que la representación establece con aquello que es representado (Moyaert 2014: 53). A su vez, Moyaert subraya que existe otra clase de objetos religiosos que poseen características similares: las reliquias. En este caso, la referencialidad no se basa en absoluto en la semejanza, sino en la relación metonímica o causal que las reliquias establecen con los sujetos asociados a ellas: puede ser un objeto utilizado por un santo o un hueso de su cuerpo. Moyaert concluye que el rasgo común que caracteriza tanto a los íconos como a las reliquias reside en su condición de ser objetos simbólicos.

En términos generales, los símbolos son una clase de signos, y los signos se caracterizan por estar en el lugar de otra cosa. Los símbolos, a su vez, son signos para los que el movimiento centrífugo que caracteriza al signo —el paso del referente a la realidad referida— va acompañado de un movimiento centrípeto, según el cual los símbolos encarnan la realidad que representan (Moyaert 2014: 59). En otras palabras, mientras que en los signos la realidad referida permanece externa al referente, el símbolo lleva consigo algo de esa realidad; de modo que en la sustitución simbólica de algo "x" por algo "y", algo de "x" está presente en "y". Y dada la presencia "material" de lo referido en el símbolo, el objeto simbólico soporta indirectamente acciones dirigidas a la realidad ausente. Este tipo de comportamiento hacia los símbolos se denomina "acción simbólica", y consiste en la expresión directa de amor u odio a través de un objeto que sustituye al destinatario directo de esa acción, físicamente ausente. En este sentido, el símbolo permite salvar la distancia que separa al referente de la realidad referida, y lo hace en virtud de la materialidad del objeto simbólico.

Ahora bien, si con estos elementos volvemos al análisis de las fotografías que tienen un valor simbólico, advertiremos que su estatuto de símbolos no depende de lo que vemos en ellas —de la relación de semejanza— sino del hecho de que el sujeto retratado está materialmente presentado en su retrato: es la luz reflejada por su cuerpo la que registra la fotografía. En este punto, Moyaert hace suya la afirmación de Roland Barthes en *La chambre claire*: "La fotografía es literalmente una emanación del referente" (2014: 63). En este sentido, la fotografía dotada de un valor simbólico es, como todos los íconos, una especie de reliquia.

La dimensión temporal contenida en los objetos simbólicos, que es en última instancia lo que hace posible la conexión material con su referente, puede abordarse también desde una perspectiva psicológica. El psicoanalista D.W. Winnicott propone que la génesis de los objetos simbólicos debe buscarse en los esfuerzos infantiles por abrirse al mundo desde la indiferencia primordial que une a la madre con su hijo. Siguiendo a Freud, Winnicott afirma que la disposición originaria del sujeto infantil hacia el mundo se define por la omnipotencia. Esto es, el sujeto no percibe que el objeto que satisface sus necesidades posea una existencia independiente, sino que el bebé vive la ilusión de que el pecho de su madre es parte de él mismo (Winnicott 1971: 15). Esta ilusión, en consecuencia, tiene que ser fomentada en primer lugar por la madre, pero en un momento dado, si la madre es "suficientemente buena", tiene que desilusionar a su hijo (Winnicott 1971: 16). La desilusión que supone la pérdida del carácter inmanente del objeto primario no solo permite establecer una relación con lo que se encuentra más allá de los límites subjetivos del niño, sino que posibilita la diversificación de los objetos que conforman el mundo infantil. Este proceso, que en última instancia implica la tarea nunca acabada de aceptación de la realidad, comienza con la sustitución del pecho de la madre —primer destino de las pulsiones objetuales— por un objeto único que Winnicott denomina "objeto transicional" (1971: 18).

Hasta ahora, hemos visto que cosas como las fotografías pueden funcionar como objetos simbólicos, pero, de hecho, cualquier objeto material puede convertirse en símbolo siempre que establezca un vínculo causal con su referente. En este sentido, Winnicott señala que en la primera infancia los objetos transicionales más comunes son las mantas o los trozos de tela (1971: 5). Lo relevante, en todo caso, es que ese trozo de materia establece una relación con el sujeto referido y adquiere, como tal, un valor afectivo. Esta es también la razón por la que los objetos simbólicos no pueden ser sustituidos ni intercambiados, ya que es su materialidad la que no admite equivalentes en la medida en que solo ella garantiza la conexión causal con su referente. Por esta razón, sostengo que los objetos transicionales son "únicos".

El concepto de "unicidad" ha sido introducido en la tradición fenomenológica por Edmund Husserl para describir el modo particular en que se manifiesta el mundo en su donación originaria. La experiencia del mundo no es comparable a la experiencia de un objeto singular que aparece entre otros objetos ni a la experiencia de la síntesis de una pluralidad de objetos, porque el mundo no es ni un objeto ni la mera síntesis de la totalidad de todos los objetos. Por el contrario, Husserl piensa que el mundo es el horizonte que proporciona el fondo para la manifestación de todo objeto y, por tanto, es la condición de posibilidad de dicha manifestación³. En la *Crisis*, Husserl escribe: "El mundo (...) no es un existente como los entes, como un objeto, sino que existe en una unicidad [*Einzigkeit*] tal para la que el plural no tiene sentido. Todo plural, y todo singular extraído de él, presupone el mundo como horizonte" (*Hua VI*: 146). Dado que el mundo como horizonte es universal, su unicidad depende del hecho de que no hay nada fuera del mundo con lo que este pueda establecer una relación. Por esta razón, Husserl piensa que las categorías de singularidad y pluralidad no pueden aplicarse al mundo en este sentido.

Emmanuel Levinas también ha desarrollado su propia interpretación de la noción. A diferencia de Husserl, el filósofo lituano utiliza el concepto de "único" (*unique*) para caracterizar el polo opuesto de la relación intencional. En *Totalidad e Infinito* puede leerse:

El yo no es único como la Torre Eiffel o la Gioconda. La unidad del yo no consiste simplemente en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La ipseidad del yo consiste en permanecer fuera de la distinción de lo individual y de lo general (Levinas 2002: 137).

Es decir, la unicidad del yo no debe buscarse en un conjunto de propiedades, sino en la "relación" absoluta e inmanente que todo sujeto mantiene consigo mismo.

A pesar de sus diferencias, ambos filósofos coinciden en definir la "unicidad" como una propiedad que se encuentra más allá de la distinción entre singularidad y

³ Cfr. Walton 2003: 1–24.

multiplicidad, ya que no depende de la relación entre los conceptos (definidos por propiedades generales) y los casos a los que se aplican estas propiedades. Si así fuera, la cosa no sería única en el sentido fenomenológico de la palabra, sino la individuación de un concepto con extensión = 1 (como la Torre Eiffel o la Gioconda). En otras palabras, el uso técnico del concepto difiere del uso cotidiano del adjetivo "único" que significa, precisamente, "ser solo o el único de su especie"⁴.

La noción de unicidad, por su parte, está en estrecha relación con el valor asignado a las cosas. Si consideramos los objetos desde la perspectiva de las propiedades que pueden predicarse de ellos, veremos que el valor de un objeto particular depende de la comparación con otros objetos. Esto significa que la valoración expresa al mismo tiempo dos tipos de relaciones objetivas: la que vincula a un objeto particular con una propiedad general y la que cada objeto establece con todos los demás del mismo tipo. En este sentido, la valoración implica relacionar algo con un "equivalente": cada miembro de la relación representa el valor del otro, y esta comparación permite intercambiar un objeto por otro del mismo valor o por un valor expresado en términos monetarios (un precio) (Dotti 2009: 22). Sin embargo, esto es lo que impide expresamente la definición husserliana de unicidad al sostener que algo único se caracteriza por la imposibilidad de establecer relaciones con otra cosa y, por lo tanto, de hacer imposible el intercambio. En este sentido, la unicidad no se refiere al hecho contingente de que el concepto se predica de una entidad numéricamente única o, en general, de cualquier relación objetiva. Por el contrario, un objeto se convierte en único porque alguien lo elige como símbolo. Es decir, su valor como símbolo reposa en una relación afectiva con la cosa. Al mismo tiempo, varios objetos pueden ser únicos para una persona, ya que basta con que cada uno de ellos sea significativo a su manera⁵.

⁴ Ver, por ejemplo, la entrada de la Real Academia Española: <https://www.rae.es/drae2001/%C3%BAnico>.

⁵ Es interesante observar cómo la noción objetivante de unicidad (que, por otra parte, expresa el uso corriente del término) se utiliza para individualizar objetividades que, en principio, parecen refractarias a convertirse en únicas. Este sería el caso, según Henri Lefebvre, de todos los objetos producidos en serie (entre los cuales los objetos digitales serían un caso extremo en la medida en que carecen de materialidad): "Es evidente, por desgracia, que la repetición ha derrotado por todas partes a la unicidad, que lo artificial y lo artificioso han expulsado del campo toda espontaneidad y naturalidad y, en definitiva, que los productos han vencido a las obras" (2012: 75). Sin embargo, en el mismo sentido en que la firma del autor puede individualizar un objeto material (un libro, por ejemplo), los objetos digitales, como las obras de arte, los tuits o los memes pueden ser individualizados mediante los llamados "token no fungibles" (NFT, por sus siglas en inglés). Estas firmas digitales, que certifican que un activo digital es único (en el sentido de ser el único de su clase), permiten asignar un valor monetario a un activo que, por su naturaleza intrínseca, sería infinitamente repetible de forma gratuita. Pero al convertirlos en el único caso de una clase se les trata como si fueran una mercancía escasa o irreproducible (como las piedras preciosas o las obras de arte materiales). Al crear una escasez artificial, esta clase de unicidad justifica que se asigne a estos bienes un precio de mercado (elevado) y que, por tanto, sea posible el intercambio económico. No hace falta insistir en que este no es el sentido que le damos aquí al término "unicidad".

§ 3. Las cosas "entre" el hogar y lo extraño

Aunque la estructura del espacio habitado parece presentar ciertos puntos fijos —donde la preeminencia en términos de valoración y comprensión del mundo hogareño sobre el extraño constituye el caso más destacado— la espacialidad vivida es dinámica y esto significa que los círculos de familiaridad y extrañeza tienen una extensión relativa y, por tanto, están sujetos a cambios. En este sentido, el desplazamiento corporal que permite una experiencia perceptiva de primera mano juega un papel esencial en la determinación del mundo lejano y desconocido. Sin embargo, es evidente que la mera presencia en "carne y hueso" no es suficiente para transformar un mundo extraño en uno familiar. De hecho, la experiencia perceptiva directa puede reforzar la extrañeza al resaltar el contraste entre el mundo hogareño y el extraño. En este contexto, el poder de las cosas pasa a primer plano.

En la experiencia normal, las cosas que hemos llamado únicas participan de la familiaridad del mundo hogareño al apoyar las prácticas que conforman la vida cotidiana. En este sentido, pueden ser únicas las herramientas con las que trabajamos (como el cuaderno del escritor, los pinceles del pintor o los instrumentos del músico), los objetos que solo contemplamos (como un cuadro o el paisaje mismo) o las cosas que consumimos y nos proporcionan un disfrute efímero (como la comida). Pero más allá de si las cosas en cuestión son instrumentos, objetos de disfrute o de mera contemplación, el rasgo distintivo que parece hacerlas únicas es el paso del tiempo, pues solo con el tiempo la materialidad de las cosas puede adquirir el carácter de símbolo de algo ausente. Por eso también, nada nuevo puede ser único. Y es en las propias huellas que el tiempo deja en la materia en donde la presencia de la temporalidad se vuelve manifiesta. Por esta razón, las cosas únicas se conservan incluso cuando se han deteriorado y ya no pueden utilizarse. Sin embargo, el hecho de que sean inútiles no significa que hayan perdido su sentido, pues lo que queda de ellas es su poder como símbolos. Así, no es extraño que en situaciones de extrema anormalidad, en las que el mundo hogareño corre peligro de desaparecer, la gente se aferre a cosas que parecen completamente inútiles. Un caso paradigmático de este comportamiento, profundamente arraigado en la cultura occidental, es la huida de Eneas de Troya, llevando a su padre, a su hijo y a los penates, las pequeñas estatuas que simbolizaban a las deidades del hogar y del linaje.

Según Christian Norberg-Schulz, el rescate de las cosas expresa un tipo de amor que está íntimamente ligado a su capacidad de hacernos sentir en casa. Norberg-Schulz escribe: "Las cosas confían en nosotros para ser rescatadas", dice Rilke. Pero solo podemos rescatar a las cosas si antes las hemos acogido en nuestro corazón. Cuando eso ocurre, habitamos, en el verdadero sentido de la palabra" (1985: 135). En su interpretación del concepto de habitar, Norberg-Schulz sostiene que habitar implica una apropiación del lugar, a través de la cual podemos interpretar el significado presente

en nuestro mundo circundante (1985: 17). Como consecuencia, los lugares donde habitamos poseen una cierta familiaridad y ofrecen, por tanto, seguridad psicológica (Norberg-Schulz 1983: 224). De manera que, según esto, solo habitamos en "el verdadero sentido de la palabra" cuando nos encontramos en nuestro mundo hogareño o, expresado más generalmente, cuando "nos sentimos en casa". Al llevar consigo los penates, Eneas no salva su mundo de la devastación; sin embargo, algo de él es rescatado en ese acto. Pero no solo eso, pues si los penates llevan la familiaridad del hogar consigo, tienen también el poder de mitigar el temor ante lo desconocido.

Ahora bien, si analizamos este fenómeno en términos espaciales, veremos que las cosas que Eneas ha elegido para acompañarlo en su viaje no se encuentran ni en el mundo hogareño (que ha quedado atrás) ni entre los elementos que componen el mundo extraño. Las cosas únicas, por el contrario, se sitúan en un espacio ambiguo que no es ni completamente familiar ni completamente extraño, al que Winnicott llama "espacio transicional". Desde una perspectiva genética, el valor que adquieren las cosas únicas en la vida adulta se funda en el papel que desempeñan en la primera constitución del mundo, pues estos objetos permiten la ampliación progresiva del círculo de familiaridad, hasta que el "ámbito privado" de la vida doméstica se integra con el mundo intersubjetivo de la vida cultural adulta. El valor del objeto simbólico reside, en este caso, en que hace presente a la madre (o al padre) y, por tanto, transmite al niño la confianza que le aportaría la presencia efectiva de sus cuidadores (Winnicott 1971: 63). En este sentido, el primer objeto de nuestra vida es siempre único.

Sin embargo, el poder reconfortante que emana de las cosas no hace por sí mismo que lo extraño devenga familiar, sino que permite experimentar la extrañeza de forma segura y controlada. Winnicott afirma: "Para controlar lo que está fuera hay que hacer cosas, no simplemente pensar o desear, y hacer cosas lleva tiempo. Jugar es hacer" (1971: 55). En este contexto, la posición ambivalente entre la realidad externa y la creatividad interna vuelve al objeto transicional un soporte privilegiado del juego. El acto de jugar, por tanto, posee un papel genético en la constitución del mundo al abrir un espacio intersticial en el que se puede desplegar, aunque sea simbólicamente, algo del control omnipotente sobre el mundo sin exponerse a su extrañeza. Más adelante en la vida del sujeto, el juego infantil es sustituido por otras actividades que también tienen lugar en el espacio transicional, como la producción artística, la vida religiosa, la imaginación o el trabajo científico creativo (Winnicott 1971: 19). La imaginación, por su parte, también desempeña un papel importante en la delimitación y medición del espacio habitado. En este respecto, Hans Rainer Sepp sostiene que el acto de medir implica un doble movimiento: por un lado, la imaginación crea la medida que configura la realidad y, por otro, la realidad presta a la imaginación formas concretas que configuran posibles caminos para la operación de la medida. La creación de la medida y la medición podría remontarse, señala Sepp, a los orígenes del asentamiento humano —desde Mari en Mesopotamia hasta la fundación de Roma— cuando un

hombre grabó un círculo en la tierra utilizando el arado para delimitar el espacio para la fundación de la ciudad (Sepp 2016: 22).

El juego y la imaginación muestran también que los fenómenos transicionales pueden independizarse de las cosas que operan como su soporte material y adquirir un valor en sí mismos. Es decir, el niño puede sentirse en casa en un juego mental o utilizar, como soporte del juego, cosas materiales circunstanciales que se abandonan una vez terminada la actividad. La música o la literatura en la vida adulta también pueden proporcionar un espacio en el que sentirse a gusto allí donde estemos. Sin embargo, esto no contradice la importancia que la materialidad de la cosa tiene en la modificación del espacio habitado. En este sentido, fenómenos como el coleccionismo se asocian a menudo con la búsqueda de recrear experiencias pasadas (y felices) a través de los objetos que les sirvieron de soporte en otro tiempo. La colección como conjunto de objetos únicos funciona, por tanto, como la garantía de la reproducción indefinida de experiencias en las que nos sentimos "en casa". Este tipo de coleccionismo es quizá el caso extremo de un intento de crear un entorno completamente significativo, y se sitúa en las antípodas de los entornos abstractos y desarraigados temporalmente del "estilo internacional", que motivaron la reflexión crítica de Norberg-Schulz sobre la arquitectura contemporánea.

§ 4. Conclusiones

En estas páginas he recurrido a la categoría fenomenológica de unicidad para caracterizar la influencia que algunas cosas ejercen sobre el modo en que experimentamos el espacio donde habitamos. Hemos visto que dicho poder está estrechamente asociado al valor simbólico que atribuimos a las cosas, y que este, a su vez, depende de la conexión causal que la materia de la cosa establece con el sujeto referido. Las cosas que hemos llamado únicas funcionan como soporte material de una espacialidad intersticial entre el hogar y lo extraño, donde puede desplegarse la capacidad de la imaginación para configurar el mundo de manera novedosa. En este sentido, el ejemplo de los penates rescatados de Troya parece articular la doble función de los objetos únicos: a saber, aportar un foco de familiaridad en la extrañeza y motivar, con ello, el ejercicio de la imaginación y la creatividad, medios indispensables para configurar el mundo y habitar lo extraño. El propio Virgilio parece sugerir el vínculo entre las estatuillas troyanas y la fundación de Roma en su caracterización del héroe, que así es presentado en *La Eneida*: "Yo soy el piadoso Eneas, cuya fama llega al cielo; que traigo conmigo en mis naves los patrios penates, arrebatados del furor de los enemigos, y voy buscando mi patria, Italia, y el linaje supremo de Júpiter, de quien desciendo" (2008: 23). Sin embargo, también podría pensarse en casos negativos, donde las cosas no nos invitan a sentirnos en casa o nos son indiferentes, sino que nos interpelan y constituyen

un foco de extrañeza en medio del hogar —este tema, íntimamente asociado a lo que Freud denominó “*unheimlich*”, quedará para futuras investigaciones—. Pero, sea como fuere, las cosas únicas pueden ejercer una influencia sobre nosotros porque hemos depositado algo de nosotros en ellas. Por fuera de esa relación intencional y personal, las cosas carecen de propiedades intrínsecas que las distingan como únicas: son objetos intercambiables e indiferentes, meras cosas entre las cosas.

REFERENCIAS

- Donohoe, Janet. 2014. *Remembering Places: A Phenomenological Study of the Relationship between Memory and Place*. Lanham: Lexington Books.
- Dotti, Jorge E. 2009. “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”. En Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, trad. Sebastián Abad, 9–86. Buenos Aires: Hydra.
- Husserl, Edmund. 1940. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. Marvin Farber, 307–325. Cambridge, MA: Harvard University Press = 2006. *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua VI. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel.
- Hua XV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil. 1929–1935, ed. Iso Kern
- Hua XXXIX. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, ed. Rochus Sowa.
- Lefebvre, Henri. 2012. *The Production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith. Cambridge, MA: Blackwell.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moyaert, Paul. 2014. *Ikonen sind Reliquien*. En *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen*, ed. Iris Därmann y Rebekka Ladewig, 51–68. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Norberg-Schulz, Christian. 1983. *Meaning in Western Architecture*. Nueva York: Rizzoli International Publications.
- Norberg-Schulz, Christian. 1985. *The Concept of Dwelling. On the Way to Figurative Architecture*. Nueva York: Rizzoli International Publications.
- Sepp, Hans Rainer. 2016. “Planos para una filosofía oikológica”, trad. Andrés M. Osswald. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 4: 10–33.

- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Tani, Toru. 1992. "Heimat und das Fremde". *Husserl Studies* 9: 199–216.
- Virgilio. 2008. *Eneida*, trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Losada.
- Walton, Roberto. 2003. "On the Manifold Senses of Horizedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch". *Husserl Studies* 19: 1–24.
- Walton, Roberto. 2019. *Horizontalidad e historicidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura Cali.
- Winnicott, Donald Woods. 1971. *Playing and Reality*. Londres/Nueva York: Routledge.