

LA ESTRUCTURA DEL ESPACIO HUMANO

Gustavo Cataldo Sanguinetti

Universidad Metropolitana
de Ciencias de la Educación

RE La pregunta acerca del espacio humano parece implicar una extraña y peculiar dificultad. La naturaleza de dicha dificultad puede formularse de la siguiente forma: el espacio parece acompañar o constituir de tal modo al hombre, que comparece como inseparable —y, en cierto modo, como indiscernible— de toda vivencia y conducta humana. Más todavía, la realidad del espacio dista mucho de manifestarse como una categoría entre otras, al contrario, parece poseer una singular preeminencia y privilegio. Dicha preeminencia se manifiesta desde ya en lo siguiente: la realidad en su conjunto parece difícilmente pensable e imaginable desligada de una determinación espacial. Mientras —como lo señala Aristóteles en la *Física* (208b,30)—, parece del todo pensable un espacio vacío, es impensable, en cambio, algo real sin existir en un determinado espacio.

La tesis de Kant, según la cual el espacio es una forma *a priori* de nuestras representaciones, recoge también, a su modo, esta experiencia del espacio como categoría preeminente. El espacio no es allí un mero objeto entre otros, ni siquiera una representación empírica, sino condición *a priori* de todo representar. Dicho de otra forma, el espacio constituye de tal modo al hombre que ni siquiera es algo de la experiencia —algo que proceda de ella o que sea simplemente discernible como un contenido empírico más—, sino más bien algo que *antecede* y es *condición* de todo representar empírico.

En el fondo —y no obstante las distancias que los separan— la experiencia diseñada tanto en Aristóteles como Kant es la siguiente: el espacio constituye una categoría tal, sin la cual lo existente mismo parece impensable. No obstante lo anterior, la pregunta que intentamos responder se deslinda en su relación al hombre: se trata del *espacio antropológico*. Es tal espacio —el espacio experiencial o vivido— el que, precisamente, entraña dificultades

peculiares. El conjunto de tales dificultades puede resumirse en la expresión *indiscernibilidad*. Mas, esta dificultad —la indiscernibilidad—, lejos de constituir un obstáculo insoslayable, nos señala, en cambio, una vía para la comprensión del espacio humano.

¿Por qué, pues, el espacio humano comparece como una realidad indiscernible? Por lo pronto, como lo hemos ya anunciado, porque acompaña, indisolublemente, toda conducta, representación o vivencia humana. La tesis de Kant —según la cual el espacio es una forma *a priori* ordenadora de nuestras representaciones— encuentra aquí su apoyo más seguro. Sin embargo, si cabe hablar de un *apriorismo* del espacio, es necesario hacerlo en un sentido más radical que el de un simple *esquematismo subjetivo*. No es sólo que el espacio sea una forma *a priori* de un representar, se trata, más fundamentalmente, de una forma *a priori* del propio *estar-en-el-mundo* humano. Con ello no referimos solamente el espacio a un representar o a un ideal, sino a una modalidad de *instalación* del hombre en el mundo. El hombre se instala espacialmente en el mundo.

Pero, ¿qué puede significar “instalarse espacialmente en el mundo”? Sin duda, con tal expresión se alude a una forma de vinculación e inserción del hombre en el mundo. El hombre se inserta en el mundo, se instala en él, no bajo la modalidad abstracta de un espacio *in genere*, sino bajo las formas concretas y múltiples de una *espacialidad vivencial*. La calle, la plaza, el templo, el claustro, la casa, son todos modos concretos que asume la experiencia humana del espacio. Ciertamente ello es posible porque el hombre y el mundo son espaciales. Tal fórmula, no obstante, deja en suspenso la propia “y”, el propio instalarse del hombre *en* el mundo. No es sólo, pues, que el hombre sea un ser espacial: el hombre es sobre todo un ser *espacializante*. El *estar* del hombre en el mundo, es un *estar espacial-espacializante*. Esta fórmula transitiva tiene la virtud de señalar el propio acto de instalación como un *acto espacializante*. Es sobre todo esta dimensión configurativa —creativa— de espacios la que importa determinar desde una perspectiva propiamente antropológica. No interesa aquí inquirir por el espacio cosmológico, o el espacio abstracto de la geometría, ni tan siquiera por el espacio puramente perceptivo, sino por el espacio en cuanto realidad transfigurada por el hombre: el *espacio homonizado*.

¿Qué constituye, pues, un *espacializar* propiamente humano, a diferencia de otros modos de ser en el espacio? Decimos que la taza *está* en la mesa, la planta *está* en la pradera y el hombre *está* en su casa. Todos *están*. No obstante, al parecer el hombre *está* en su casa de un modo muy diverso a como la taza *está* en la mesa, ¿cómo *está*, por consiguiente, el hombre en el mundo? Tal es la cuestión.

Cuando afirmamos, por ejemplo, que la taza está sobre la mesa, tal *estar sobre* supone, en cierto sentido, una relación puramente pasiva y accidental con el espacio. La expresión *estar-sobre* es ya lo suficientemente expresiva: implica una especie de “hueco” que es “ocupado” conforme a una vinculación puramente superficial. La taza se relaciona con la mesa como un cuerpo a otro cuerpo, como un cuerpo que se “pega” a otro sin más vinculación que la mera contigüidad. Pero, ¿qué acontece cuando el hombre *está* en su casa? Dicho *estar* ya no puede interpretarse como un mero *estar-sobre*: yo no estoy en mi casa como la taza está sobre la mesa. La relación de nuestro cuerpo con aquel otro que constituye nuestra casa, es una relación muchísimo más estrecha que la mera relación de contigüidad, que el simple y puro *estar-sobre*. Esto nos obliga a buscar otra expresión para designar el instalarse humano: no podemos decir el hombre *está-sobre* su casa, más bien hemos de decir el hombre *habita* en su casa. El *habitar* es, por consiguiente, la expresión adecuada para designar el modo humano de ser en el espacio.

La expresión *habitar* —término, por otra parte, ya consagrado en la filosofía contemporánea— proviene del latín “habere”, tener, poseer, haber. El *habitar humano*, por consiguiente, está lejos de mentar una mera “ocupación física” del espacio. Por el contrario, la voz *habitar* parece ser una expresión cercana al “estar familiarizado con”, al “estar habituado” o “acostumbrado a”. Ello significa que el hombre no *está* meramente en el espacio, más bien hemos de decir que *pertenece* a él. El hombre se inserta en el espacio bajo la forma de un *pertenecer*.

El *pertenecer* indica un “ser parte de”, un “participar en”. Tomemos un ejemplo: decimos “esta perilla pertenece a la radio”. Dicha modalidad del pertenecer expresa un “ser parte” meramente físico de la perilla a la radio. La perilla es una parte física de un todo también físico. Nuestra pertenencia a una casa, una ciudad o una región, sin embargo, implica la pertenencia a un *todo ambital*. El espacio humano no está constituido por un espacio puramente físico —aun cuando se sustente en él—, sino que comporta, sobre todo, nuestra pertenencia y participación en un *ámbito*. Si pues, el hombre es un ser “espacializante”, lo es sobre todo en el sentido de abrir ámbitos de pertenencia.

No obstante, tal *pertenecer* implica y presupone el acto por el cual el hombre se *apropia* o *hace suyo* el espacio puramente físico. Configurar ámbitos habitables comporta un apropiarse, por el cual, justamente, se permite un *permanecer-en-lo-propio*. Ello es perfectamente congruente con el mismo sentido de la voz “ámbito”. La expresión “ámbito” señala aquello que rodea a algo, el perfil, ruedo o circuiación de algo. Incluso la expresión “contornos”

—en plural— tiene el sentido de los alrededores, las proximidades o cercanías.

Con ello se indica desde ya, que el pertenecer —el “hacer suyo”— tiene por significación fundamental la de *hacer cercano* el espacio. El hombre —tal como lo señala Heidegger— es un ser *des-alejante*. Pero este *hacer cercano* el espacio no expresa una relación directa con un concepto puramente métrico de lejanía y cercanía. Es el propio Heidegger quien pone un ejemplo significativo (*Ser y tiempo*, parág. 23): para el que lleva anteojos, pese a su proximidad métrica, éstos están “más lejos” que el cuadro que está colgado en la pared de enfrente. Propiamente, pues, el cuadro está “más cerca” que los anteojos “a través” de los cuales lo veo. El *desalejar* humano, por consiguiente —como relación fundamental del hombre con el espacio—, no se identifica con el concepto puramente cuantitativo de “distancia”.

Pero, ¿qué significa, más exactamente, este “des-alejar” el espacio?, ¿cuál es el modo humano de “acercar” el espacio? Lo primero que es menester decir es lo siguiente: el hombre acerca el espacio, lo desaleja, convirtiéndolo en un espacio *habitable*, transformando su carácter puramente físico. Las determinaciones exclusivamente materiales, corpóreas, métricas, extensivas, posicionales, direccionales, etc., quedan así transfiguradas por un orden que ya no es meramente funcional, sino un *orden de sentido*. A fin de comenzar por una experiencia concreta, permítasenos un ejemplo: allí está mi casa, allí en el patio, enclavada en el centro, la añosa higuera. La higuera, sin embargo, es la misma que dio sombra a mis padres, la misma que albergó a los padres de mis padres, la misma que trepé en mi infancia. De pronto, pues, la higuera ha dejado de ser un objeto exclusivamente natural. Más todavía, el patio —espacio físico con determinada forma y circunscripción métrica— se ha transfigurado radicalmente: el patio —como dimensión física— es, ahora, un *espacio habitable*. Ello significa que el espacio ya no es un mero “hueco”, un “continente vacío” que es llenado con nuestro cuerpo, sino una plenitud que recibe, a su vez, la plenitud de nuestra presencia.

Este “recibir”, por consiguiente, tiene el carácter de un *acoger*. De allí que el patio —como “lugar físico”— ya no represente meramente la posibilidad de un “ocupar sitio”, sino sobre todo la posibilidad de recibir o *aceptar plenamente*. Este recibir o aceptar plenamente lo denominamos *acoger*. Hablamos con frecuencia de una “habitación acogedora”. ¿Qué intentamos decir con ello? Una habitación es acogedora, para decirlo negativamente, cuando no hay nada en ella que nos rechace o repela, cuando, por así decirlo, nos sentimos “cómodos”, cuando, en fin, nos permite ser y desplegar nos cumplidamente.

Dicho recibir o aceptar plenamente a que hace referencia el *acoger* —como

una determinación del *habitar* en general— no expresa, por consiguiente, una mera aceptación “física”, sino sobre todo una aceptación de la plenitud humana. Puntualicemos la diferencia: decimos “el vaso recibe el agua”. Tal recibir el vaso el agua designa la simple *ocupación material* de un continente a un contenido. Esta relación “continente-contenido” posee un carácter eminentemente negativo y excluyente: al tanto el vaso esté “ocupado” por el agua “excluye” la participación de todo otro cuerpo. Este carácter excluyente y negativo determina esencialmente al espacio físico. El espacio propiamente humano, en cambio, no es un espacio expulsante, privativo, sino esencialmente acogiente, participable, comunicable. Tal posibilidad de “hacerse común”, máximamente abierto y receptivo, es la determinación característica del *acoger*.

La participación esencialmente humana en el espacio no tiene, por ende, la forma de una simple “ocupación física”. Insistamos con otro ejemplo: al tanto yo ocupo esta silla privo a otro de la posibilidad de sentarse en ella. Mi ocupación de la silla es así naturalmente expulsiva, señala eminentemente un “fuera”, repele toda otra presencia. Esta dimensión “repelente” del espacio físico es, precisamente, la que de ningún modo caracteriza al espacio estrictamente humano. Pero dicho carácter *acogedor* sólo es posible porque la relación humana con el espacio no es, primariamente, una relación cósmica y objetual. Mi relación con el patio de la casa familiar, en cuanto espacio acogedor, no es simplemente la relación “de mí hacia un objeto”. Por más que el espacio no pueda sino estar constituido de objetos —la higuera en el ejemplo del patio—, el espacio humano mismo, sin embargo, es primariamente un *todo ambital*. El hombre, por consiguiente, no se vincula con el espacio bajo la modalidad *objetual* de la ocupación de un espacio continente, sino bajo la modalidad *ambital* de un espacio esencialmente *acogedor*. La noción de *acoger* apunta, pues, a lo siguiente: a la guarda o preservación de una plenitud existencial a través de la pertenencia a un espacio ambital.

Pero insistamos todavía en la noción de *espacio ambital*. Con frecuencia cuando llegamos a algún lugar acostumbramos decir que “el ambiente estaba tenso” o bien que “el ambiente estaba pesado”. Tal decir, obviamente, no se refiere propiamente a objetos o a cosas, sino a un entramado y urdimbre que configura y traspasa la totalidad. Esta condición, por decirlo así, “atmosférica” del espacio humano, no se detiene en objetos o cosas, sino que las trasciende en una red de relaciones que transfigura su carácter puramente físico o métrico. Cuando afirmamos del espacio su condición de “ambiente acogedor”, dicha aserción no apunta a un *todo físico*, sino a un *todo estructural*; estructura que como tal no se identifica con las unidades sustantivas que la componen. Un espacio posee el carácter de “ambiente acogedor” cuando su

estructura y disposición trascendente permite y suscita la *pertenencia plena*. Esta *pertenencia plena* —de índole existencial, se entiende— es lo que se denomina *habitar*.

El *espacio ambital*, sin embargo, no se identifica con el mero “contorno”, con la noción puramente biológica de “medio ambiente”. Hay, no obstante, cierta analogía. Dicha analogía se restringe a punto a lo siguiente: cuando señalamos que el medio ambiente del pez es el agua o el del pájaro el medio aéreo, dicha afirmación apunta a una *condición de existencia*. El medio acuático, aéreo o terrestre, representa para las diversas especies no sólo un medio de conservación, sino también una condición de despliegue y acrecencia de la propia existencia. Sólo en el agua el pez es auténticamente pez, sólo allí se conserva, crece y desarrolla todas sus posibilidades existenciales. De modo análogo, es menester entender la relación humana con el espacio: el espacio es sobre todo un *campo de posibilidades* existenciales.

Con todo, es obvio que la relación humana con el espacio no se restringe a la condición de “contorno” o “medio ambiente”. La noción de “medio ambiente” supone una *relación adaptativa* —pasiva— con el entorno espacial. Allí la configuración del espacio —sus límites y posibilidades— expresa simplemente una reacción estímulo prefijada. El hombre —a diferencia del animal— no nace con un código de conducta prefijado que determine un “contorno” —propriadamente, un “hábitat”— de interacción puramente adaptativa. Frente a la pasividad animal el hombre actúa sobre el medio transformándolo. Esta relación humana con el espacio, lejos de ser adaptativa es, por el contrario, una *relación de dominio*. Dicha relación de imperio y señorío —el hombre como “señor de la tierra”— no debe entenderse, sin embargo, como expresión de una voluntad de poder ciega y transgresora, sino como la simple adecuación del espacio a los fines humanos. La palabra “dominio” —tal como aquí la empleamos— se inserta más bien en el campo semántico presente en las expresiones latinas “domus-(dominium-dominus”. Dominar, pues, significa aquí “domesticar”, esto es, “personalizar” u “homonizar” la dimensión puramente natural del espacio.

Pero, ¿qué implica, en concreto, esta “personalización” del espacio? Una primera contraposición resulta evidente: el espacio propiadamente humano es fundamentalmente diverso del *espacio geométrico* o abstracto. El espacio puramente geométrico se caracteriza por ser homogéneo (sus partes son cualitativamente indiscernibles), isótropo (todas sus direcciones tienen idénticas propiedades), continuo e ilimitado. Frente a tales características el *espacio humano*, en cambio, es radicalmente heterogéneo; sus partes, en efecto, son cualitativamente diversas. Aquí las partes, las posiciones, las direcciones, no son equivalentes ni intercambiables, antes bien, cada una de ellas está ligada

a un contenido cualitativo diverso. Arriba-abajo, adelante-atrás, izquierda-derecha, Norte-Sur, Este-Oeste, no constituyen meras relaciones funcionales, sino cualificaciones esenciales. Ello implica —en contraste con el espacio geométrico— que no en cualquier punto y dirección del espacio pueden efectuarse las mismas construcciones.

La naturaleza inhomogénea del espacio humano, su anisotropía, discontinuidad y limitación, se evidencian con singular fuerza en la mentalidad mitopoyética y ritual. Fundar un espacio —una casa, un templo— comporta, en primer lugar, separar o delimitar un espacio cualitativamente destacado. En el caso del espacio específicamente religioso, la oposición “sagrado-profano” desempeña esta función delimitadora. De allí que constituir un espacio en *sitio* —en lugar de instalación y emplazamiento— suponga descubrir ciertos lugares como singularmente aptos, como dotados de una especial fuerza poder. El arte romano de “orientatio” tiene por finalidad, precisamente, descubrir los lugares sagrados propicios para la instalación de un “templum”; bosques, grutas o manantiales son allí lugares propicios y destacados. La propia voz latina “templum” es reflejo, justamente, de esta experiencia del espacio: “templum” —del griego τέμνω— significa propiamente “lo cortado”, “lo separado”. Configurar un espacio en *sitio*, por consiguiente, implica reconocer una discontinuidad espacial fundamental, una cierta “ruptura” del espacio en niveles ontológicamente disímiles.

En la concepción mitopoyética tampoco las direcciones espaciales son equivalentes. El “templum”, por ejemplo, debe levantarse conforme a una precisa orientación y dicha orientación básica —el oriente— cualifica el espacio de un modo del todo diverso. No es, pues, posible aquí separar, abstraer, la posición del contenido; contenido y posición están aquí a tal punto imbricados, que la posición no es intercambiable sin que el contenido varíe fundamentalmente.

Según es patente, tales determinaciones del espacio humano nos llevan a una concepción no sólo cualitativa del mismo, sino también estructural y jerárquica. Este carácter estructural y jerárquico, sin embargo, no es resolución de una estructura meramente formal, vacía y abstracta, sino de vínculos ligados esencialmente a un contenido cualitativo, a un determinado “énfasis”, en definitiva, de la propia existencia humana. Estos diversos “énfasis” constituyen lo que se puede denominar la naturaleza *axial* del espacio humano. El espacio humano, en efecto, no sólo es inhomogéneo, sino además, inevitablemente conlleva la configuración de ciertos *centros cualitativos* alrededor de los cuales se constituye toda la trama relacional de un espacio. Esta *función axial* del espacio —a semejanza del “axis mundi” romano o el δμφαλός griego— a la par que constituir verdaderas

“concentraciones semánticas” que cualifican el todo espacial, constituyen también efectivas formas de *orientación* en el espacio.

Lejanía o cercanía, ir o venir, avanzar o retroceder, sólo tienen *sentido* en relación a un *centro espacial*. Así por ejemplo, el “hogar” —o “fuego familiar”— de la casa romana, el “pilar central” de las casas primitivas o el “altar” de los templos, cumplen esta *función axial* y orientativa. Con todo, lo que importa destacar aquí es la resolución antropológica de este carácter *axial* del espacio: si el espacio cumple una *función axial* es porque el hombre mismo se orienta en base a *centros de sentido*. Una casa sin *centros de sentido*, una casa donde todas sus partes tuviesen la misma importancia, donde todas sus habitaciones cumplieren funciones equivalentes, una casa sin límites y umbrales, sin espacios marginales y centrales, una casa, en fin, incluso sin lugares apartados y secretos, en verdad sería una casa “des-orientadora”. La relación, por consiguiente, del hombre con el espacio es, inevitablemente, *oriental*.

Esta dimensión “concreta” del espacio humano —su carácter “axial-oriental”— nos señala, además, otro aspecto relevante del *habitar* humano: el hombre no habita, propiamente, un espacio universal e infinito, sino un espacio *esencialmente limitado*. Ello es patente en el hecho de que todo rito funcional comporta, en primer lugar, la demarcación o delimitación del espacio, conforme a las regiones fundamentales del cosmos. Norte y Sur, Este y Oeste, constituyen, a menudo, las regiones fundamentales del cielo en base a las cuales se demarca un espacio sagrado. Dicha importancia del “límite” se manifiesta, además, en el carácter sagrado del comienzo del límite espacial: la sacralidad del “umbral”. En los romanos, por ejemplo, ello aparece en la figura del dios “Terminus”, adorado en la fiesta de las terminalias bajo la forma de la piedra que señala el límite espacial. Con todo, la importancia del límite —y de la propia sacralidad del “umbral”— estriba en que pone de relieve la heterogeneidad fundamental del espacio, su despliegue en diversos niveles ontológicos irreducibles. Pero además, pone de relieve una condición antropológica: el hombre habita, efectiva y auténticamente, sólo en cuanto configurando espacios finitos y cualitativamente delimitados. En relación al espacio —y su verdadera resolución humana, el *habitar*—, no cabe un “*progressus ad infinitum*”. Pero esta imposibilidad de un “*progressus ad infinitum*” no debe entenderse como simple expresión de una negación. La idea de límite, en efecto, no sólo señala una prohibición, un “más allá no...”, sino sobre todo un “dentro”, fuera del cual una dimensión de la existencia misma decrece y queda imposibilitada. El límite espacial, por ende, es sobre todo ámbito de realización, campo de posibilidades existenciales. Los límites que conforman un estadio, una plaza, un patio, un claustro,

constituyen no tanto una “limitación” —en el sentido negativo de la expresión— cuanto una real apertura de un *campo expresivo*. Los límites espaciales, en su relación al hombre, constituyen así verdaderas “aperturas” o “claros” de la materia para la libre expresión de las posibilidades humanas. En tal sentido *positivo* debe entenderse la idea de límite espacial.

Ahora bien, si ello es así, si el espacio humano es, como decimos, un auténtico *campo expresivo*, ello comporta atribuir al espacio un carácter esencialmente *interpelante*. Todo espacio, en cuanto *campo expresivo*, interpela, convoca, insta, a determinadas conductas y disposiciones. No cabe, pues, cualquier actitud o conducta ante un determinado espacio, sino que cada espacio *llama* a determinadas formas de “praxis” humana. No cabe, por ejemplo, comportarse en un templo tal como nos comportaríamos en un estadio deportivo. El templo y el estadio configuran interpelaciones específicas y concretas, convocaciones que promueven e instan a una determinada correspondencia operativa. Este “co-rresponder” a la singular interpelación y llamamiento de un espacio, es lo que podemos denominar el *encontrarse*. El hombre se *encuentra* —se halla y ubica efectivamente en un lugar— cuando su actitud *responde* al específico *llamamiento* de un espacio. Con ello se dice que el *encontrarse* no alude, primariamente, a un mero “situarse físicamente”, sino a un corresponder al *sentido* del convocar espacial. El “desencuentro” —la “des-ubicación”— implica, pues, la despreocupación o incuria ante el *sentido propio* de los lugares. Cada lugar posee un específico sentido, una semántica y una racionalidad que le son propias. El respeto y solicitud ante esta verdadera *semántica espacial* —y su correspondiente apelación práctica— constituye la modalidad fundamental de lo que podemos denominar el *ethos espacial*.

No obstante lo anterior, cabe ciertamente dudar de la propiedad y pertinencia de la expresión *semántica espacial*. ¿Constituye acaso dicha fórmula una extrapolación infundada? Al respecto digamos solamente que el vocablo “semántica” proviene del griego *σημαίνω*, apuntar, indicar, señalar, mandar, ordenar. En tal sentido amplio es que es posible hablar de una *semántica espacial*. El espacio *señala* —“hace señas”—, indica, apunta, pero a la vez ordena o prescribe, por así decirlo, determinadas correspondencias operativas. ¿Cabe, por consiguiente, no reconocer que los espacios concretos de la existencia humana —la calle, la plaza, la casa, etc.— responden a una dimensión estrictamente intencional y, por lo mismo, constituyen verdaderas estructuras semánticas?

Este carácter semántico del espacio se manifiesta no sólo bajo la forma de una interpelación práctica, sino también en su singular capacidad de *convocación anímica*. Una plaza, un parque, por ejemplo, no sólo *llaman* a un

determinado comportamiento externo —el moroso y desprevenido reposar, por decir algo—, sino también a determinados *estados de ánimo*, disposiciones emotivas y correspondencias psicológicas.

Ahora bien, si ello es así —si el espacio es, en sentido propio, significativo—, el *habitar* humano no puede ser interpretado como un mero “estar-sobre”, como la simple pertenencia a un determinado plexo corpóreo. *Habitar* significa, inevitablemente, pertenecer a un específico *contexto significativo*. Con ello, ciertamente, no intentamos desligar el espacio de la materia y la corporeidad, ni menos aún reducir el habitar humano a un *mundo* de significaciones, escindido de toda inserción material. No es, propiamente hablando, que el hombre habite un *mundo semántico*; pues no hay, en verdad, algo así como “significaciones puras”, desligadas de un sustrato corpóreo.

Dado lo anterior, es menester concluir no sólo que el espacio humano no se identifica con un “espacio continente”, vacío e indeterminado, sino además, que tal espacio se constituye, precisamente, en virtud de los cuerpos. Son, en efecto, las *formas corpóreas* las que abren y extienden, por así decirlo, el espacio. Pero —y he aquí la cuestión— para que el hombre habite, efectiva y auténticamente, no basta su inserción y pertenencia a un determinado complejo corpóreo; es menester que las *formas corpóreas* constituyan verdaderas *configuraciones semánticas*. Los cuerpos, desde esta perspectiva, representan sólo el *soporte* o sustrato de la significación espacial, no la significación misma.

Pero descendamos a una experiencia más concreta: ¿qué significa por ejemplo, habitar una casa? Ciertamente habitar una casa no puede significar meramente una relación de contigüidad o pertenencia a una determinada estructura material: una construcción. No hay duda que al habitar una casa nos relacionamos con objetos materiales, pero dichos objetos quedan trascendidos, en su exclusivo carácter corpóreo, por un contexto y trama dotada de significación. He allí aquella habitación, he allí aquel cuadro arrinconado, he allí aquel antiguo crucifijo, he allí aquella estatuilla bronceína, he allí el sofá y la mesa de comer. Los objetos aquí simplemente enumerados —en la misma medida en que posibilitan un espacio habitable— no configuran una “mezcla”, una mera relación aditiva, sino una totalidad estructurada, un efectivo entramado y urdimbre irreductible a los objetos aisladamente considerados. El cuadro, la estatuilla, el crucifijo *llaman* a ser contemplados, el sofá a sentarse, la mesa a comer. Pero cuadro, estatuilla, crucifijo, sofá y mesa, no están allí mezclados, aditivamente superpuestos, sino dispuestos por un *sentido* que trasciende incluso sus específicas interpelaciones; lo que prima allí —y al cual *obedecen* todas las disposiciones e interpelaciones meramente objetuales— es el sentido del *espacio hogareño*.

Esta *primacía del sentido* podemos ilustrarla a través de una analogía con el lenguaje. La palabra está constituida internamente —para hablar de un modo enteramente esquemático— por dos componentes estrechamente unidos: un componente material o fónico y un componente formal o significativo. El componente puramente material —el sonido— se torna abierto y comunicativo a través de la significación. Una palabra en la medida en que es significativa —en tanto *signa*, por así decirlo—, trasciende su elementalidad material o fónica para *apuntar* a algo diverso de sí. La materia fónica queda así rezagada y superada por la significación. Pero, a la vez, tal rezago representa una real apertura y trascendencia en relación a la clausura y opacidad de lo puramente elemental. La materia, pues, a través de la significación, se torna luminosa, “apofántica”.

De modo análogo, es menester entender el *sentido* del espacio humano. La *primacía del sentido* en el espacio expresa, justamente, un trascender su dimensión puramente corpórea, un *abrir* la materia para dotarla de luminosidad y transparencia. Un espacio “in-significante” —un espacio puramente corpóreo— sería, pues, algo semejante a la insignificancia de un “sonido puro” e incluso a la opacidad del simple “ruido”. En tal caso el *sentido* no sólo se encuentra rezagado, sino también aplastado por la pesantez de una materia que más que *abrir* un espacio, lo obtura y asedia. La intransparencia del “espacio vacío”, abstracto, homogéneo, se toca aquí con la naturaleza de un espacio clausurado por una corporeidad carente de sentido.

La palabra alemana *Raum* —espacio, ámbito— recoge perfectamente esta experiencia del espacio humano. Según el diccionario alemán de J. y W. Grimm, la expresión *Raum* significa originariamente un *claro* abierto en la espesura y umbrosidad de un bosque para la instalación de una morada. De modo análogo podemos entender —como ya lo hemos señalado— la estructura del espacio humano: los espacios del hombre constituyen verdaderos *claros* o *aperturas* de la materia, efectivos *campos expresivos* para la libre realización de las posibilidades humanas. Ciertamente —y esto ya lo hemos destacado suficientemente— el espacio se extiende y configura como tal a través de las *formas corpóreas*. Pero dichas formas corpóreas —sus límites y relaciones— quedan trascendidas por el *sentido* que finalmente las ata. Toda humana tarea en relación al espacio —tanto construir como habitar— es, pues, inevitablemente, una *tarea de sentido*.

