

EL TRANSHOGAR: LA FUSIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO POR LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

*THE TRANS-HOME: THE FUSION BETWEEN THE PUBLIC AND THE PRIVATE
AMBIT THROUGH THE NEW TECHNOLOGIES*

ELISA FERNÁNDEZ BASCONES
Universidad de Sevilla
efbascones@us.es

RECIBIDO: 14/01/2021

ACEPTADO: 24/03/2021

Resumen: Hoy día se han roto los límites métricos y topológicos en las formas de interrelación entre el ser humano y su entorno. Como consecuencia de esta disolución de la distancia se produciría la transformación del Hogar en *Trans-hogar*. Este *Trans-hogar* se manifestaría, por un lado, en la intromisión de lo privado en lo público, y por otro, en la intromisión de lo público en lo privado. La clave de este fenómeno radicaría en la distorsión del Aquí-Allí. Reflexionaremos sobre la posibilidad de una devaluación de la experiencia como consecuencia de esta distorsión: que la ausencia de desplazamiento no solo se produzca en un sentido físico sino también en un sentido experiencial o existencial, que el Trans-hogar (más allá de sus múltiples beneficios, que también comentaremos) conlleve una pérdida de intimidad y recogimiento como posibilidad de Des-conexión.

Palabras clave: público; privado; intimidad; conexión; hogar

Summary: Nowadays the metric and topological limits have been broken in the forms of interrelation between the human being and his environment. As a consequence of this dissolution of distance, the transformation of the Home into *Trans-home* would take place. This *Trans-home* would manifest itself, on the one hand, in the interference of the private in the public, and on the other, in the interference of the public in the private. The key to this phenomenon would lie in the distortion of the Here-There. We will reflect on the possibility of a devaluation of experience as a consequence of this distortion: that the absence of displacement not only occurs in a physical sense but also in an experiential or

existential sense, that *Trans-home* (beyond its multiple benefits, which we will also discuss) entails a loss of privacy and seclusion as a possibility of Disconnection.

Keywords: public; private; intimacy; connection; home

Introducción

A día de hoy podemos decir, sin que quepa lugar a dudas, que la tecnología, o mejor dicho, las tecnologías de la información y la comunicación (las TIC a las que el sobre nombre de “nuevas” ya les viene quedando anticuado) son el tema o el hecho de nuestro tiempo. El fenómeno más radical en cuanto al desarrollo tecnológico, y concretamente respecto a la potenciación de la comunicación, ha sido el del acortamiento de las distancias en el horizonte de lo que podríamos llamar un *Telemundo*. Este Telemundo permite recorrer distancias sin necesidad de desplazarse. Así, podemos decir que el desarrollo tecnológico ha permitido que estemos *Allí* sin dejar de estar *Aquí*, con las consecuencias que ello conlleva. Con la posibilidad de *desalejamiento sin desplazamiento*, las formas de interrelación entre el ser humano y su entorno dejan de estar limitadas por la medida o extensión del espacio sensorial, de manera que el *Allí* se alcanza, pero *el Aquí se conserva* como emplazamiento y la distancia se reduce no ya, ni tanto, “yendo” (que como posibilidad física o meramente medial se facilita crecientemente), como “*atrayendo*”. La atracción aparece así como lema de nuestra era: atraer, traer hacia sí, en lugar de tener uno que ir-hacia lo Otro.

Podríamos preguntarnos, en este sentido (y a modo de paréntesis), si este fenómeno –la atracción de lo Otro como fenómeno de nuestro tiempo- no ataca la esencia misma de la alteridad. Deseamos lo Otro en la medida en que este puede ser atraído, cuando es posible que lo que define al Otro por excelencia

es que escapa a nuestro impulso de poseerlo. Y sin embargo es este impulso de accesibilidad, el deseo de tener acceso a todo lo Otro, lo que abandera el fenómeno de la disolución de la distancia.

Lo que pretendemos abordar en estas páginas es una de las consecuencias de este fenómeno de la disolución de la distancia, y se trata de la transformación del Hogar en *Trans-hogar* o *Tele-casa* (término de J. Echeverría) por las nuevas tecnologías. La disolución de las distancias es un fenómeno eminentemente espacial, y el hogar se conforma como el primer gran espacio de lo humano. Recordemos la sentencia de Bachelard: “porque la casa es nuestro rincón del mundo. Es nuestro primer universo. Es realmente un cosmos” (Bachelard, 1965, p. 34). Ya nos avisa el propio Bachelard que, para pensar el concepto de casa, el concepto de hogar, no bastaría con describir tal o cual edificio o construcción, en un sentido geográfico o etnográfico, sino que la tarea consiste en tratar de revelar o acceder a “la función primera del habitar” (Bachelard, 1965, p. 34).

Aunque nuestra intención es que la presente reflexión trascienda la mera construcción física, geográfica o arquitectónica de esa realidad del *hogar* de la que venimos hablando, no puedo evitar recordar, al pensar sobre las funciones del habitar, la obra de Iñaki Ábalos titulada *La buena vida*. En ella, el autor medita sobre la relación entre distintas formas de vivir y las posibilidades de la casa, de proyectarla y habitarla. A pesar de partir de una perspectiva arquitectónica, lo cierto es que, como el propio autor afirma, el libro no es meramente una “reflexión sobre técnicas proyectuales sino sobre la forma de vivir, de apropiarse del espacio privado y por extensión, del espacio público: una reflexión sobre la buena vida, sobre la cultura doméstica contemporánea” (Ábalos, 2014, p. 9). Esta cita del autor recogería, de alguna manera, la pretensión que domina estas páginas: reflexionar acerca de nuestra manera de habitar el mundo, y concretamente esta relación entre el

espacio privado y el espacio público que hoy más que nunca debe ser atendida. Dice Ábalos en su obra que

Si el par espacio-tiempo nos permite identificar algunos paradigmas arquitectónicos, lo mismo pasará con otros dos que se suceden de forma casi inmediata: la relación que se establece entre el artificio de la casa y la naturaleza, y entre lo público y lo privado. Naturaleza y ciudad son por tanto materiales implícitos en lo doméstico, lo describen y lo acotan por contraste, y explican por sí mismos cuánto cada casa, aún la más banal, puede llegar a contener en potencia un mundo completo (Ábalos, 2014, p. 200).

“Cada casa, la más banal, puede llegar a contener en potencia un mundo completo” (Ábalos, 2014, p. 200). Sin duda esta sentencia podría erigirse como titular o anticipo de lo que aquí nos traemos entre manos: el estudio de la relación que domina los pares interior-exterior, privado-público, doméstico-ajeno/extraño/foráneo, cerrado-abierto, íntimo-externo, y que define existencialmente al ser humano.

Sobre el hogar como primer espacio

Resulta interesante, en este sentido, atender a la idea de “termotopo” propuesta por Sloterdijk. En el capítulo de *Esferas III* dedicado a este concepto, el alemán habla del fuego como primer dios, y el hogar como primer espacio existencial (frente a la *casa* como espacio físico). Ese fuego como primer dios o primer santo es fundamento del hogar y fundamento del templo, del espacio sagrado. Durante siglos se custodió la llama de Vesta, la diosa del fuego, en el templo romano, llama que ha sido heredada por el judeo-cristianismo y por otras religiones (la llama de Veda en el brahmanismo, por ejemplo). El fuego emerge así como símbolo de proximidad: en torno a su luz y su calor el hombre se vuelca y a la

vez se recoge sobre sí mismo, concentrado, en una actitud de cuidado, ocupación y preocupación por lo que allí está ocurriendo. El templo, a su vez, emerge como origen de los asentamientos: en torno al templo, al espacio sagrado (donde se guarda y se mantiene el fuego encendido) se funda la patria. La patria se entiende así como espacio de protección. La patria y el templo se alzan así como símbolos de civilización, símbolos del espacio humano, un espacio de de protección, de seguridad.

Sloterdijk comienza el capítulo de “El termotopo” comentando la expresión latina *ubi bene ibi patria*, diciendo

Esto significa explicar de una vez por todas la extendida inclinación de los seres humanos a preferir la patria, deduciendo el efecto-patria de la sensación de bienestar en el lugar propio. Ilustración ecuménica, estilo romano. Así se vuelve reversible la conexión entre patria y sentirse-bien. Si estas en la patria, es que te va bien; si no te va bien, no estás en casa. Si la patria no procura el *bene vivere*, no merece su nombre; en consecuencia, se puede y se debe intentar otras posibilidades, sea como emigrante, sea como destructor de las condiciones domésticas. En un discurso del 29 de noviembre de 1792 Saint-Just explicará: un pueblo que no es feliz no tiene patria. Desde entonces, los condenados vernáculos de esta tierra están de camino en alguna parte donde son más felices. (...) Los seres humanos no están en casa en una tierra o en un país, sino en un confort (Sloterdijk, 2006, p. 305).

El hogar se presenta así, más allá de sus posibles manifestaciones, y por supuesto de sus concreciones físico-geográficas, como la posibilidad de confort, como la aspiración de sentirse confortado. Probablemente hoy, más que en ningún otro momento de la historia de la humanidad, el concepto de patria, como el de hogar, está distorsionado: se han difuminado sus fronteras físicas, y con ellas, sus fronteras existenciales. Hoy, que tenemos la posibilidad, la necesidad o incluso el deber de estar en más de un sitio a la vez, que no está muy claro donde sentirse *como en casa*, o que podemos *sentirnos como en casa* en cualquier parte: esta es la

transformación del Hogar en *Trans-hogar*. Esta conversión o transformación del hogar en trans-hogar o tele-casa vendría mediada, definida o caracterizada por la indistinción o la fusión entre la dimensión de lo privado y la dimensión de lo público llevada a cabo por las tecnologías de la información y comunicación, como anunciábamos unas páginas atrás.

Podríamos hablar de dos posibles versiones o vertientes de este *Trans-hogar*. Por un lado, el *Trans-hogar* emergería de la intromisión de lo privado en lo público. En este sentido resulta de gran interés adentrarnos en el concepto de *cuarto propio conectado* de Remedios Zafra, a través del cual podemos reflexionar acerca de la visibilización y descentralización de la intimidad. Por otro lado, el *Trans-hogar* se debería también a la intromisión de lo público en lo privado: la introducción del Mundo en el Hogar. Para este asunto es fundamental recurrir a la noción de *cosmopolitismo doméstico* de J. Echeverría.

Ambas versiones o fenómenos tienen algo en común, que es lo que ocupa el lugar central de nuestra crítica: la distorsión del Aquí-Allí, o lo que podemos llamar el nacimiento del *Aquí-saturado*. Partiríamos así de la idea de que el Hogar se vincula (en principio) con esa idea de Aquí, que queda distorsionado a favor de un *Trans-hogar* que pueda, quizá, perder la esencia de ese recogimiento propio del existente. Nos preocupa, en este sentido, la posibilidad de una devaluación de la experiencia como consecuencia de esta distorsión: que la ausencia de desplazamiento no solo se produzca en un sentido físico sino también en un sentido experiencial o existencial, que el *Trans-hogar* (más allá de sus múltiples beneficios, que también comentaremos) conlleve una pérdida de intimidad, recogimiento, como posibilidad de Des-conexión. El *Trans-hogar*, la conexión del cuarto propio, parecería invitar a la distracción, impidiendo un recogimiento (incluso un *aburrimiento*, en términos heideggerianos, o *ensimismamiento*, como diría Ortega

y Gasset) que permitan al existente momentos de conexión-conuno-mismo, de des-conexión del mundo.

Intromisión de lo privado en lo público

Adentrémonos, por tanto, en la primera de estas vertientes del *Trans-hogar*, la intromisión de lo privado en lo público.

Partimos de la idea de la transformación del hogar vivido como espacio íntimo a la vivencia del hogar como espacio que participa de lo público. Este fenómeno viene mediado y posibilitado por la intrusión de la Red en nuestros hogares. Es cierto que, como apunta Zafra en la obra que hemos mencionado, esta posibilidad del existente de “estar fuera-estando dentro” no es exclusiva u originaria del fenómeno web. Esta autora se refiere a los libros como la primera versión u oportunidad de “estar fuera” estando en casa, porque los libros “apuntan hacia afuera” (Zafra, 2010, p. 38) nos permiten una suerte de desplazamiento, de traslación a otra parte sin abandonar nuestro punto de referencia. Pero en el fenómeno literario este movimiento no implica una publicidad de nuestra intimidad, ni un desacoplamiento con nuestro centro privado: muy al contrario, el acto de leer un libro parece afianzar la experiencia del recogimiento, del contacto con uno mismo. Podríamos decir así que, a pesar de su intencionalidad como apuntar-hacia-fuera, el fenómeno de la lectura se mantiene en la intimidad de lo hogareño.

Sin embargo, a posibilidad de un “afuera” propiciada por la Web, que sería el rasgo característico de la virtualidad o realidad virtual, puede ser percibida como un peligro o amenaza a esta intimidad en la medida en que la conexión que se produce en ella ya no es interior, sino que lo que la define es precisamente la conexión con lo Otro que está realmente fuera. Parecería haber una

tendencia a volcarse uno mismo, con su intimidad, en esa alteridad exterior que ha aparecido con la Web 2.0.

Podríamos decir que los dos fenómenos que participarían de esta intromisión de lo privado en lo público son la difusión de lo privado y portabilidad de la pantalla.

La difusión de lo privado vendría definida por esa tendencia actual a volcar lo íntimo en lo público. Si en el hogar vivimos en intimidad, el transhogar se caracterizaría por la difusión de esa intimidad, la renuncia al espacio íntimo. Habría que reflexionar sobre varias cuestiones relacionadas con esta visibilización de la intimidad. Como dice Zafra, hoy ser “más visible” significa pertenecer a la élite (Zafra, 2010, p. 67): ser-visto se instaura como condición necesaria para ser-en-Internet (como vía fundamental de visibilización de lo privado). lejos del planteamiento que Sartre lleva a cabo en *El ser y la nada* acerca de una mirada del Otro como coacción de la libertad o “muerte de mis posibilidades” (Sartre, 1946, p. 168), los ojos ajenos se perciben como generadores de riqueza, y el “hazte ver” se erige como el lema de la actualidad. Solo esto explica el éxito actual de *bloggers*, *youtubers* e *influencers*.

Hay una continua manifestación de la necesidad de Otro en ese continuo “hacer público lo privado”. Parecería que la publicidad se tornara necesaria para la propia auto-comprensión: escribir para ser leídos, fotografiarse para ser vistos, etc. Así, *El cuarto propio conectado*, el hogar, se convierte en pasaporte o lanzadera a la *blogosfera* (Zafra 2010, p. 82) entendida como el nuevo ágora, la nueva plaza pública, el nuevo mundo. A. Cardona hablará del paso de la autofoto a la autonarración: la foto actual por excelencia, el *selfie*, se torna autonarración en la medida en que la (auto)visibilización busca una respuesta social:

el siguiente paso es subir su foto a las redes sociales para compartir con todos sus conocidos lo que está sucediendo en su vida en ese preciso

instante, evidenciando así la necesidad que se tiene de ir narrando la propia vida para otros, de los cuales siempre se espera un comentario, un *me gusta* o un *Emoticono* (Cardona, 2016).

El peligro de estos fenómenos podría describirse como la posibilidad de un excesivo desprendimiento de sí-mismo en lo público. Que el auto-reconocimiento solo se alcance en el reconocimiento por los Otros. Que la imagen que creamos de nosotros para ser-vistos no produzca una verdadera conexión con lo Otro, precisamente porque lo que hacemos conectar con lo Otro en ese desprendimiento de lo íntimo no es una auténtica intimidad sino la construcción de un *Yo* preparado-para-ser-visto. Hay ciertamente una huida del encuentro cara-a-cara del Yo digital. La producción de avatares en la red se presenta como un medio de interconexión cuando en muchas ocasiones se convierte en una vía hacia el ostracismo, en la que el sujeto se protege tras el avatar, evitando un contacto más próximo. El cuarto propio conectado se convierte así en una paradoja que simula la conexión, el contacto, la apertura, pero corre el riesgo de erigirse como torre de aislamiento. El cuarto propio conectado aparece como espacio de conexión y protección, de conexión protegida, una conexión protegida que selecciona y controla los aspectos de las relaciones interpersonales que le convienen, pudiendo no interactuar, des-conectar, opciones que en el compromiso que supone el encuentro cara-a-cara no son posibles. Así, el Hogar convertido en *Trans-hogar* correría determinados riesgos; el principal, que ya hemos insinuado, la generación de relaciones livianas, descomprometidas, la dificultad para afianzar un vínculo personal sin el encuentro cara-a-cara como requisito casi exclusivo para ello.

Sin embargo, podemos (y debemos, pues la conclusión de nuestra propuesta depende de ello) hablar de las posibilidades benéficas e indudables de la interacción en red. Zafra, de hecho, dedica unas páginas a lo que ella denomina el “poder colaborativo

de la red” (Zafra, 2010, p. 44) las posibilidades de compromiso interpersonal en la red. Utiliza como ejemplo el fenómeno de los foros, en los que se obtienen respuestas por desconocidos que se sienten moralmente responsables de darla, o en los que ofrecemos nuestro conocimiento o nuestra experiencia al Otro, aunque no lo conozcamos:

En cierta forma, esto no es utopía, lo encontramos en diversos espacios online como los foros, donde nuestras dudas y preguntas son resueltas por personas que no conocemos y que nos dedican parte de su tiempo, bajo una implícita, sutil pero a la par poderosísima sensación de reciprocidad que nos “obliga” moralmente¹ con el otro (Zafra, 2010, p. 44).

Precisamente durante mi lectura y análisis de una de las obras que protagonizan este artículo, ya varias veces mencionada, *Un cuarto propio conectado* de Remedios Zafra, topé en Facebook con una publicación que no he podido evitar referenciar. Se trata de una publicación redactada por Fernando Broncano Rodríguez. La entrada, a modo de confesión personal, dice así:

Mientras releo *Un cuarto propio conectado* de Remedios Zafra, preparando un seminario-charla sobre sus escritos, me encuentro con una de sus muchas metáforas: el muro-pantalla que erigimos a través de la red, a veces para conectarnos, a veces para protegernos. El texto me recordó una anécdota que me contó Diego Lawler, comiendo con unos amigos que habían pertenecido a los montoneros. En el aislamiento de uno de los chupaderos de la dictadura, dos prisioneros aislados inventaron un lenguaje de ruidos, golpes, arañazos... con el que lograron resistir y comunicarse durante su confinamiento. No se conocían, pero milagrosamente lo hicieron tiempo después. El muro de la prisión,

¹ Imposible no recordar, leyendo este fragmento de la obra de Zafra, la propuesta levinasiana realizada principalmente en la obra *Totalidad e infinito* (1961), según la cual estamos obligados, perseguidos, acosados por un Otro del que nos sentimos responsables no solo incluso, sino principalmente en y por su anonimato.

construido para aislar se convirtió en un muro pantalla que recreó los lazos afectivos con los otros y salvó a aquellos dos de la muerte en vida que es el confinamiento. Paradójicamente, la red y la pantalla ejercen una función similar. Muchos, como yo, como Remedios Zafra, preferimos el contacto a través de este filtro luminoso y el teclado. Cuando nos presentamos en cuerpo y alma somos extremadamente tímidos y absolutamente diferentes a la máscara que construye el muro-pantalla. Suelo preferir la comunicación por teclado a la verbal porque la dilación de tiempo, la protección del espacio y las restricciones técnicas protegen las emociones tanto como las altera la conversación. Sherry Turkle, antigua tecno-optimista, ahora promueve "en defensa de la conversación" contra las redes. Tiene razón. Debemos volver a los espacios físicamente conectados, pero no es menos cierto que la conversación tiene espacios y tiempos limitados y exigencias que no siempre funcionan. Soy un antropólogo aficionado a escuchar conversaciones (prefiero hacerlo a intervenir, salvo extraños momentos) y observo una pérdida del arte de la conversación: la repetición de anécdotas, aseveraciones, hasta los mismos chistes y chascarrillos. A través de un muro-pantalla, como los dos prisioneros, a veces nos pensamos más qué decir y dejamos que los sentimientos no alterados por la adrenalina, cumplan mejor su función. Ahora que no hago sino llamar de nuevo a la conversación y los círculos, parecería que me estoy contradiciendo, pero, como Virginia Woolf, en *Una habitación propia*, sospecho que no hay tal contradicción: la conectividad e intimidad se dice ya de muchas formas. Tan importante como el lugar común (tantas veces lleno de lugares comunes) es el lugar propio (muchas veces habitado por muchas voces) (Broncano, 2019).

Poco hay que explicar o aclarar acerca del contenido de la magnífica reflexión realizada por Broncano. El mero hecho y posibilidad de que yo esté convocando aquí sus palabras es un ejemplo de las posibilidades de la conexión o proyección de lo privado, del vuelco de lo íntimo en la red: compartir el conocimiento, la reflexión, la palabra sincera, como una de las mayores ventajas o posibilidades de ese cuarto propio conectado. Broncano, en estas líneas, destapa su intimidad, pero con un sentido: invitar a la reflexión. Esa apertura enriquece. "La conectividad y la intimidad se dice ya de muchas formas": esta

frase de Broncano anuncia la necesidad de una posible revisión del concepto de Hogar, con la que pretendemos finalizar.

Dejamos aquí planteado este asunto, que será de radical importancia para el desenlace de nuestra reflexión, para continuar con el análisis que estábamos llevando a cabo acerca de la conversión del Hogar en Transhogar, una conversión que nos resultaba inquietante o peligrosa pero de la que ya deberíamos intuir, tras los últimos autores aquí convocados, que es una transformación que debe ser observada de cerca para atisbar su grandeza y ver más allá de sus riesgos.

Por otro lado, mencionábamos la portabilidad de la pantalla como otro de los fenómenos que participan de la intromisión de lo privado en lo público. Esta portabilidad de la pantalla se traduce en la disolución o distorsión de un posible espacio privado, o del hogar como espacio privado. Parecería que la red nos transformara en lo que Zafra ha querido llamar “nómadas del progreso” (Zafra, 2010, p. 28). El desarrollo de las nuevas tecnologías tiene como consecuencia la minimización del espacio de sus dispositivos, permitiendo más portabilidad. La conexión con lo público no depende ya de un centro desde el cual conectarse: podemos abandonar la privacidad de un recinto cerrado, cercado (amurallado...) con dispositivos que permiten el moverse-de-sitio, que permiten llevar nuestra casa a cuestas para estar siempre conectados. Ante estas circunstancias, Zafra lanza la siguiente pregunta: ¿cómo “estar en casa” en la época de la movilidad y del desplazamiento constante? (Zafra, 2010, p.27). El cuarto propio conectado, en sus múltiples versiones (portátil o no) se traduce como la posibilidad de ser-en-el-mundo estando en casa.

Los fenómenos de la portabilidad de la pantalla y la difusión de lo privado parecen, en principio, haber sido diseñados para mantener la conexión constante con lo Otro. Ese es el objetivo que parece perseguir la sociedad actual: la conexión continua y

permanente. Sin embargo, junto a ellos, aparece en nuestra era la experiencia de la soledad entre la multitud. Cito aquí las palabras de Olivia Laing en su obra *La ciudad solitaria*:

Uno puede sentirse solo en cualquier parte, pero la soledad que produce la vida en la ciudad, entre millones de personas, tiene un sabor especial. Cabe pensar que este estado es la antítesis de la vida en las ciudades, donde la presencia humana es tan numerosa, pero la simple cercanía física no basta para conjurar la sensación de aislamiento interior. Es posible, incluso fácil, sentir abandono y desolación viviendo tan cerca unos de otros. Las ciudades pueden ser espacios muy solitarios y, cuando lo reconocemos, comprendemos que la soledad no es necesariamente lo mismo que el aislamiento físico, sino más bien la falta o deficiencia de conexión, relación estrecha o afinidad: la imposibilidad, por las razones que sean, de encontrar la intimidad que deseamos. “Infelicidad –dicen algunos diccionarios- es el estado del que se ve privado de la compañía de otros”. Aunque parezca extraño, ese estado puede alcanzar su apoteosis en medio de la multitud (Laing, 2017, p. 9).

Aunque parezca contradictorio, esa experiencia de soledad de la que pretenden rescatarnos las nuevas tecnologías destinadas a la comunicación y conexión con los otros puede experimentarse con más fuerza que nunca debido precisamente al tipo de conexión que las TIC establecen. La pérdida de intimidad con lo Otro y con uno mismo por la alteración existencial provocada por (el mal uso de) las TIC. Con la portabilidad de la pantalla y, por tanto, la portabilidad del Hogar, característica clave de un Transhogar que ya no es sinónimo de asentamiento, correríamos el riesgo de que se desvirtúe ese confort del que hablábamos en las primeras páginas que caracteriza la existencia del ser humano.

Intromisión de lo público en lo privado

Lo que hemos llamado la segunda gran vertiente del Trans-hogar es la intromisión de lo público en lo privado, la introducción del mundo en el hogar.

Echevarría dedica su obra *Cosmopolitas domésticos* a reflexionar acerca de lo que él llama la telepresencia de lo público en nuestros domicilios (Echeverría, 1995, p. 13). Antes, de la mano de Remedios Zafra, hablábamos de la intromisión de lo privado en lo público, de la visibilización de la intimidad, pero también ocurre al revés: lo público toma nuestros hogares. Echevarría hablará de la “la revolución doméstica” (Echeverría, 1995, p. 15) producida por las transformaciones tecnológicas, que trae como consecuencia un cosmopolitismo doméstico: la introducción (o intromisión) del Mundo en Casa, la intromisión constante de lo público en nuestros hogares. No solo nos volcamos en la red, sino que la red se vuelca en nuestro hogar, a veces anestesiándonos de realidad.

Las nuevas tecnologías permiten la conexión constante con el exterior, en un intento de acercar la realidad a nuestras casas. Sin embargo, a nivel existencial parecería que se produce un distanciamiento con la realidad que pretende ser acercada. El bombardeo de información, imágenes y noticias desemboca en una saturación que no permite establecer una conexión auténtica o comprometida con la realidad que se nos muestra. “La tentadora televisión invitándome a huir” (Gergen, 2006, p. 187) de Gergen es una de las manifestaciones de esta Urbe seductora, manteniendo *ocupado*² al *Dasein*, dispersándole.

Este fenómeno sería el que permite que podamos estar sentados a la mesa, *presenciando*, a través de la televisión, cualquiera de las

² Pero no *ocupando* en el sentido heideggeriano: ocuparse del mundo, para Heidegger, es la manera del *Dasein* de relacionarse con él. Hablaríamos más bien de una perversión de la ocupación heideggeriana, ocupación como distracción.

tragedias que protagonizan nuestros telediarios, cuando tal acontecimiento debería cerrarnos las gargantas: se produce una perversión de la experiencia por un desalejamiento sin desplazamiento, una ilusión de cercanía que nada tiene que ver con la proximidad con las cosas.

La clave de nuestra crítica, manifestada en las dos vertientes del Trans-hogar, es que la supresión del desplazamiento físico (que podemos considerar como el objetivo del desarrollo de las TIC) ha conllevado la supresión de un desplazamiento existencial.

Con la intromisión de lo privado en lo público, la publicidad de la intimidad, de lo íntimo, nos hacemos cercanos a nivel espacial, pero esto no significa que nos hagamos próximos a nivel existencial. Esto es precisamente lo que produce esa soledad entre la multitud de la que hablábamos. Con la intromisión de lo público en lo privado, ocurre lo mismo: la realidad se nos presenta como cercana, la tenemos *aquí*, en casa, al alcance de la mano, pero perdemos con ella el contacto existencial.

Se torna necesario proponer una noción de *experiencia* para la que sigue siendo necesario *des-plazarse*, pero no como un mero ir-de-aquí-allí espacial o meramente fáctico, sino como un desplazarse transformador y enriquecedor. El *Trans-hogar* es el emblema de la saturación del Aquí. El Aquí es en-todas-partes y en ninguna-en-concreto. Tal es la gran revolución del *des-alejamiento sin des-plazamiento*. Debe ir advirtiéndose que tras nuestra crítica a determinadas dimensiones o consecuencias del *Trans-hogar* no se esconde la defensa de un Hogar cerrado o estático: precisamente acabamos de defender la idea de un *desplazamiento*. Nuestra preocupación ha de ser qué tipo de desplazamiento es el que se produce en el paso del Hogar al *Trans-hogar*.

En ambas versiones del *Trans-hogar* (la intromisión de lo privado en lo público y la intromisión de lo público en lo privado) ya no hace falta “estar allí” para estar presente. De esta manera,

decíamos, frente al Allí, el Aquí cobra una importancia y un peso fundamental. Recorremos distancias sin necesidad de movernos, venciendo de alguna manera la distancia espacial. Ya no es necesaria la cercanía para que se produzca la proximidad: numerosos recursos tecnológicos nos permiten hacernos presente en la distancia y hacer presente a pesar de la distancia.

Cuando reivindicamos una recuperación del desplazamiento en el desalejamiento, pero un desplazamiento no físico sino experiencial, denunciamos el hecho de que, en el desalejamiento sin desplazamiento, se corre el riesgo de perder cierta profundidad de la experiencia.

El Hogar convertido en *Trans-hogar* o Tele-casa corre el riesgo de formar parte de lo que Heidegger llama urbe tele-tecnológica, una urbe que actúa acosando al *existente*, privándole a éste de espacios y momentos que le permitan desmarcarse del acelerado ritmo mundano. El *Trans-hogar*, la conexión del cuarto propio, distrae, invita a la distracción frente al recogimiento o el aburrimiento (en términos heideggerianos) que permitan al existente momentos de conexión-con-uno-mismo, de des-conexión del mundo, como ya hemos dicho en varias ocasiones. Pero habría que pensar también en la posibilidad de un (Trans)Hogar que posibilite una conexión auténtica, productiva, con lo Otro, no sólo con uno mismo.

El *hogar* habría de poder entenderse como un concepto mediador, sin que cayese en la idea de un arraigo extremo y excluyente ni se torne un *Trans-hogar* que no permita ya el recogimiento interior. El *Trans-hogar* desenraizado encontraría cabida en el concepto acuñado por Marc Augé de no-lugar:

Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es

decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: éstos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de “lugares de memoria”, ocupan allí un lugar circunscripto y específico. Un mundo donde se nace en la clínica y donde se muere en el hospital, donde se multiplican, en modalidades lujosas o inhumanas, los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales (las cadenas de hoteles y las habitaciones ocupadas ilegalmente, los clubes de vacaciones, los campos de refugiados, las barracas miserables destinadas a desaparecer o a degradarse progresivamente), donde se desarrolla una apretada red de medios de transporte que son también espacios habitados, donde el hábitat de los supermercados, de los distribuidores automáticos y de las tarjetas de crédito renueva con los gestos del comercio “de oficio mudo”, un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje, propone al antropólogo y también a los demás un objeto nuevo cuyas dimensiones inéditas conviene medir antes de preguntarse desde qué punto de vista se lo puede juzgar (Augé, 1995, pp. 83-84).

Se trata de lugares de tránsito, donde se producen desalejamientos temporales, para-no-queudarse. Corremos el riesgo, en esta sociedad acelerada, de convertir nuestras vidas en un continuo desfile de no-lugares en los cuales sea imposible cultivar nada. Augé continúa diciendo de este fenómeno:

Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta (Augé, 1995, p. 202).

Y el propio Augé afirma hoy que llevamos los no-lugares encima:

Hoy se puede decir que el *no lugar* es el contexto de todo lugar posible. Estamos en el mundo con referencias que son totalmente artificiales, incluso en nuestra casa, el espacio más personal posible: sentados ante la tele, mirando a la vez el móvil, la tableta, con los auriculares... Estamos

en un no lugar permanente; esos aparatos nos están colocando permanentemente en un no lugar. Llevamos el *no lugar* encima, con nosotros (Augé, 1995, p. 202).

Planteamos aquí el riesgo de que el cuarto propio, con la conexión, se convierta en un no-lugar, que el propio hogar se convierta en un no-lugar con la intromisión del mundo en él. Pero es innegable que el ser humano se esté convirtiendo en un híbrido entre el Aquí y el Allí. Y lo cierto es que es nuestro deber explorar las múltiples posibilidades de este fenómeno, y apostar por la posibilidad de ese Trans-Hogar enriquecedor. Hemos de poder concebir el cuarto propio conectado también como híbrido, pero un híbrido en el sentido de que el hogar se conciba como umbral, frontera, puente y puerta, que permita (y no impida) una conexión próxima con uno mismo y con los Otros.

Equilibrio existencial: circunmundo y horizonte

El cuarto propio-conectado que proponemos defender aquí podría compararse, de alguna manera, con el concepto de circunmundo heideggeriano y de horizonte gadameriano. ¿Qué tienen en común estas tres realidades aquí convocadas? Precisamente el hecho de presentarse como una suerte de “habitáculos-bisagra”. Ambos conforman una especie de espacio interior, privado, íntimo, una circunstancia o perspectiva, en términos de Ortega, necesaria tanto para el autoconocimiento, la desconexión, la conexión con uno mismo, el silencio, el aburrimiento, el ensimismamiento, como por ser posibilidad de ver más allá. Circunmundo y horizonte se caracterizan por su posibilidad de apertura.

Como sabemos, Heidegger distingue entre los conceptos de mundo y circunmundo, siendo aquel más ajeno, extraño, mientras que este, el circunmundo, es el mundo del que el Dasein puede

hacerse cargo. Podríamos decir en este sentido que el circunmundo es el mundo particular, doméstico. Es cierto, habría que esclarecer, que el circunmundo del *Dasein* también es compartido. Sin embargo, éste, el circunmundo, se caracteriza por la familiaridad, de manera que se configura en base a relaciones de afinidad, por medio de vínculos íntimos, creándose un ámbito de recogimiento, mientras que lo que venimos llamando mundo (frente a circunmundo) se presenta como un ámbito mucho más ajeno, extraño, inhóspito, vasto, en el que el *Dasein* se encuentra más desubicado. El circunmundo es el entorno del *Dasein*, que sería precisamente el mundo del que éste puede hacerse cargo, puede *ocuparse*. El mundo circundante es el mundo que el *Dasein*, al abarcar, conoce, se siente seguro: el circunmundo es el cuarto propio.

Pero he aquí que conocemos que Heidegger habla del *Dasein* en términos de *apertura*. De hecho, Heidegger define el ser del propio *Dasein* como una suerte de esfera interna:

Dirigiéndose hacia...y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primariamente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un abandono de la esfera interna, sino que también en este “estar fuera”, junto al objeto, el *Dasein* está “dentro” en un sentido que es necesario entender correctamente; él mismo es el “dentro” en cuanto es un estar-en-el-mundo-cognoscente (Heidegger, 2009, p. 83).

Vemos en el fragmento que esta *esfera interna* que es el *Dasein* no es comparable a una cápsula cerrada, puesto que el *Dasein* está continuamente volcado en ese dirigirse-hacia que es aprehender, un estar-(de alguna manera)-fuera. El *Dasein*, en este “estar en una esfera interna” pero sin embargo “salir fuera” se constituye estructuralmente como apertura. La propia estructura del existente

consiste, pues, en ser a la vez cerrado y abierto, concentrado y conectado.

Por otra parte, Gadamer habla del concepto de horizonte en términos de límite, de determinación. Nuestro conocimiento es limitado, está determinado por unos límites concretos. De hecho, llega a decir que negar esto es una ingenuidad.

Cada presente finito tiene sus limitaciones. Definimos el concepto de “situación” diciendo que representa un punto de vista que limita la posibilidad de visión. De aquí que lo esencial para el concepto de una situación es el concepto de un “*horizonte*”. El horizonte es el rango de visión que incluye todo lo que puede ser visto desde un punto de vista particular (Gadamer, 1992, p. 54).

Hay quien lleva a cabo una crítica explícita al concepto de “fusión de horizontes” en Gadamer (que como sabemos es la base del diálogo como vía de comprensión): E. D. Hirsch. Hirsch sostiene si queremos comprender algo o bien es dentro de nuestro horizonte, o bien más allá de nuestro horizonte. Esto último no sería posible, puesto que si el horizonte es un límite (como dice Gadamer), ese “más allá” quedaría fuera de nuestra comprensión. Negaría así la posibilidad de esa fusión de horizontes que propone Gadamer:

¿Cómo puede un intérprete fusionar dos perspectivas –la suya y la del texto- a no ser que se ha apropiado de alguna manera del punto de vista original y amalgamado con la suya? ¿Cómo puede tener lugar una fusión a menos que las cosas que van a fusionarse sean hechos reales, es decir, a menos que el sentido original del texto ha sido comprendido? En efecto, la cuestión fundamental, que Gadamer no ha logrado responder, es simplemente esta: ¿cómo se puede afirmar que el sentido original de un texto está más allá de nuestro alcance y, al mismo tiempo, que la interpretación válida es posible?... Si él fuera fiel a su postulado de la historicidad radical, lo que él denomina una fusión de perspectivas históricas no puede afirmarse en absoluto. Si el intérprete está limitado por su propia historicidad, él no puede salir de ella a algún punto a medio camino donde pasado y presente se funden... Una vez que se admite que

el intérprete *puede* adoptar una perspectiva fusionada diferente de su propia contemporaneidad, a continuación, se admite, en principio, que él puede salir de su propia perspectiva. Si esto es posible, el supuesto fundamental de la teoría [de estar limitados por horizontes] se hace añicos (Hirsch, 1967, pp. 245-264).

De esta manera, según Hirsch, algo con un horizonte diferente podría o caer dentro de nuestro horizonte, en cuyo caso la comprensión no involucra una fusión de dos horizontes, o caer fuera de nuestro horizonte, en cuyo caso no podemos comprenderlo. Evidentemente, la solución a la controversia que propone Hirsch está en los matices que se le otorgan al concepto de “horizonte”. Gadamer toma explícitamente de Husserl el concepto de “horizonte” que quiere manejar:

Sin duda, el concepto y el fenómeno del horizonte es de crucial importancia para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de utilizar, Husserl está, obviamente, tratando de captar la forma de toda la intencionalidad limitada del significado que se funde en la continuidad del conjunto. Un horizonte no es un límite rígido, sino algo que se mueve con uno e invita a avanzar más. Por lo tanto, la intencionalidad del horizonte que constituye la unidad del flujo de la experiencia es paralela a una igualmente intencionalidad del horizonte comprensivo en el lado objetivo. Todo lo que es dado como existente es dado en términos de un mundo y, por lo tanto, el horizonte mundo se da con él (Gadamer, 1992).

Vemos, por tanto, que efectivamente el horizonte es un límite, pero como dice el propio Gadamer, no es un límite fijo, estático, sino móvil. El horizonte es todo aquello que percibimos, incluso más allá de lo dado directamente por los sentidos:

La percepción tiene horizontes compuestos de otras posibilidades de percepción, como percepciones que *podríamos* tener, si *activamente dirigimos* el curso de la percepción de otro modo: si, por ejemplo,

giramos nuestros ojos de una manera u otra, o si damos un paso adelante o hacia un costado, y así sucesivamente (Gadamer, 1992, p. 55).

Así, emerge un concepto de horizonte como aquello que hace posible ver más allá con un poco de esfuerzo. El horizonte marca los límites de la visión, pero no es un límite infranqueable. Como dice D. Vessey al respecto:

Simplemente caminar una corta distancia o subir a la planta superior de un edificio nos puede ayudar a ver más allá de nuestro horizonte previo. De hecho, la mayoría de nosotros sabemos muy bien lo que yace más allá del horizonte simplemente a partir de la experiencia pasada. Los horizontes pueden funcionar como un límite en un momento determinado, pero también siempre son puertas de acceso a algo más allá; es esto último lo que Husserl enfatiza en sus *Ideas* de 1913 (Vessey, 2009, pp. 531-542).

Ha aparecido primero el horizonte como límite, como cerca, como protección necesaria: horizonte como cuna en ese primer gran hogar. Pero los barrotes de la cuna no son los barrotes de la jaula. Los barrotes de la cuna posibilitan el crecimiento no truncado, brindan la posibilidad de un crecimiento seguro. Comprendamos, por tanto, el horizonte (como el circunmundo) como asentamiento primero, desde el cual se puede (y se debe) estar dispuesto a ampliar los límites de la propia visión. La posibilidad de acoger e impulsar a ir más allá, características que comparten los dos conceptos comentados, es precisamente la grandeza del cuarto propio conectado. Que el cuarto “propio” no se erija como aislamiento, que el “conectado” no desemboque en una alteración (Ortega), en una distracción (Heidegger). El Aquí habría de ser concebido en su unión con el Allí, en su posibilidad de ser lanzadera además de recogimiento.

Recordemos el *thermotopo* sloterdijkiano que comentábamos al principio. En el fondo sabemos qué se esconde tras todo este

asunto: nuestro Hogar no depende de nuestros muros, nuestras paredes o nuestro suelo.

Quizá haya que comprender, de una vez por todas, el hogar (como la patria y el templo) no solo como lugar concreto, como espacio acotado. Que la movilidad o mutabilidad de la patria asumida por los romanos y recordada por Sloterdijk posibilite que concibamos la movilidad y mutabilidad del espacio ordinario como contexto en el que se muestra también lo extraordinario, como espacio de intimidad abierto a lo extraño. El fuego, como dios del hogar, como primer santo, tiene su forma originaria en la antorcha: pensada para ser movida, trasladada; que ese desarraigo del suelo (patrio, religioso, pero también, y sobre todo, ese suelo que ya no supone un límite) se traduzca en un arraigo social y humano. Hay que replantarse (replantarse) las raíces³.

Podemos entender ahora a Bachelard cuando afirma que “la casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz” (Bachelard, 1965, p.36). La casa aparece así como espacio cerrado, íntimo, privado, que permite la apertura⁴; es la protección que invita a salir, que permite soñar, la Gran madre que alberga y empuja al mismo tiempo, la placenta⁵ (Sloterdijk, 2006, p. 185) que al mismo tiempo abriga y expulsa. Ese es nuestro sino.

³ Este asunto ha sido tratado en el artículo de la autora *El espacio sagrado en Heidegger*, pendiente de publicación.

⁴ Podríamos aventurarnos y saltar de lo que podríamos llamar el “plano espacial”, que viene ocupando nuestra reflexión, al plano temporal, en la medida en que es posible entender que la casa, el hogar, cumple una triple función temporal. El Hogar se erige como Presente en tanto ubicación y raíz; como futuro, en tanto proyección, lanzamiento, superación de horizontes; y como pasado: el hogar de la infancia que siempre nos acompaña nos sitúa en “el umbral de un ensueño donde vamos a descansar en nuestro pasado” (Bachelard, 1965, p. 43).

⁵ P. Sloterdijk desarrolla, en *Esferas I*, toda una propuesta acerca de la placenta como símbolo o metáfora del ser-con que acompaña al existente desde su gestación, y que determina su estructura existencial en ese tránsito primigenio del útero al mundo que todos sufrimos.

Así, habría que abandonar de alguna forma esa cápsula esférica comentada por Heidegger como estructura existencial del ser humano, en favor de una forma que refleje la apertura continua: emerge así la espiral, ese recogimiento interior que inevitablemente se expande hacia un exterior, como la forma existencial del ser humano:

Apenas salido del ser habrá siempre que volver a él. Así, en el ser, todo es circuito, todo es desvío, retorno, discurso, todo es rosario de estancias, todo es estribillo de coplas sin fin. ¡Y qué espiral es el ser del hombre! En esta espiral ¡cuántos dinamismos se invierten! Ya no se sabe en seguida si se corre hacia el centro o si se evade uno de él. Los poetas conocen bien este ser de la vacilación del ser. Jean Tardieu escribe en *Les témoins invisibles*:

Para avanzar giro sobre mí mismo / ciclón por lo inmóvil habitado
(Tardieu, *Les témoins invisibles*, p. 36).

En otro poema, Tardieu había escrito:

Pero dentro, ¡no más fronteras!

Así el ser en espiral, que se designa exteriormente como un centro bien investido, no llegará nunca a su centro. El ser del hombre es un ser desfijado (Bachelard, 1965, p. 252).

Sobre la posibilidad de apertura

¿Por qué no sentir que se encarna en la puerta un pequeño dios del umbral? Es preciso ir hacia un pasado lejano, un pasado que no es el nuestro, para sacralizar el umbral. Porfirio ha dicho: “un umbral es cosa sagrada” (Bachelard, 1965, p. 33)

Hemos descrito las dos realidades comentadas, circunmundo y horizonte, como “habitáculos-bisagra”. No podemos dejar de

mencionar aquí el “fenómeno bisagra” por excelencia: la puerta. Nuestra propuesta de cuarto propio conectado encontraría en la puerta su máximo aliado, pues, como dice Bachelard,

La puerta esquematiza dos posibilidades fuertes, que clasifican con claridad dos tipos de ensueño. A veces, hela aquí bien cerrada, con cerrojos echados, encadenada. A veces hela abierta, es decir, abierta de par en par (Bachelard, 1965, p. 261).

La puerta encarna la doble dimensión que caracteriza al cuarto propio conectado: la propiedad del cuarto es la posibilidad de la puerta de estar-cerrada, de encerrar, mientras que la conexión del cuarto es la posibilidad de la puerta de estar abierta de par en par, invitando a salir, invitando (a Otro) a entrar.

Por el hecho de que la puerta, por así decirlo, pone una articulación entre el espacio del hombre y todo lo que está fuera del mismo, por esto, supera la separación entre el dentro y el fuera. Precisamente porque también puede ser abierta, su cerrazón da la impresión de un aislamiento más fuerte frente a todo lo que está más allá de este espacio que la pared meramente divisoria. Ésta es muda, pero la pared habla. Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella (Simmel 1998, p. 251).

Simmel (al que podemos considerar otro pensador de lo entreabierto) deja ya intuir en este fragmento el vínculo esencial entre puerta y existente. La puerta encarna, a su vez, la doble dimensión que caracteriza al existente, pues él mismo es pura posibilidad de cerrazón y apertura: “diríamos toda nuestra vida si hiciéramos el relato de todas las puertas que hemos cerrado, que hemos abierto, de todas las puertas que quisiéramos volver a abrir” (Bachelard, 1965, p. 263).

Decía Bachelard: “¡no más fronteras!” No más, entendidas estas como límites que cierran (como aquella pobre interpretación del

horizonte gadameriano). Entendamos el límite no ya como cerca, sino como lo que linda-con; todos los caminos conducen al Limes, la auténtica Roma⁶. Reclamemos nosotros la frontera de Trías, quien ya afirmó que “a la pregunta ¿Qué es el hombre? debe responderse: el habitante de la frontera” (Trías, 1999, p. 414).

Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera. El cierre de su ser-en-casa por medio de la puerta significa ciertamente que separa una parcela de la unidad ininterrumpida del ser natural. Pero así como la delimitación informe se torna en una configuración, así también su delimitación encuentra su sentido y su dignidad por vez primera en aquello que la movilidad de la puerta hace perceptible: en la posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad (Simmel, 1998, p. 252).

Emerge así la frontera, el límite, como doble posibilidad, como posibilidad de aislamiento, de intimidad, de soledad, y como posibilidad de salida, de encuentro.

Ganar de nuevo el confort hogareño no consistiría, por tanto, en recluirse en el cuarto propio, rechazando su posibilidad de ser-conectado. Lo que se trataba de transmitir es la idea de que ese confort, es espacio íntimo al que aspira y que acompaña el existente desde sus orígenes no se caracteriza por estar cerrado sobre sí mismo, sino precisamente por su capacidad de apertura, como la llama del hogar ilumina más allá (convirtiéndose el fuego en antorcha), como el templo es a la vez símbolo y posibilidad de trascendencia.

⁶ Como sabemos, se conoce como *limes* a cada uno de los límites fronterizos del imperio romano, grandes murallas que se levantaron, en principio, para protegerse y aislarse de las invasiones bárbaras y que, sin embargo, fueron congregando en torno suyo núcleos de comerciantes y población que, viviendo en el riesgo de ser invadidos, se convirtieron en centros de intercambio comercial y cultural.

El error habría sido, entonces, entender la fundación del hogar al margen del mundo, en lugar de su instauración o su implantación como nuestra forma de estar-en-el-mundo, nuestro punto de partida e incluso de encuentro: el hogar como lanzadera y como espacio de acogida del Otro, otro que tiene un sitio en nuestra casa. Hay que saber elegir en cada momento hacia quién se abren las puertas, si hacia el mundo de los hombres o hacia el mundo de la soledad (Bachelard, 1965, p. 263). Sólo así puede apostarse por una intromisión fructífera de lo privado en lo público y de lo público en lo privado; o como dice Ábalos (y sin perder de vista que, en nuestro caso, cuando hablamos de “casa” nos referimos a una realidad que va más allá de su construcción arquitectónica) “sólo a través de un esfuerzo así podríamos pensar la casa que aún no tenemos, podremos levantar la casa que nos conmueva por completo” (Ábalos, 2014, p. 201). Sólo así es posible concebir un cuarto propio-humanamente-conectado.

Referencias

- Ábalos, I. (2014). *La buena vida*. Editorial Gustavo Gili.
- Augé, M. (1995). *Los “no-lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa.
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Broncano, F. (2019). El laberinto de la identidad. <https://paquita.blogspot.com/2019/05/suelo-preferir-la-comunicacion-por.html>
- Cardona, J. A. (2016). Selfie: el olvido del ser-para-otro. <https://es.calameo.com/read/0015709419295eb405d07>
- Echeverría, J. (1995). *Cosmopolitas domésticos*. Anagrama.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.

- Gergen, K. J. (2006). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Paidós Ibérica.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Hirsch, E. (1967) Gadamer's Theory of Interpretation. *Validity in Interpretation* (pp. 245-264). Yale Universtiy Press.
- Husserl, E. (1973). *Meditaciones cartesianas*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Laing, O. (2017). *La ciudad solitaria*. Capitán Swing Libros.
- Sartre, J. P. (1946). *El ser y la nada*. Iberoamericana.
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ediciones Península.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III, Espumas, Esferología plural*. Ediciones Siruela.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Ediciones Destino.
- Vessey, D. (2009). Gadamer and the Fusion of Horizons. *International Journal of Philosophical Studies*, 17, 531-542.
- Zafra, R. (2010). *Un cuarto propio conectado*. Fórcola Ediciones.