



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



El espacio vivido como
punto de partida para
la utopía operante en
la historia

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía presenta:

César Antonio Popoca Gómez

Asesora: María del Rayo Ramírez Fierro

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El agradecimiento o gratitud es un
deseo, o solicitud del amor, por el
que nos esforzamos en hacer bien a
quien nos lo ha hecho con igual
afecto de amor
(Proposición XXIV).

Este amor recíproco y el esfuerzo
por hacer el bien a quien nos ama y
se esfuerza en hacernos bien, se
llama gratitud (Escolio de la propo-
sición XLI).
Baruch Spinoza

María, por tu atención y tu soporte durante ya varios años, y los que
siguen; por ser mi maestra más allá de las clases y de la institución.
Doctor Cerutti, por articular a tanta gente valiosa. Gente del semina-
rio, por caminar todos juntos, siempre atentos y al tiro. Laura, David,
Sandra, por el rigor. La gente del 'tik, por todo el tiempo que tratamos
de aprender a escuchar. Filósofos, por ustedes que han crecido con-
migo en este proyecto por aprender a pensar libres.

Por mis votanes, que cuidan mis pasos desde arriba;
por mis amigos, siempre hippies,
siempre fritos, siempre ahí;
por mis maestros, que son muchos y los admiro;
por mis tíos y mis primos, que me enseñaron qué es un
hermano;
por mi Gente (y waj) y su gente, ella me da piso y horizonte,
por mi padre, mi madre, nana y cuchis,
porque son lo más importante.
Por Yiyo y Yiya.

Entiendo que al hablar de gratitud estamos hablamos de cariño, ad-
miración, apoyo, respeto, paciencia y responsabilidad; no solo de
decir "gracias".
Por — aunque tal vez debería decir "con" — ustedes estoy agradecido.

Esa es mi casa.

AGRADECIMIENTOS

María, gracias por tu atención y tu soporte durante ya varios años, y los que siguen; por ser mi maestra más allá de las clases y de la institución.

Gente del seminario, gracias por caminar todos juntos, siempre atentos.

Filósofos, gracias a ustedes que han crecido conmigo.

Daniela

Amira, Mitzy, gracias por ser.

Giga, Gigo,

Papá, Mamá,

ÍNDICE

Introducción	11
¿Por qué un pensamiento localizado?	11
Método	23
1.- La pregunta por el espacio	29
1.1 ¿Qué es el espacio?	29
1.1.1 Bergson: duración	30
1.1.1.1 Vida	47
1.1.1.2 Individuo	52
1.1.2 Minkowski: cuerpo	57
1.1.2.1 Cuerpo y espacio	57
1.1.2.2 Escalones del tiempo	62
1.1.3 Bachelard: habitar	73
1.2 Tensiones: espacios interiores y exteriores	83
2.- Los espacios de la vida	103
2.1 Hacia el horizonte	104
2.1.1 Cuerpo y espacio	106
2.2 Espacios otros	117
2.2.1 Crisis o Desviación	117
2.2.2 Heterotopías	126
2.2.3 No basta con la heterotopía	133
2.3 Utopía operante en la historia	140
2.3.1 Utopía y tensión	140
2.3.2 Espacialidad utópica	150
3.- Los alcances del espacio utópico	155
3.1 Tensión/Función	157
3.2 Historia/des-historia	175
3.3 Grietas	188
3.4 Utopías que se viven	200
Conclusiones	209
Referencias	225

Introducción

¿Por qué un pensamiento localizado?

Si con tanta veneración recurrimos a los textos europeos, donde hemos aprendido lo que sabemos ¿por qué no hemos de escuchar con igual obsequio la voz de algunos americanos?

Benito Díaz de Gamarra

En la práctica filosófica de nuestro continente se tiende a recurrir a los grandes clásicos de la tradición: Descartes, Kant, Hegel. Nos vemos orillados a realizar lecturas de nuestro presente a través de un horizonte ajeno que a veces cierra y normaliza caminos, más que abrirlos. Al hacer esto, ignoramos y menospreciamos las otras lecturas de esta realidad; lecturas más nuestras, que no son las canónicas ni las endogámicamente academicistas. Simón Rodríguez lo decía con mucha presteza: “La sabiduría de la Europa y la prosperidad de los Estados-Unidos son dos enemigos de la libertad de pensar ...en América...” (Rodríguez 1990, 202). Rara vez es un asunto de mediocridad, más bien son poco adecuadas y forzadas a un mundo que

difiere del que provienen. Sin embargo, también es cierto que por la fascinación que incitan, nos alejan de la posibilidad de realizar un pensamiento “orijinal”¹.

El problema no es solo el hecho de recurrir a aquellos filósofos de otros entramados culturales, sino que particularmente en nuestra región suele obviarse a nuestros propios pensamientos. A pesar de que la lucha contra la auto-negación se haya dado ampliamente, existe un profundo desconocimiento de aquellos que insuflaron pensamiento desde sociedades ajenas al “arriba” de la colonización en el mundo. Así es que vemos la necesidad de recurrir no sólo a Europa o a la América anglosajona, sino también a la propia filosofía que nace desde nuestra América, aun aquella que no se reconoce como parte del horizonte que le es propio. En ese sentido es que recurrimos a algunos de los filósofos que comparten con nosotros no solo la geometría del mapa, sino también un horizonte que implica negaciones y dislocaciones, grietas y auroras.

Cuando nos referimos a nuestros maestros lo hacemos sí desde un campo ‘disciplinar’, pero también desde el campo mismo del hacer y el hacerse en el

¹ Así es la grafía propuesta por Simón Rodríguez en su texto *Sociedades Americanas*. Él propone una reforma a la lengua que nos permita acercarnos al mundo en que vivimos y no se enfoque sino en lo útil, por lo que altera las formas convencionales de la escritura en pos de la originalidad del pensamiento propio: “Hágase una Ortografía Ortológica, es decir, fundada en la boca, para los que hayan que escribir después de nosotros” (Rodríguez 1990, 16).

mundo. La ya necesaria consigna “el maestro luchando también está enseñando” cobra un sentido claro en este contexto. No se trata del pensamiento que se agota en sí mismo o que se queda en las nubes de un olimpo; siempre es reflejo de sus circunstancias, pero también las traduce como mediación de un *locus* de enunciación, un dónde, un lugar, un espacio.

Por eso se nos pregunta ¿por qué un pensar situado? La pregunta es necesaria: el historiar las ideas y aunar a la filosofía de una región que desde el comienzo de la modernidad ha estado subsumida a un sistema globalizante que le desprecia y, por tanto, niega su originalidad misma, es un re-conocerse y reconocer el horizonte que le es propio. Lo que implica historias, memorias, calendarios y geografías que muchas veces aparecen como velados por el discurso hegemónico que impregna todos los ámbitos de la vida. Se plantea así, como acto de recuperación y revaloración de las ideas que son más nuestras, pero también es una recuperación y revaloración de sí como filosofar sin más. Tal como decía Martí en su texto *Nuestra América*:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria (Martí 2010, 10).

Necesaria en tanto que afirma aquello que se relega a lo marginal. Es una historia distinta, y por tanto genera diferencia; una diferencia que en vez de homogenizar la sociedad aúna a sus muy radicales discrepancias, afirma la diversidad de grupos humanos y de mundos habitados (Martí 2010, 10). Cuando nuestra historia es olvidada y la historia que nos enseñamos es la de quien nos hace olvidar, se está dando un ocultamiento a la base misma de lo que somos; nuestras subjetividades pasan a ser constituidas no desde un mundo de presencias sino de imitaciones, de vacíos, ausencias y apariencias. Se niega un mundo para darle cabida a otro: el de los conquistadores. “La cuestión se encuentra en la capacidad de generar un pensamiento original, y la originalidad de todo pensar no deriva de los grandes centros de producción intelectual, sino de nuestra relación con la realidad” (Roig 2008, 79); una que es acuciante y de emergencia, no de estabilidad o “plena racionalidad” como se asume la de los centros de poder en el mundo y nos quiere hacer asumir como propia al tiempo que voltea la cara a asesinatos, desapariciones y crímenes de estado.

Es en ese sentido que esta discusión remite a la ya clásica entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy en torno a la existencia de una filosofía nuestra (1968-1969)². Si bien es cierto que nuestro pensar es uno que

²Durante la década de 1960, Nuestra América se vio envuelta en situaciones por demás convulsas y la filosofía no se mantuvo ajena. Cir-

deriva en gran medida del legado español y europeo, tras los más de tres siglos de colonia, también es cierto que la condición de vasallaje aporta una distancia. Así, la adopción de las ideas puede transformarse más en adaptación a nuestras circunstancias, pues de otro modo ocurre el encubrimiento. A decir de Roig “...dentro de nuestra tradición no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que, si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias” (Roig 2008, 172). Las ideas responden a modos en los que las comunidades históricas objetivan el mundo, así que, si se las traslada ingenuamente ante otros conglomerados de objetivaciones, terminan por poner un velo sobre aquello que pretendían desvelar. Esto sucede en tanto que se pretende dar cuenta de un mundo a partir de categorías que le son ajenas, por lo que la explicación resultante dice más del explicante que del explicado. En este sentido es que Salazar Bondy afirmaba que mientras no se extirpe la dependencia y la miseria de nuestras tierras, no podrá haber originalidad del pensamiento:

cundaba la duda sobre si el pensamiento de la región era de hecho un pensamiento con carácter universal, si era robusto o si sencillamente era digno de ser llamado “filosófico”. Augusto Salazar Bondy, desde Perú, y Leopoldo Zea, desde México, fueron dos de los protagonistas del debate.

Los hispanoamericanos interpretan el pensamiento del Viejo Mundo en contacto con la realidad de nuestro continente, lo utilizan para resolver sus problemas vitales y lo adaptan a sus necesidades y conveniencias. La historia de nuestras ideas —afirmará Zea en otro trabajo— es la historia de la adaptación hecha por el americano de las ideas europeas. "Lo original, lo propio de Hispanoamérica está en esta adaptación." (Salazar-Bondy 1964, 67).

Sin embargo, no debemos olvidar lo que el propio Salazar precisa: "una situación de dependencia, no es nunca total y cerradamente determinante" (Roig 2008, 86); debemos buscar las grietas y, de no encontrarlas, debemos crearlas. Lo anterior abre siempre la posibilidad a una ruptura en el pensamiento hegemónico; cosa que nos permite transformar y crear en vez de solo adaptar, o incluso adoptar.

La historia de las ideas desde la que nos nutrimos se inserta en ese vaivén. Se da en una recuperación de las discusiones y procesos que condujeron a la cristalización de esas ideas, las realizadas y las "fracasadas". Porque incluso aquellos proyectos que no pasaron de su publicación, que nunca alcanzaron materialización, son parte constitutiva del discurrir de nuestro pensar. La *inteligencia latinoamericana*, como la llamaba Arturo Ardao, está claramente alimentada por la europea, pero no es la misma. Los procesos de diferenciación que condujeron en un primer momento a la independencia política de nuestras naciones, muestran un lapso de ruptura entre el colonizado y el colonizador, que trae

como corolario la diferenciación de los modos de ser en el mundo forjados a partir de distintas formas de vivir en el mundo.

Toda historia de la filosofía, si es auténtica, es en sí misma ejercicio filosófico; no sólo porque sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, sino, además, porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple (Beyhaut 2009, 2).

Ahora bien, para Ardao la filosofía no puede sostenerse si no hay una historia de ella, por lo que es ingenuo pensar en una filosofía enajenada de su circunstancia —muy en el sentido de Ortega—. Así, el proyecto de una historia de las ideas como historia de la filosofía latinoamericana se vuelve base de su propio filosofar. La filosofía de Ardao está montada en un profundo conocimiento del transcurrir de las ideas en nuestro continente, de sus raigambres y de sus adopciones. En este sentido, tampoco se trata de un pensar de “torre de marfil”, sino que nos encontramos con que “la Filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un ‘juego de lenguaje’, sino que es organizado en función de un programa de *afirmación* de determinados grupos humanos” (Roig 2008, 178)³. Es una filosofía con impronta histórica que encuentra su dialéc-

³ El énfasis es nuestro.

tica en el hacer de abajo. Es por eso que a lo largo de este texto se vuelve a recorrer el camino trazado por Ardao con el fin de hilar las discusiones de la filosofía espacialista en un vaivén de conflictos con el tiempo en el que operan.

Cuando en una determinada sociedad surge la duda respecto de los derechos y preeminencias sociales y económicas de un grupo humano sobre otro, puede afirmarse que se ha producido entonces una “toma de conciencia de la cuestión social”. Éste es justamente el momento que interesa al historiador de las ideas (Roig en Cerutti 52, 2009).

La categoría de *toma de conciencia de la cuestión social* es la excusa que nos permite indagar en la pregunta por el espacio en tanto acuciante situación histórica de despojo y desterritorialización humana. Según los rastreos de Ardao, fue a principios del siglo XX cuando la pregunta por el espacio comenzó a tomar preeminencia, en periodos de guerras en los que se apreciaba por vez primera un posible fin del mundo.

Es en ese sentido que el ejercicio del historiador de las ideas no se agota en esa historia, se extiende a un filosofar con el que convive, pero del que depende. Así es como Ardao ubicaba tres momentos del filosofar. A saber: analítico, crítico y creativo. De los que él concede a la historia de las ideas los dos primeros, pero parece reservar el tercero al ejercicio de la filosofía propiamente. Sin embargo, hay que recordar que el filosofar

no se da solo, siempre es un fenómeno social, por lo que no hay filosofía sin una historia de sí que la sustente; siempre está condicionada —que no determinada— al mundo mismo que le da sentido. Volvemos a las palabras del cubano Martí, pensando en la filosofía y los proyectos, pues “van escritos no en tinta de Academia, sino en mi propia sangre” (Martí 2016, 40). Sangre que es la misma que la de los torturados, los reprimidos y los asesinados. Esa es la circunstancia, ese derredor que siempre está ahí.

Así, esta historia situada responde también a una realización que se toma como punto de partida para el estar en el mundo de cada cual. Un estar en autenticidad. Partir de sí, pero para eso es necesario conocer el horizonte desde el que accedemos al mundo. Aun las ideas de apariencia más general o ‘universal’ están dadas dentro de una historia, siempre hay una situación detrás que compete a la filosofía —aunque suela negarse—. Es esta historicidad de la filosofía lo que se pretende apuntalar, para así situarnos desde la proximidad en el filosofar de nuestro continente. Buscamos una ontología que discuta con la tradición desde la ruptura.

Los temas tratados en el presente texto son el espacio, antes que nada, pero siempre en sus correlatos necesarios con la historia, el tiempo y el cuerpo, abordando perspectivas que van desde la antropología filo-

sófica hasta la ontología. Más allá de esto, la discusión nunca es la de una filosofía menor en un sentido peyorativo, sino más bien —y como principio axiológico— situada. Sí es menor en el sentido de búsqueda por entrar en crisis con lo que aparece como evidente, de ir a la pequeña grieta y no a los grandes relatos; porque se construye no desde esos grandes relatos de totalidad ascética, sino desde “lo que se oculta ante los ojos”.

Ante esto, Yamandú Acosta dirá lo siguiente: “Hegel —como figura del pensamiento occidental— consagra el pasado por el presente y el presente mismo, negando posibilidades de un futuro-otro. Ardao responde a los desafíos del presente por la actualización inteligente de las ideas en tanto que juicios, afirmando un futuro-otro posible” (Acosta 2014). Se trata pues de un ejercicio filosófico que se enquistaba ahí donde lo que está ante los ojos aparece como cerrado y muestra que ahí hay posibilidades muy otras. Parafraseando a Gaos, probablemente la filosofía solo puede ser universal en tanto sea lo más local posible, y es que únicamente así se afina en una realidad de la que es parte; en vez de instanciarse en juegos lingüísticos que se dan sentido a sí mismos, al tiempo en que se esterilizan. De esta forma, esta última filosofía nos coloca en un mundo sin fisuras, ni grietas, ni posibilidades; lo que implica la construcción de un mundo cuyo sentido es logrado solo a partir del encubrimiento.

No obstante, no hablamos con Gaos de un nacionalismo “patriotero”, sino de uno que parte de reconocer una historia en tanto que lo cultural se da propiamente como lucha cuando la cultura propia es negada con estetizaciones foráneas y represiones en todos los niveles. Así, esta necesidad de la localización del pensamiento se da desde una ontología del espacio en la que su configuración está en constante cambio, pero su estructura aparece como cerrada. Localizar el pensar es asumir un espacio de pensamiento, un horizonte y un lugar de enunciación para apuntar el ejercicio filosófico como proyección y hasta como utopía, siempre como tensión.

Ahora bien, partimos acá de una dualidad de la filosofía que se expresa en “la distinción ente filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo” (Roig 1976, 201). Distinción que descansa en la concepción hegeliana del quehacer filosófico como *Búho de Minerva* en contraposición a la alegoría del *colibrí* latinoamericano. La primera concibe la función de esta actividad como racionalizadora de un mundo a cuyo devenir no puede acceder, pues siempre llega su análisis una vez que la realidad ha sido. Eso es condición indispensable, a decir de Hegel, para alcanzar su pretensión totalizadora y como producto último del saber. Por otra parte, latinoamericanos que van desde

Salazar Bondy hasta Horacio Cerutti conciben esto como un límite de innecesario conservadurismo — muy propio de Hegel—. La filosofía no se agota en el análisis de lo acaecido, sino que también necesita de su propio devenir en tanto que proyectiva y utópica, pues no es ajena al mundo que analiza.

La filosofía, según el modelo europeo hegeliano es filosofía crepuscular. Llega a las sobras del proceso histórico. En realidad, es filosofía conservadora, ideología negativa justificatoria que se conecta con la instancia pasada de la temporalidad. Un pensamiento matinal o auroral como propone Roig se nos presenta ligado a la instancia futura de la temporalidad. Nosotros creemos en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal profética, que es auténtica filosofía de la liberación latinoamericana, un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de la filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebre, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica (Cerutti en Ramírez, 2000).

Se trata de un ejercicio filosófico que se adelanta al crepúsculo y no se conforma con la condena del análisis póstumo de la realidad. Se da en los intersticios de un hacer auroral que permiten pensar en un mundo abierto a la transformación. La filosofía se juega en su

propia temporalidad. No se exime de su responsabilidad configuradora, la asume como “principio de una mutación histórica por una toma de conciencia *radical* de la existencia proyectada al futuro” (Ramírez 2000). Para lo que es necesario recalcar la idea de *lo radical*, en tanto raíz que afirma un tiempo y un espacio reconocidos como propios.

Método

Se plantea este trabajo como una apuesta que se distancia de la filosofía entendida como un hacer de escritorio exclusivamente. En ese sentido, metodológicamente se plantea la necesidad de dejar de discutir con los libros para hacer filosofía y empezar a preguntar desde los intersticios de lo cotidiano: es desde ahí desde donde adquiere su sentido político y que busca su rigor. Partimos del supuesto de que “la teoría como lugar privilegiado para la mirada es una noción construida, casi siempre, desde la posición social dominante” (Gutiérrez 2009, 25), por lo que es necesario poner en cuestión la condición de “pureza” del “intelectual” y negar su acceso privilegiado a la realidad para que el intento de abonar a los procesos históricos sea más cercano a la disidencia que a la restauración de la episteme dominante que bien sabe “cooptar disidencias”.

En un contexto distinto, pero con la misma intención, Nicanor Parra expresa la misma necesidad:

Señoras y señores:
Ésta es nuestra última palabra
—nuestra primera y última palabra—:
Los poetas bajaron del Olimpo.

Para nuestros mayores
la poesía fue un objeto de lujo,
Pero para nosotros
es un artículo de primera necesidad:
no podemos vivir sin poesía (Parra, 1963).

En ese sentido, y siguiendo la propuesta de Raquel Gutiérrez Aguilar, se plantea este texto como parte de un bosquejo nuestroamericano de una estrategia teórica más que como teoría en sí. Estrategia porque en sí mismas nunca se bastan las reflexiones, pero tampoco están limitadas al soporte material actual que las sostiene. En ese sentido, la dinámica de la que surgen las mantiene en tensión con lo que plantean y aquello de lo que son reflejo. Lo que está en juego es la posibilidad de “brindar elementos para una reflexión más general [siempre colectiva e histórica] sobre los múltiples horizontes de deseo que se despliegan desde tales acciones *colectivas* de antagonismo e insubordinación” (Gutiérrez 2009, 25).

Para ello se piensa en dos órdenes o niveles de análisis complementarios que, aunque no necesariamente expresos en cada investigación particular, requieren de

una presencia en la que se retroalimenten. El primero se afina en el reconocimiento de la situación histórica y material, de la memoria y de la vida cotidiana: una forma de pensar el momento práctico del horizonte de deseo. Cosa que se resuelve en las “propias prácticas emancipativas inscritas en la actividad política concreta de los distintos conglomerados de hombres y mujeres” (Gutiérrez 2009, 26); aunque con resonancias en el trabajo teórico de la filosofía —aún en la más escolástica o academicista—.

El segundo nivel en el que pensamos es en la reflexión crítica de los significados explícitos y potenciales de las acciones, sucesos, modos de vida, relaciones sociales y entramados de posibilidades que sostienen la propia reflexión y que entran en conflicto con ella. Ese es el momento donde se afina por fin la reflexión filosófica del colibrí. Por eso es que la reflexión acompaña y ayuda a distinguir equívocos, pero nunca marca camino ni le corresponde hacerlo. En este sentido es que se retoma la propuesta de la historia de las ideas en que la utopía como tensión con lo dado se vuelve una clave de interpretación del mundo en general y de la historia en particular.

Una vuelta de tuerca más: no se está pensando al primer nivel como una recuperación numeral abstracta o abstrayente de los sucesos vitales. Por el contrario, atrás de toda reflexión hay sucesos vitales que le permiten establecerse en la crítica: la reflexión no se

puede sostener por sí sola si pretende operar en un mundo. De ahí que parezca más fácil que el pensamiento hegemónico —y el que veladamente responde a esos mismos intereses— se posicione como válido. El pensamiento vestido de crítico que retiene y encausa la disidencia —y convierte a la utopía en distopía— es la herramienta que nubla la visión del vigía. Sin embargo, “existen momentos históricos en los que los conflictos, antagonismos y desgarramientos internos en una sociedad desbordan el andamiaje diseñado para su administración y encausamiento” (Gutiérrez 2009, 29). Es nuestra tarea encontrar y des-velar esos momentos, no decidir qué hacer en ellos.

En la primera parte de este texto se realiza un recorrido por las propuestas espacialistas que, en un orden ontológico, dieron forma al problema actual de la comprensión del espacio. En este sentido seguimos la línea marcada por Arturo Ardao y confrontamos sus lecturas con las nuestras propias. La discusión gira en torno a Henri Bergson, Eugene Minkowski y Gaston Bachelard.

El espacio en su variabilidad es un campo que se vive y, por tanto, habita de diferentes maneras. Esas posibilidades de habitar están contenidas en un mundo cambiante. Así, tenemos que atender distintos niveles y formas en las que el espacio se configura en estructuras de posibilidades distintas. El nivel más primero

de la espacialidad es el cuerpo, por lo que comenzamos por preguntar cómo es el espacio corporal.

En un segundo momento, analizamos los espacios que son habitados de acuerdo a los mundos instituidos, de acuerdo a una institucionalización de las posibilidades y su relación como partes integrantes de un todo. Las heterotopías del primer Michael Foucault (1926-1984) son este momento. Son espacios que no son como la gran mayoría, pero reflejan a la casi totalidad de ellos. La heterotopía funciona como perspectiva para la lectura de lo cotidiano estable y cerrado. Retomamos la propuesta de Foucault por la densidad discursiva que contiene la heterotopía como aparente salida que conviene a la continuidad del funcionamiento del mundo tal cual está, aunque se presente como crítica radical.

En el tercer momento del texto buscamos vislumbrar hasta dónde es habitable un espacio distinto dentro del mundo de repeticiones en el que vivimos y, que, además, no se trate de un espacio cooptado o creado como reflejo de las mismas repeticiones. Así, sostenemos que en todo entramado existen posibilidades de lo distinto, aun cuando parezcan imposibles. Aquello no implica que en cualquier momento todo es posible, pero sí que lo posible no es igual a lo permitido.

El propósito de este texto es hacer un recorrido por la idea de espacio, para dar cuenta de una estructura de

posibilidad que sustenta la vida misma. Afirmo que en cualquier configuración espacial es posible abrir grietas que no sean funcionales al entramado en el que se encuentran, por lo que permitirían acceder a un espacio y un tiempo distintos.

I.- LA PREGUNTA POR EL ESPACIO

I.1 ¿Qué es el espacio?

Para poder realizar un reconocimiento de sí y de una praxis política, social y filosófica, es necesario un cuestionamiento que recaee en las condiciones de posibilidad mismas. Se trata de preguntar por lo que 'subyace' en el mundo. Las implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas son de importancia neurálgica.

Arturo Ardao (1912-2003), filósofo uruguayo, asume como propia la cuestión del espacio; tomamos como eje sus propias discusiones al respecto. Su forma de aprehenderla no suscribe a una escuela o corriente como tal, sino que entra en el flujo mismo del problema filosófico. Ahí se instala discurrendo desde las propuestas de Gaston Bachelard (1884-1962) hasta Otto

Bunllow (1903-1991), por ejemplo. Así, considera como “hitos” del problema temporalista —germen del espacialismo— al francés Henri Bergson y al alemán Martin Heidegger (1889-1976), puntos de referencia y anclaje para distintas investigaciones en el campo de lo espacial.

A lo largo de este texto se abordarán tres autores que rodean la discusión espacial de Ardao, o que de algún modo asientan este “suelo” en donde nos pararemos. Los filósofos que se discuten son: Henri Bergson, desde la tensión dinámica de la realidad que se traduce como *duración*; Eugene Minkowski (1885-1972), desde la obra *El tiempo vivido* (1933), donde nos detenemos en las cuestiones del *cuerpo* y el *ahora*, y Gaston Bachelard, que desde su *habitar* poético del espacio, vislumbra la posibilidad de espacios otros. Este recorrido se articula a partir de Ardao, pero busca reconstruir, al menos en parte, la deriva teórica que nos deja como legado.

1.1.1 Bergson: *duración*

En el ensayo *Relaciones entre el espacio y la inteligencia* (1976), Ardao construye su argumentación a partir de un contraste con el pensamiento bergsoniano. Parte de que el francés maneja ambos conceptos en su filosofía,

pero que, a pesar de ello, Ardao anuncia que “el punto de partida tanto como las conclusiones serán, no ya distintos, sino opuestos” (Ardao 1993, 13); afirmación que tendremos que revisar. Así es como se discute el pensamiento de Bergson, el punto de acceso que toma Ardao para la sinuosa cuestión ontológica. En este sentido, el puerto del que zarpamos es la pregunta ¿cómo entiende Ardao a Bergson?

Para esto es necesario comenzar por acercarse al concepto bergsoniano de *duración*⁴, pues es desde ahí desde donde todo se construye. Esa es la única realidad que hay; es el fluir total que se traduce en movimiento, evolución y vida: “La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se *abstiene* de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (Bergson 1999, 77).

En ese sentido es que el acceso que tenemos a la conciencia de la duración se vuelve restringido, pues nos excede por completo. Al ser nosotros parte de ese flujo, no hay forma de interponer una distancia que permita una visión en perspectiva: estamos demasiado cerca como para hacerla objeto de nuestras ciencias. La duración solo podrá ser conocida desde la misma fluencia que es, que somos; por lo que no es posible ra-

⁴ Retomamos la noción de *duración* propuesta según es tratada en *La evolución creadora* (1907). Aun así, más adelante se desarrolla el concepto.

cionalizarla desde una lógica que no admite contradicciones. Se le conoce por intuición, nunca por un análisis abstracto. Estamos hablando de lo que para Bergson será el crisol del cambio categorial que pretende. Es la base del horizonte epistemológico desde donde la realidad en su multiplicidad se hace presente.

La duración en Bergson es un concepto que opera dinámicamente, por lo que no puede ser aprehendido: todo intento de hacerlo se convierte en una desnaturalización que la fuerza a salir de sí. Al frenarla para tratar de verla, no nos acercamos a entender la duración, sino que la alejamos de nosotros. “La duración solo puede ser entendida en *tensión*, en conflicto, en guardia mantenida contra determinados hábitos” (Izuzquiza 1986, 29)⁵ que adoptamos como parte de la naturaleza abstracta de la epistemología tradicional. Es así que necesitamos de otras herramientas para poder pensar en ese fluir que lo abarca todo.

El dinamismo que se presenta aquí es cambio en todo momento, es flujo constante, por lo que la razón se ve impotente y busca generar “pausas” en él para poder observarlo. Sin embargo, estas pausas son ya, en sí mismas, modificaciones de lo que tratamos de conocer. Dirá Bergson que “la duración es el progreso continuo del pasado que carcome el porvenir y que se hincha al avanzar” (Bergson 2007, 24); y si es así, no hay forma de detener ese flujo.

⁵ El énfasis es nuestro.

“Pero nosotros experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original; y esto se debe, sin duda, a que no duramos solos” (Bergson 1999, 81). La duración le es propia a todos los cuerpos en el mundo, por lo que hay una participación que nos funde en la duración. Así, se nos muestra como algo inasequible en principio. Uno de los métodos que propone, y como suele suceder en este tipo de dilemas filosóficos, es partir de una especie de definición negativa. Se le diferencia de algo que para la tradición filosófica y científica parece más cercano. La comparación explicativa se hace en contraste con lo que llama *tiempo espacializado*, que es la duración vista a través del espacio geométrico: la sucesión infinita de novedad trocada por conteo discreto de simultaneidades. Es así que la duración aparece mediada por símbolos que la ocultan en su radical novedad. No obstante, es necesaria una aproximación, por precaria que sea, para marcar un camino a la reflexión.

Entonces, comenzamos diciendo que la duración no es el tiempo, o al menos no como la razón instrumental de la modernidad lo entiende. No estamos hablando acá de un conteo interminable y unidireccional de días, horas, minutos y segundos. Aquel es un tiempo al que llamaremos “de los relojes”; un tiempo concebido a partir de la segmentación y el conteo del transcurrir del mundo. Este es un tiempo distinto, pues “en

la duración se encierran los rasgos fundamentales del tiempo y de toda estructura temporal; pero se trata de un tiempo complejizado, encerrado en sí mismo: no es un tiempo simple y lineal, en el que se siguen los estados con impecable orden y fácil medida” (Izuzquiza 1986, 27).

El tiempo de los relojes es uno que cuenta infinitamente simultaneidades y niega la irreductibilidad del flujo que le da el movimiento. Recordemos la clásica metáfora de Zenón de Elea que versa sobre una carrera entre Aquiles y una tortuga. La propuesta es que Aquiles otorga una ventaja a la tortuga, por lo que al iniciar él su camino ella se encuentra delante. Para alcanzarla tendrá que recorrer cierto trayecto, pero para hacerlo tendría que recorrer un fragmento del primero (digamos, la mitad), y para hacerlo con éste, tendría que recorrer una porción de la última división, etcétera. Lo que imposibilita el recorrido de cada fragmento del trayecto por la necesidad de recorrer un fragmento del mismo *ad infinitum*. Así se nos presenta una razón para pensar que el movimiento no es más que una proyección que hacemos ante nuestra finitud; pero qué pasa si lo que en realidad es ilusorio es cada una de esas paradas; qué si las divisiones no son más que abstracciones que permiten a la razón homogenizar el mundo para poder contarlos.

Un ejemplo que ocupa Bergson en su *Introducción a la metafísica* (1903) es el movimiento de una mano de arriba abajo (Bergson 1973). Cuando nos imaginamos una pausa en el movimiento de la mano, lo que estamos haciendo es una proyección desde la razón: es una pausa que jamás sucede, en realidad el movimiento no se detiene más que en el ejercicio de abstracción, no es una referencia directa al mundo sino una construcción de él. ¿Qué es lo que pasa entonces? No es que el tiempo sea infinitamente divisible, así como se supone que es espacio, sino que no existe escisión alguna, solo hay continuidad. La propuesta reside en un flujo de cambio tan constante, de tal modo imparable, que escapa a la estructura de la razón.

El problema con la abstracción es que con ella se representa al mundo y a todo lo que hay en él a partir de una inmovilidad cuantificable⁶ en la que todo está supuestamente quieto porque solo así se puede analizar. Es decir, una realidad compleja se fragmenta y se trabaja desde las partes, pero una vez tenidas las partes no es posible regresar a cabalidad al todo inicial. Du-

⁶Un caso de esto son los números discretos. Esta clase de números son tales que en vez de extenderse al infinito y de ser un continuo infinitesimal, son recortados arbitrariamente. El conjunto que compone a los números discretos está determinado, tiene un límite y una divisibilidad siempre dentro de los números racionales. Así, una computadora puede trabajar con números discretos, pero no con números naturales, pues su conjunto y divisibilidad es demasiado grande (tiende al infinito).

rante la separación ha habido pérdida. Entre cada fragmento hay una zona de vacío en que nada es. No es un fragmento u otro. Es como en el caso de las partículas subatómicas para las cuales no es posible aprehender velocidad y posición; hay “información” que cambia durante el cálculo de la razón. En este sentido es que se dice que lo único que la razón aprehende son suposiciones que por más que se sumen, no pueden alcanzar a proyectar un todo. Se podría pensar como una serie interminable de fotografías; aún todas las fotografías no darían como resultado al modelo inicial: así pasa con la abstracción⁷. Toda simbolización resulta forzada pues son los símbolos mediante los que se le quiere explicar los que toman el lugar de la duración para nuestra conciencia (Bergson 2007, 35).

Más arriba se mencionó el tiempo de los relojes; ¿cuál es su pertinencia? Según Bergson, se trata de un tiempo “espacializado” al que se niega su fluir intempestivo, es un tiempo que se abstrae para poderlo contar. Ahora bien, la espacialización del tiempo es un claro detrimento, pues se trata de un acomodo geométrico en que se cuentan simultaneidades, con lo que es un tiempo homogéneo, cuantificable, idéntico a sí mismo, el plano del no-movimiento. Se fragmenta a la duración en “lapsos de la misma duración” y lo que se acumula son imágenes de simultaneidades distintas or-

⁷ El propio Bergson emplea un ejemplo de este tipo en su *Introducción a la metafísica* (1959).

denadas por la conciencia a modo de secuencia, pero que se conectan por identidad, no por un continuo entre ellas. Esto es característica del espacio, de aquel acomodo cartesiano de las cosas. Lo que ocurre es que se entiende a la realidad como si todo fuera repetición de lo “ya sido”, se niega toda novedad. Así que parece que no hay posibilidades afuera de la estructura y eso posibilita la convicción del no cambio, de la imposibilidad de la transformación tanto de lo humano como de lo social, político, económico y demás. El orden de lo simultáneo es así y ahí estamos inmersos en nuestro actual estado.

La conformación del concepto de espacio es numérica a partir del acomodo distributivo de elementos en yuxtaposición estructural. La secuencia numérica crea una homogénea línea en que cada segmento es proporcional a todos los otros, por lo que es concebible el avance o retroceso en el tiempo. Este fenómeno vacía al espacio mismo de todo contenido, por lo que lo deja siendo solo un esqueleto: el ordenamiento mismo. El tiempo de los relojes es montado sobre dicha estructura, y es tal que se borra todo proceso de la duración ante los ojos de la conciencia. Hay una duración que es vivida, pero no es la que nos marcan los relojes. Para Bergson —y esto hay que recalcarlo, pues resulta una de las diferencias fundamentales con nuestro planteamiento—, el espacio es el reino de la homo-

geneidad, siempre es simultáneo y, por tanto, estático. “Tal espacio inmóvil y vacío tiene el valor de un símbolo ¿cómo manipulando símbolos fabricareis la realidad?” (Izuzquiza 1986, 57).

Estamos hablando de una escisión que se aparece más como epistemológica que ontológica entre la duración y el espacio; sin embargo, se presentan como dos grandes “reinos” claramente opuestos: por un lado, la duración es heterogénea, siempre cambiante, móvil, irrepetible, fluida, pero sin cause, se da para toda la realidad; por el otro, el espacio es homogéneo, siempre estático, inmóvil, repetitivo, un plano donde todo está previsto. Por lo que la configuración de la conciencia a base de la razón adopta al espacio estático como única realidad, ya que cabe y se adapta a su control; sin embargo, la conciencia requiere de algo distinto para acceder a la duración y la intuición es ese algo. “Bástenos haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que nos puede ser sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría encerrarse en una representación conceptual” (Bergson 1973, 30). Lo que sucede es que toda representación conceptual lo es de una huella dejada por la duración, ya no de las cosas sino de la representación que de ellas nos hacemos; el concepto nos podría acercar, conducirnos a la duración, pero no dárnosla.

Ahora bien, la distinción fundamental entre análisis e intuición es necesaria porque remite a la posibilidad de acceso que tenemos a la duración. Nos plantea una disyuntiva epistemológica en torno a la base de la construcción del conocimiento. No basta con la intelección lógica, pues ésta se agota en una prescripción del mundo que proscribe ciertas realidades que exceden sus límites. La fuerza de la intuición está en el acceso extrarracional que nos coloca en el mismo flujo. Sin embargo, este acceso tiene el lastre de una casi total incomunicabilidad. Requiere de la experiencia misma. Por eso es que resulta tan compleja la aproximación a la duración.

La duración en tanto proscripción de toda repetición pasa a ser creación infinita e imparable de novedad y orden otro. “Lo que es duración pura, excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión” (Bergson 1973, 14). Sin embargo, parece ser que esta concepción siempre cambiante y móvil de lo real, que se da en la base misma de la continuidad de la realidad, se presenta vetada de un mundo que reclama como principio a la temporalidad lineal, la de los relojes. Es un mundo que se quiere configurar desde lo conocido, en donde solo tiene sentido si puede ser reconstruido desde su pasado en una narrativa de repetición, de ley que pretende abarcar todas las posibilidades. Se trata de un ordenamiento de dominio que es

la repetición, la ley, la normativa y la previsión. Esto enlaza a la ontología con una filosofía de la historia que se entiende como recolectora sin injerencia en el mundo.

El tiempo ilusorio de los relojes es duración espacializada. En este sentido, lo que plantea Bergson es que es una abstracción creada por la razón homogeneizante para que su estructura estática pueda arrojarse sobre ese mundo que concibe como inmóvil. Por tanto, aquí, no podemos pensar que el tiempo de los relojes es sustrato ontológico —aunque sí condición epistemológica—. A pesar de ello, es cierto que existe un predominio de él en tanto que suplanta nuestras posibilidades de intuición de la duración con la siempre controlada espera en el tiempo discreto. Se trata de una barrera epistemológica.

Así, en tanto controlable-previsible, el tiempo de los relojes es adoptado como base de nuestra construcción del mundo; nuestra realidad conocida se vuelve el límite y frontera de las posibilidades de hacer y de ser. Por lo que parece que no podemos pensar más allá de la estructura del tiempo, porque es ésta la que ordena y restringe nuestras posibilidades. Se trata de un tiempo que a costa de trastocar nuestra relación con el mundo, se impone como único; toma una apariencia de linealidad normalizada; el tiempo se convierte en representación del tiempo.

Al fin, la filosofía de Bergson es un llamado a recuperar la movilidad permanente de todo lo que es. Si nos olvidamos de ello, caemos en un vacío ético en que la repetición se da como la base de toda vida vivible, la decisión se elimina, la experiencia no es necesaria, la pregunta es completamente ociosa. Por eso es que con la duración se pone todo el énfasis en la movilidad.

Ahora bien, si la duración se da como base de la conciencia, toda subjetividad quedaría asentada en ese fluir irrepetible, pero oculto. La duración en el *yo* solo es real a partir de la duración pura: “Ella es la base del tiempo real, del *yo* real y constituye, al mismo tiempo, la base según la cual se constituye la realidad, su conjunto de relaciones fundamentales” (Izuzquiza 1986, 42). La experiencia no se divide en instantes, aunque la conciencia de ella tal vez sí, todo es parte de un continuo en el que el principio de uno y fin de otro no son claros, se desdibujan esas fronteras.

“Hay por lo menos una realidad que todos aprehendemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro “yo” que dura” (Bergson 1973, 18). Podemos decir que la primera experiencia que tenemos del tiempo es a partir del singular *yo*. Sin embargo, en nuestras sociedades ocurre un trastocamiento en la configuración de nuestra experiencia en el que se privilegia la inmovilidad ante la movilidad; el

tiempo de los relojes obnubila nuestra percepción de la duración y nos hace proscribirla como algo irracional. Por ello nos dice Bergson que no debemos dejar escapar la base del *yo* que es que “la conciencia significa memoria” (Bergson 1973, 21) y memoria significa flujo acumulativo de vivencias.

Planteamos, pues, que la duración es posible en la conciencia gracias a la memoria que aúna supervivencias del pasado. Sin memoria la duración se vacía ante el *yo*, y la conciencia ya no tiene asidero para dotar de sentido al mundo. Por lo que podemos concluir que todo estado psicológico es parte del mismo flujo de la duración —este es un punto que no debemos olvidar para los posteriores planteamientos—. Lo anterior se da del mismo modo en que la experiencia no se puede dividir en instantes claramente diferenciados pues todo es parte de un continuo en el que lo variable son las intensidades que aproximan o alejan la experiencia individual del flujo vital de la duración. Así llegamos al punto en que la intuición es entendida como “función metafísica del pensamiento; principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu, subsidiariamente el conocimiento, por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia” (Bergson 1973, 76). La memoria es vestigio del pasado actuando en el presente, nunca cesa de existir por completo. El sentido profundo de esto es que no solo se trata de recuerdos y de

la conciencia presente de ellos, sino también, y quizás de un modo aún más importante, de esos flujos que imprimen su paso en la materia y la conciencia y que los conforma en todas sus posibilidades.

De esta forma, Bergson, en una especie de deísmo cartesiano, afirma que la existencia indiscutible es la propia en tanto que es profundamente interior e intuitiva de la totalidad de la duración en la que se es. No obstante, existe una diferencia en torno a la interpretación de esta intuición a partir del contexto epistemológico en que se coloque. La intuición primigenia es la del yo, porque es ella la que nos da cuenta primera de la duración como eminentemente nuestra en tanto individuos: va más allá de nosotros, nos atraviesa, pero no se limita a nosotros.

A pesar de que esta individualidad sea puramente asintótica, nunca se aleja del flujo cambiante de la duración, por lo que está en permanente cambio: mayor o menor individualidad. En el dominio del tiempo de los relojes, aparece como una realidad acabada, el individuo es completo y puede dudar de la existencia de lo circundante porque solo es capaz de afirmar su propia existencia. Se trata de una ilusión que se anida en la compartimentación de la realidad como accesible únicamente desde la conciencia de sí; “todo lo otro, en tanto otro, es una amenaza contra mi propia existencia: no es algo que yo pueda prever”.

Ahora bien, la descomposición de la conciencia en multitud de estados psicológicos solo fragmenta algo que hay que unir en el total que es la subjetividad. Sin embargo, esta fragmentación que se nos presenta como recopilación de “todas” las posibilidades de la conciencia que solo es capaz de recrear un maniquí estático del yo. La unión del yo psicológico, en este sentido, carece de la natural fluidez de todos los estados que son representados bajo esta estructura. Por ello, no se trata de bloques sucesivos de estados anímicos en donde el flujo está en el instante entre uno y otro, sino que todos están en permanente variación. Aún el más estático se ve transformado por su incorporación en la memoria de los flujos temporales. Dirá Bergson que se trata de algo así como una bola de nieve que se hincha de sí misma. La apariencia de variación en bloques produce la percepción del cambio, sí; pero éste no deja de suceder al interior mismo de los supuestos bloques, en tanto que hay memoria que se integra a la conciencia.

Este flujo de cambios abarca inclusive a los estados de la conciencia. No es que “cada uno” sea perfectamente identificable y separable de otro. Se trata más bien de una misma conciencia de sí que se transforma y despliega en un proceso que puede tener cambios de velocidad o densidad, pero no paradas. Las paradas significarían el fin de la memoria —y con eso, de la conciencia.

ciencia—. Hablamos, pues, de una evolución creadora: cambio de lo existente que no deja de producir novedad. Es por eso que cuando se abstraen los estados de conciencia, parecen hechos aislados y analizables en sí mismos, olvidando su participación en el entramado de relaciones que da sentido al sujeto. De la forma en que pasa en el campo de la conciencia, pasa en el de las ciencias del mundo.

Si la duración se da como base de la conciencia, por lo que toda subjetividad quedaría “asentada” en ese fluir irrepetible, entonces la constitución del yo solo es real si se entiende a partir de la pura duración. Sin embargo, y por lo mismo, es inaccesible fuera del proceso mismo que le da sentido y forma. Hablamos de la memoria como ancla que da posibilidad a la duración que es el yo a través de la conciencia. Lo que sucede es que “la individualidad del cuerpo se reabsorbe en la universal interacción que es sin dudas la realidad misma” (Bergson 2007, 31). Todo rasgo de individualidad parte de la ilusión de discontinuidad que la razón crea para acceder al mundo de lo material. Es pues, la individualidad, una proyección de sí desde la espacialidad homogénea que se impone a la realidad subyacente que descansa en el movimiento. Ahí es donde se presenta lo asintótico de la filosofía de Bergson. Dice: “la individualidad posee una infinidad de grados, ni siquiera en el hombre está plenamente realizada” (Bergson 2007,

32), siempre se trata de una tendencia montada sobre el cambio permanente. Pero es por ese ámbito de participación con lo otro que la individualidad no se da plena: existe una duración total que es eminentemente lo diverso. Se trata de un flujo que no se detiene, opera más allá de la conciencia pues no es una facultad que pueda emplearse intermitentemente; es un cúmulo in-tempestivo de diversidad.

Esta participación es traducida como reconocimiento de un estar en el mundo; un mundo circundante que es consustancial a la existencia misma del yo. Ahora bien, si pensamos que el mundo es siempre un reflejo del cúmulo de sentidos que se proyectan, entonces tenemos que hay un rasgo de historicidad en el acceso al mundo por parte de cada uno. Así, el individuo solo es pensable como tendencialmente uno si se niega a reconocer en el otro una parte constitutiva de su ser. Hasta este momento estamos hablando de un otro que no es otra cosa que la vida. Por otro lado, si la vida en su expansión permanente nos rebasa y excede lo posible en la conciencia individual, entonces el mundo y su proyección son otros tales que guardan una relación de cambio con respecto a lo ya sido: no hay fragmentación, hay historia. “¿Qué somos? en efecto, ¿qué es nuestro carácter, sino la condensación de la historia que hemos vivido a partir de nuestro nacimiento, antes incluso de nacer, ya que traemos con nosotros disposiciones prenatales?” (Bergson 2007, 25).

“Sin duda no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado, pero es con nuestro pasado entero, comprendida allí nuestra original curvatura del alma, que nosotros deseamos, queremos, obramos. Nuestro pasado se manifiesta pues, íntegramente a nosotros por su *impulso* y bajo forma de *tendencia*” (Bergson 2007, 25)⁸. Con esto tenemos la idea de que siempre hay una especie de sumatoria de lo que antecedió al estado actual de las cosas. Es ésta la imagen de la bola de nieve, pero también es una presencia fuerte de la historicidad que nos constituye.

1.1.1.1 Vida

Otra de las rotaciones que hace Bergson a la duración es la idea de *vida*. Decimos rotación porque en el fondo, vida es lo mismo que creación, movimiento y duración. Dice Ignacio Izuzquiza en torno al asunto: “la vida será [...] la síntesis de los rasgos de su propio pensamiento, la expresión real donde tiene lugar la duración, donde se manifiesta el tiempo y el yo que son reales, el ámbito de la heterogeneidad y el lugar adecuado de creación” (Izuzquiza 1986, 54). Es la vida una expresión más de la duración, que se opone a la materia en tanto que no es un *objeto* puramente material, sino un organismo compuesto por heterogeneidades que funcionan de tal manera que se complemen-

⁸ El énfasis es nuestro.

tan. “La materia es inercia, geometría, necesidad. Pero con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre” (Izuzquiza 1986, 56). Esta oposición es tal que se presenta como irreductible entre una y otra; se trata, sin embargo, de una relación asintótica que no subsiste en la absoluta ausencia de alguno de los dos componentes. Aún en la vida hay materia que se mueve en sentido inverso a ella. El movimiento de la materia tiende a la descomposición de las relaciones de heterogeneidad, la vida busca mantenerlas al recomponerlas.

Ahora bien, la conciencia es un rasgo de la vida y es más precisa en cuanto más vital. Es la expresión más acabada de la vida, pues se encuentra más alejada de las dependencias de la materia inmovilizante. Es la vida que se vive desde la vida y no desde sus “lastres” materiales. Sin embargo, no podemos olvidar el reiterado carácter asintótico. La conciencia no puede ser sin la materia que le subyace. Por tanto, por más autosuficiente que parezca, nunca es completamente heterogénea. Es justamente ese “completamente” lo que mantiene la tensión entre materia y vida, tensión que no dejamos de ver en todo momento.

Se trata de ese juego de asíntotas⁹ en que se apro-

⁹Una asíntota se define como la línea recta que no tiene ningún punto en común con una curva, aunque su distancia tienda a ser igual a 0. Una recta secante es aquella que tiene al menos un punto en común con otra línea. El hecho de que el individuo parezca el fundamento de lo real siempre conduce a un solipsismo irresoluble. Considero necesario anotar esto en tanto que parte de lo que sostenemos es que sin

xima tanto como es posible, pero no toca la línea entre lo estático y lo móvil. Dichas asíntotas oscilan en todo lo real, desde la apariencia atómica de la vida y la materia, hasta la historia como flujo mismo. El obstáculo y la lucha mantenida contra ese proceso no hacen sino aumentar la tensión ontológica. Es decir, las posibilidades vitales solo se pueden ver mermadas si la conciencia se ve absorbida por la necesidad material que le es inherente. “Por ello puede afirmar Bergson que la vida en cuanto creación, es un gesto que se deshace a sí mismo, y que tal creación implica siempre un gasto fundamental, una pérdida de posibilidades, unida a una gran riqueza de las mismas” (Izuzquiza 1986, 63). La creación parte de una base de negatividad, que es transformación implicada en un “dejar-de-ser”. No obstante, este dejar-de-ser es también reincorporación a lo creado, es la memoria. Recopilando, tenemos que según Bergson duración es vida, tiempo real, movimiento, sucesión, memoria.

Así, es como regresamos a la paridad de la vida con la duración. Ahí donde hay vida, hay un “registro” donde se inscribe el tiempo real. En el proceso que es la vida, el mismo dinamismo es lo que impide la posibilidad de estados, lo que hay en su lugar son tendencias. Caminos andados que no tienen descansos. “Según mi punto de vista [escribe Bergson] la vida apa-

una comunidad que sustente los sentidos y modos en que habitamos el mundo, no importa lo que se haga o diga, siempre será vacío.

rece globalmente como una onda inmensa que se propaga a partir de un centro, que se detiene sobre la *casi* totalidad de su circunferencia, y se convierte en oscilación en el mismo sitio” (Bergson en Izuzquiza, 1986, 64).

La vida es un proceso que exige creación imparabile, pero lo que la diferencia de la “gran” duración es el hecho de que la vida tiene una dirección. Ésta podría aparecer como búsqueda por momentos de reposo y, sin embargo, es un impulso. “La vida se encuentra motivada según direcciones motivadas por tendencias [...]. Una radical transformación cuyo modelo es la vida y que, por ello, se erige en modelo de lo que debe ser la *realidad*” (Izuzquiza 1986, 66)¹⁰. Tendencias hacia realizaciones concretas. Esa es la diferencia en tanto rotación de la duración. Es una especie de interés que limita la creación en tanto novedad completa; sin embargo, es también la que le permite seguir moviéndose. Una vez más, recordemos el carácter asintótico tan presente acá. “El interés de la acción delimita —y, en cierto sentido, destruye— la original apertura y potencialidad propia de la vida” (Izuzquiza 1986, 69). En el interés está el freno de la creación, un interés que, siendo una clase de direccionalidad, se traduce en frontera entre materia y vida: vida consiente y vida material. Estamos hablando, por ejemplo, de la necesidad de comunicación que, según sus configuraciones espe-

¹⁰ En el original todo es cursivas; nosotros enfatizamos lo aquí en cursivas.

cíficas, fabrica direcciones cuya creación está determinada por una materialidad ya preestablecida. Es decir, se produce una vida más cercana a la materia que a la conciencia, por lo que se da como estática o cerrada. Se contrapone a la tensión en tanto evolución creadora. Aquí el problema no es la dirección, que es de carácter ontológico, sino de algo así como el objetivo o el interés de la acción. “El proceso mismo de socialización puede llegar a ser tan poderoso que anule los rasgos propios de la vida. Por el interés se realizan acciones concretas, pero también se pierden rasgos propios y esenciales de la vida” (Izuzquiza 1986, 69).

Estamos hablando, pues, de una relación mutante que es umbral de afirmación y negación de la vida en tanto impulso. Una necesidad que limita y permite. En este sentido, no es posible el estancamiento, siempre se considera en un ir y venir entre los extremos.

Hablamos de vida caracterizada, de la siguiente forma según Bergson: vida es duración, tendencia, creación, evolución, movimiento, impulso; pero en tanto campo de la duración, implica también diferencia, heterogeneidad, cierta contradicción, disociación. El punto es que solamente cuando haya disociación habrá vida, de lo contrario crece la homogeneidad —que en este contexto al ser ausencia de creación también lo es de vida—. Así, la vida se trata de expansión en diversificación, pero este proceso esta imbricado en

distintos niveles de complejidad. Esta complejidad es interpretada por el humano para hacerla accesible, por lo que del mismo modo que el tiempo de los relojes y la duración, la conciencia abstrae la vida y la subdivide en ámbitos aptos para su comprensión. La vida social es también parte de este campo, no únicamente la, en apariencia, individual. Es a partir de la asíntota que todo es vida tanto como es duración. Lo distinto es el estrato en el que se encuentra y, por lo tanto, el grado de complejidad del cual es partícipe.

1.1.1.2 Individuo

La vida significa evolución creadora; es un impulso de organización y recomposición que no se asemeja a la fabricación que lleva a cabo el humano. En este sentido decimos que no toda materia es un organismo porque no toda la materia es dominada por la vida, los organismos sí. Ahora, todo organismo tiende hacia la individualidad, que es un gradiente, por lo que nunca se da en plenitud. Siempre es necesario un vínculo mayor o menor que complete las carencias del individuo. En ese sentido es que hablamos de algo así como heterogeneidades complementarias, que se traducen en sumatoria de posibilidades. Cuantas más heterogeneidades sumadas, más posibilidades presentes; sin embargo, el cumplimiento mismo de esas posibilida-

des frena el despliegue. La cuestión de la individualidad de los cuerpos se encuentra en una relación de inversa proporcionalidad con la posibilidad. Esto se debe a que, si se trata de un individuo completo, éste ya no tiene relación ni dependencia con nada más, por lo que la creación se agota, la vida termina. Solo existe la individualidad plena cuando no existe la posibilidad. En ese sentido resulta necesario poner en crisis los alcances mismos de la individualidad y su situación de preeminencia vital, pues considerar la asíntota como recta secante es un error grave. La individualidad tiende al uno, pero está atada a lo diverso, incluso desde la diferencia que tiene consigo misma a través del tiempo, por lo que lo colectivo es una expresión necesaria para la vida.

Siguiendo con lo anterior se puede establecer que el cuerpo es algo así como una “navaja” de la duración humana, pues ahí es donde se concentra la memoria y la posibilidad de acción; ambas en una simultaneidad. Así pues, diremos que el cuerpo es el estado actual de mi devenir, es el corte de la duración en el momento que da sentido al presente. Esto es siempre en un flujo temporal; sin embargo, materialmente, el cuerpo nunca puede ser escindido del lugar que ocupa, y en ese sentido, del espacio que es.

[D]e la creación orgánica, de los fenómenos evolutivos que constituyen propiamente la vida, no entrevemos incluso cómo po-

dríamos someterlos a un tratamiento matemático. Se dirá que esta impotencia se apoya en nuestra ignorancia. Pero puede también expresar que el momento actual de un cuerpo vivo no encuentra su razón de ser en el momento inmediatamente anterior y que es preciso unir a él todo el pasado del organismo, su herencia, en fin, el conjunto de una historia muy larga (Bergson 2007, 38).

El cuerpo es el lugar donde se juega la conciencia, es ese asidero material de ella. Por lo que la conciencia del cuerpo es a la vez conciencia del mundo exterior y de sí mismo en tanto realidad del yo. Funciona como punto de partida del hacer que es permanente evolución y que nunca puede ser estática.

Otro giro en torno a la propuesta del cuerpo es la necesidad de pensarlo como centro de la acción, pues es ahí donde recae la condición de posibilidad del hacer: permanente evolución y recomposición que no se detiene. Ese no detenerse lo que posibilita la situación del presente; un corte ilusorio en el devenir que se da a partir del cuerpo sobre la duración. Se trata de una ilusión útil para que la razón se proyecte en el cuerpo: es una representación de la duración mediante la actualidad y actualización del cuerpo. Mientras que la acción se pretende como la realización misma de la duración a través del cuerpo.

Por otro lado, el cuerpo no actúa solo, participa de la conciencia. En este sentido pensamos que “la conciencia del propio cuerpo es la conciencia de la acción

del cuerpo, y en esta conciencia se centra la conciencia propia del presente” (Izuzquiza 1986, 205). La causa es que la acción en sí misma niega todo lo que es estático; sin embargo, está determinada por un objeto. La materia que es el límite “fáctico” de la acción sustenta la posibilidad misma de la creación. Se trata de una especie de intercambio entre la vida y la materia que permite la continuidad de la evolución creadora. Por lo anterior, no debemos olvidar que el cuerpo también es materia, así que es la posibilidad en su despliegue, pero también es el límite de la duración.

Al ser su centro de la acción, el cuerpo es en sí mismo estructuración constante de representaciones y percepciones; por lo que su propia estructura es dinámica. El cuerpo sería pues, el punto de quiebre de la duración ante la conciencia, es por eso que es también el ahora, por eso es que se da como límite. Sin embargo, esto no lo acerca a la forma de un punto matemático que se da como estático. Es decir, el cuerpo nunca se cierra en sí mismo, muy a pesar de las recurrencias geométricas para explicarlo junto con la individualidad.

Ahora bien, es “en el conocimiento de nosotros mismos [que] se encuentra la posibilidad no solo del conocimiento de otros objetos —exteriores a nosotros [en sentido espacial diríamos nosotros]—, sino también de acceder a la misma estructura del mundo material.

No es tanto una defensa frente a ese mundo externo, sino la misma osadía que permite entenderlo y dar cuenta de su existencia” (Izuzquiza 1986, 99). La conciencia es, pues, la estructura ontológica del proceso y del devenir. Ella es la posibilidad en tanto asíntota de realización. Siendo la materia uno de los ejes y la vida el otro. Esta nunca se da como acabada, siempre está en evolución, por lo que las posibilidades en sí contenidas, también. La tensión que así se crea está dada en un devenir, en constante recomposición que acerca y aleja a la estructura del mundo exterior en tanto que es la base de la propia estructura del mundo interior. La conciencia es la posibilidad de la tensión más que su realización.

Para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio, sería preciso que se separase del todo hecho para unirse a lo que está haciéndose. Sería preciso que, al volverse sobre sí misma, la facultad de ver fuese una misma cosa con el acto de querer. Esfuerzo doloroso, que podemos realizar bruscamente violentando la naturaleza, pero no sostener más allá de algunos instantes. En la acción libre, cuando contraemos todo nuestro ser para lanzarlo hacia adelante, tenemos la conciencia más o menos clara de los motivos y de los móviles, e incluso, en rigor, del devenir por el cual se organizan en acto; pero el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole la vida, es cosa que apenas sentimos, que todo lo más rozamos al pasar. (Bergson 2007, 643).

Ahora bien, planteamos unas preguntas sin el afán de respuesta. ¿Qué pasa con la creación eterna cuando el mundo que se vive solo se presenta, aparece, como po-

sible a partir de la pura repetición? ¿No condiciona esto al sujeto a una configuración negativa al cambio? ¿La mera comodidad de lo conocido que es el dominio de la razón, es suficiente para detener el proceso ontológico de renovación? Si el cambio no se detiene, ¿por qué parece, y se acepta, que no existe? Ante todas estas preguntas, se levanta la sombra del espacio homogéneo como aparente responsable. ¿Qué pasa si es ese mismo principio ontológico el que en vez de iluminar, oculta nuestro lugar en el mundo?

Así pues, partimos del análisis del propio Bergson en torno a la noción de espacio; cómo es que lo aprehende en su filosofía, y cuáles son las aportaciones distinguidas que abona para la discusión. Es por ello que nos interesa la duración como base ontológica del cambio y la evolución como catapulta para poder pensar en tensión, en utopía; asunto al que volveremos más adelante.

1.1.2 Minkowski: cuerpo

1.1.2.1 Cuerpo y espacio

En torno a las reflexiones de Bergson, un seguidor suyo, Eugene Minkowski, extiende el camino en la

cuestión del espacio. En este sentido resulta un paso pertinente para nuestros objetivos porque es el mismo Ardao quién lo recupera. Las propuestas de Minkowski no se separan mucho de las de Bergson, pero alcanzan a trastocar la cuestión espacial, el ángulo de enfoque es otro. Recordamos que para Bergson lo vivido es el tiempo, la duración; sin embargo, la pregunta que subyace es patente: ¿no hay un espacio igualmente vivido que se configure a partir de nuestro propio fluir en él y que no se limite a la extensión geométrica?

En el pensamiento de Minkowski se considera así. Se recuperan distintas categorías del entramado conceptual de Bergson, pero se cambia el centro de atención. En este sentido es que recurrimos a preguntar por los *modos* en que se presenta la duración y su carácter de devenir; para lo que tenemos “escalonamientos” en lo que él llama *ahora, presente, futuro* y pasado, y conceptos que les dan sentido y fluencia: horizonte, *ímpetu*. Si bien es cierto que estos escalones son las divisiones que la conciencia olvida al entrar en el flujo de la duración, también es cierto que operan en lo cotidiano y en la duración: es tarea de la inteligencia, según Ardao, el colocarse en ellas como herramientas y no como realidades diferenciadas.

Empecemos por el tiempo en su interpretación espacializada como lo veía Bergson. La conciencia de la realidad no puede ser vertida cabalmente sobre el “tor-

bellino” del tiempo espacializado; en tanto que este no se detiene, quedan espacios “vacíos” de sentido. Se trata de un proceso de regresión desde la abstracción; cosa que resulta absurda, pues ya eliminadas, no se pueden recuperar las peculiaridades del tiempo vivido. Las pérdidas son provocadas por la abstracción. Así, vivimos en una cotidianeidad de tiempo espacializado; un tiempo abstracto que es el que corre separado de la evolución vital, base del devenir. Es un tiempo independiente de las cosas y de lo que ocurre.

La medición del tiempo es arbitraria, pero la sensación de duración pudiera pensarse como necesaria. No es el caso. Incluso para la conciencia, es posible pensar en momentos de ausencia de la percepción del flujo temporal. Minkowski recuerda sus días en las trincheras como espacios vividos, siempre corporales, pero en donde la duración parece desvanecerse¹¹. La duración sigue siendo, sigue fluyendo, pero la conciencia ya no camina con ella. Se crea una especie de confusión desde la memoria y ante el tiempo vivido, pero nunca se suspende. Extendiendo la propuesta de Bergson, Minkowski nos aclara que el tiempo vivido es uno con la totalidad, se trata del devenir mismo que es esa “masa fluida” que veo en torno mío. Se podría decir que existen situaciones en las que la conciencia se separa del fluir de la duración. En las que todo es tiempo,

¹¹ Los apuntes escritos en la trinchera sobre la muerte forman parte del libro *El tiempo vivido* (1973).

por lo que el tiempo se diluye. Situaciones como el aislamiento en prisión; personas que son incapaces de retener impresiones en la memoria por motivos orgánicos. Ahí diríamos que aun habiendo conciencia del espacio y de sí, pierde sentido la conciencia de la duración, porque deja de ser algo memorable de su entorno: hay registro de la memoria, pero no evolución en la misma. En ese sentido se comienza a apuntar hacia la necesidad de algo más que la duración como base del mundo, y lo que surge es un espacio que no puede solo ser geométrico.

Tenemos una necesidad de expandir los alcances para decir que, si la duración lo abarca todo, no podría menos que ser espacial. Es un proceso universal e impersonal, que no es reversible ni irreversible. ¿Por qué? Porque la duración es tal expansión que abarca todo lo posible y solo es mediante la conciencia, que se le construye un sentido, pero que no necesariamente refleja lo que en realidad se mueve. La duración niega en sí misma los límites del yo y el no yo, por lo que la apariencia de individualidad se desdibuja. Nuevamente, hablamos de ilusiones útiles para la conciencia.

Ahora bien, la premisa de la inasibilidad del devenir está, pero eso es sólo en tanto que éste es profundamente propio: somos en el devenir. De esta manera, aun estando más allá de la razón, siempre tenemos afecciones del tiempo. La mera posibilidad de repre-

sentarnos el tiempo espacializado refleja ya una apertura ante la conciencia. De esta manera, la espacialidad apunta a estar ligada en un sentido más profundo con la duración y la vida de lo que Bergson pensaba. Minkowski ve la liga como algo más que una abstracción forzada. Lo anterior no quiere decir que el tiempo de los relojes sea menos abstracto, sino que la relación entre el tiempo y el espacio es menos artificial y no está determinada por aquella.

La representación “ingenua” del tiempo es como una línea recta; se nos dibuja en la conciencia como un camino que se sigue. Esta ingenuidad, no obstante, no es vacía de sentido ni está abrumada por la dificultad. De lo que se habla aquí es que la mera realidad de la percepción de la duración es lo que posibilita su representación. Ahora, reluce la carencia de dificultad en la natural adaptación del tiempo real a su versión espacializada. Lo que sucede es que la imagen espacializada del tiempo no es sólo un producto de la inteligencia, sino un dato inmediato de la conciencia. Lo que está sosteniendo Minkowski es la inexistencia de una brecha ontológica entre el tiempo vivido y el tiempo de los relojes. Se plantea más la pregunta por la distancia que hay entre ellos, que por la oposición. No se trata de dos expresiones de la realidad sino dos modos de la misma expresión originaria.

El tiempo se ofrece, por una parte, como fenómeno irracional, refractario a toda fórmula conceptual; pero, por la otra, en cuanto tratamos de representárnoslo, asume, de modo *natural*, el aspecto de una línea recta; es necesario por tanto, *que existan fenómenos que vengan a intercalarse y escalafonarse entre estos dos aspectos extremos del tiempo*, posibilitando el paso de uno a otro (Minkowski 1973, 27).

Es decir, no se trata de dos tiempos opuestos, sino contiguos y conectados. Entonces surge de inmediato la pregunta ¿cuáles son esos pasos? En eso enfoca Minkowski su trabajo y para ello plantea algunas características que nos irán conduciendo y replanteando la relación entre el tiempo real, el tiempo espacializado y, en sí, con el espacio. Dichos escalones son, pues, momentos de la conciencia de carácter temporal, no por finitos o “instantáneos”, sino por fluidos, porque remiten al movimiento; son refractarios a toda discursividad, en tanto duración que excede los límites de la razón; son portadores de relaciones del orden de la discursividad del pensamiento, pues de otra forma serían por completo inexpresables y no servirían para la relación espacio-temporal; y por último, representan posibilidad de acercamiento progresivo al espacio que parece distanciarse de la mera geometría.

1.1.2.2 Escalones del tiempo

El escalonamiento del que hablamos es lo que permite a Minkowski replantear la postura de Bergson, sin, de

hecho, “salirse” de ella. La primera parada que hace es en torno a lo que llama *ahora* y que lo escinde de la idea de *presente*. El ahora lo entiende como fenómeno límite e indivisible, no semejante al infinitesimal de la matemática, pero sí como el crisol donde la duración se vuelve presente y entra en tensión: es una especie de navaja ontológica. Es propiamente el quiebre de la temporalidad. Parece agotarse en sí mismo, pero esto es sólo porque excede al pensamiento discursivo, aunque le marca un camino. Aun más, no se disuelve en la temporalidad, sino que la abarca. Se asemeja mucho — cuando no es lo mismo— a la existencia en sí: el ahora se ajusta al cuerpo en tanto que contiene pasado, presente y futuro en tensión.

Por otro lado, tenemos al presente que se entiende como despliegue del ahora; el presente es extenso, se dilata más allá del cuerpo, abarca la totalidad de la conciencia. Sus límites contienen algo fluido. Es múltiple pues no se agota en el instante que es más cercano al ahora. Se extiende de múltiples modos y tiene cierta posibilidad discursiva de la que el ahora carece. “El presente es un relato de la acción, que hacemos mientras estamos ejecutándola” (Minkowski 1973, 35) por lo que sí es duración. El presente puede abarcar temporalidades distintas al referirse a un momento, a una época o a ciertos periodos. Su claridad discursiva es precaria pero existente.

Diremos que, aunque la experiencia del tiempo se da en sí, interviene una construcción que privilegia el presente y que se contrapone a la memoria y a la proyección. Por lo anterior, la adquisición del presente es necesaria, y se da por la composición consciente del tiempo y la acción en simultaneidad. En este sentido se sigue que el presente necesita de una estructuración previa para poder ser partícipe de la conciencia. No es, pues, una concepción del todo “natural”, sino que se resuelve como creación de la conciencia. Sin embargo, no es del todo abstracta; se trata de un particular despliegue de la duración primigenia que posibilita al yo, pero que no llega a ser construcción arbitraria de la razón. La causa de esta mediación parece ser el cuerpo como conducto entre la vida y la materia. Lo que pasa es que el presente es menos abrupto que el ahora, es más *homogéneo*.

En cuanto al presente mismo, la posibilidad de afirmación de su existencia no parece, por causa de su extensibilidad, tan evidente como respecto al ahora; y, por otra parte, cuando tomamos en cuenta el no-presente, no lo hacemos tanto para decir que no es presente cuanto para decir que lo ha sido o que lo será. No es por tanto la oposición categórica del sí o del no la que interviene aquí, sino más bien la diferenciación de formas diversas de la existencia, precisamente las de presente y no-presente (Minkowski 1973, 38).

Es el carácter extensivo, extenso, precisamente, lo que abarca un espacio en la realidad. No se trata, pues, de

una inasibilidad, sino de existencia en su despliegue. Para lo que necesita de un *locus* y de un *situ*. Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de vivir atravesados por el presente, pero también de hacerlo en el no-presente. La razón es que en ellos se despliega la duración ante la conciencia; el ahora es solamente *la cumbre existencial del devenir*, pero el flujo vital se afianza en expresiones de la temporalidad que modifican su relación con la duración. El ímpetu vital del que se hablaba con Bergson es esa dirección que se camina desde una temporalidad y no desde la duración pura. Interviene aquí la corporeización del proceso de la evolución creadora. Así es como se puede decir que el ahora es quiebre, es fuerza; mientras que el presente es un flujo más cercano a la estabilidad, a la comodidad de la memoria. Preguntamos entonces: si normalmente se vive desde el presente ¿qué es esa tendencia homogeneizadora del flujo del devenir? ¿Es posible intensificar o expandir el momento del ahora para quebrar no solo el instante, sino también la dirección del flujo?

Cuando Minkowski habla de *adelante* refiriéndose al despliegue del ímpetu y de la duración, no es en un sentido de direccionalidad teleológica, sino de “expresión” de lo que es, en tanto devenir en permanente evolución, cambio y movimiento. El adelante se entiende, entonces, como despliegue del hacer, del ahora en el presente. Preguntamos ¿qué tanto el ímpetu es

equiparable a una idea de horizonte epistemológico? Puede haber algún punto de cruce; sin embargo, no se trata de lo mismo. El horizonte se presenta como límite ante la conciencia de todo cuanto posible, el ímpetu traza esa posibilidad.

Minkowski hace, reiteradamente, una equiparación entre el espacio y el ser, y entre el tiempo y el devenir. Entonces, se les presenta como dos duplas ontológicas de sentido intercambiable. “Entre el devenir y el ser, entre el tiempo y el espacio, se escalonan en nuestra vida, fenómenos de orden espacio-temporal. Estos fenómenos nos indican por qué y cómo llega el pensamiento, de una forma completamente natural, a asimilar el tiempo al espacio” (Minkowski 1973, 33). Parece ser que tenemos, pues, que en la esfera del ser es donde todo lo espacial se presenta, se trata de existencia, de presencia, de acción realizada. Mientras que en la esfera del devenir se da el tiempo, el movimiento, el cambio, la evolución que es siempre realización actuante, ímpetu en eterno despliegue.

Hemos comenzado a hablar sobre la direccionalidad de la duración, que esa dirección se da como impulso vital. Ahora, esa direccionalidad implica cierta espacialidad, pero no más que como realizaciones del devenir que se concretan en el ahora y se registran en la memoria; se trata de posibilidades echadas a andar y de posibilidades negadas; ahí está la dirección. “En la

vida, todo lo que tiene una dirección en el tiempo tiene ímpetu, avanza, progresa hacia el futuro” (Minkowski 1973, 39). Es ante la rea-lización y negación que el ímpetu vital se mantiene creando, durando, viviendo. En ese sentido es que el futuro se abre como posibilidad. “Solamente partiendo del ímpetu vital y por él el devenir entero se hace irreversible y comienza, entonces, a tener un sentido” (Minkowski 1973, 49).

Ahora bien, la direccionalidad del ímpetu es un modo de abstracción útil, pero que se debe abordar con cuidado. La situación es que el mero hecho de hablar de dirección hace aparecer al ímpetu como el recorrido de una línea temporal que se arroja hacia delante. Se presenta como un camino a ser recorrido; nada hay más distante de lo que se pretende explicar. Dice Minkowski: “Y si el conjunto de nuestras metas sucesivas parece ordenarse en una línea, no se trata tanto de una línea recta en el espacio cuanto de la *línea personal* de nuestra vida que ellos trazan” (Minkowski 1973, 44). La apariencia geoméricamente espacializada que nos viene del flujo temporal, no es más que la proyección de la dirección del ímpetu. Pero si se pretende hablar de una figuración lineal de esas direcciones de la vida, se propone entenderla como hilos en un entramado que van creando un tejido complejo, así se evita la idea de recorridos prefijados que se encuentran aislados. En este sentido, desde Nuestra América, Raquel

Gutiérrez nos propone abordar el asunto a través de la idea un tejido¹².

Puede parecer que desviamos la atención de los escalonamientos que hablábamos al entrar a la discusión del ímpetu. No obstante, no debemos olvidar que el ímpetu es esa fuerza que da sentido a los escalones. Cuando hablamos de ahora y de presente, nos vemos compelidos a pensar en otros momentos, registros y proyecciones de la memoria que parecen tener o haber tenido tanta realidad como el propio ahora.

Por otro lado, lo que se muestra como cumplimiento de paradas, fragmentariedad de recorridos, no es otra cosa que un proceso que nos negamos a ver, pues la razón lo estatiza por simplicidad. Crea paradas que no hay, para poder proceder a su análisis. Por eso no se habla de un ímpetu que corre de un punto A hacia un punto B, sino simplemente de “ímpetu hacia...”: general e indefinido, no como algo particularizable. El ímpetu es, pues, esa fuerza vital para mantenerse en el fluir de la duración. Todo esto es porque ninguna de las “partes” o “segmentos” de esa “recta” permite su separación del resto; ninguna se puede sostener como entidad independiente. Es por eso que decimos que se forma una trama de continuidades, y esas continuidades son las direcciones del ímpetu vital que se ven re-

¹² Esta idea está desarrollada como introducción al libro *Palabras para tejernos resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (2011, Bolivia: Pez en el árbol).

alizadas; por lo que esta trama es algo más esencial que las realizaciones que la componen.

Una vez dicho lo anterior, podemos conducir a otro escalón entre los tiempos; ya hablamos del presente y del ahora, en este momento se trata del futuro. Dirá Minkowski: “En mi sentimiento de ir hacia el futuro me es dada la progresión de todo lo que me rodea” (Minkowski 1973, 40). Es un punto de acceso de la intuición hacia la totalidad que se da con la duración. Sin embargo, el futuro mismo se muestra como cambiante, impreciso. No hay modo de asirlo. Cuando proyectamos a partir de la temporalidad propia de la razón, el futuro parece estático e idéntico en su extensión. Pero ese es un futuro artificial, distante de la propia vitalidad que lo proyecta. La causa de ello es que “no hay un ‘yo avanzo y el mundo progresa al mismo tiempo’, sino que ‘yo avanzo y el mundo progresa’ son la misma cosa” (Minkowski 1973, 40); por tanto, hay una cuadratura a la totalidad.

En el caso del futuro pensamos en una irrealidad que acaece. Sin embargo, Minkowski propone el futuro como vivido. Se trata de una proyección actuante en nuestro transcurrir. Por lo que no podemos decir que sea “irreal”. Es una ausencia que afecta directamente en la vida.

“La memoria siempre relata a los acontecimientos registrados o a las cosas captadas, está más cerca del

saber que de la vida y no puede, en consecuencia, ocupar más que un lugar secundario en un análisis del tiempo vivido” (Minkowski 1973, 77). Cabe aclarar que el futuro no es proyección del pasado puesta delante de nosotros. El porqué de ello es que dicha proyección está siempre limitada por lo “ya sido” mientras que el futuro siempre expresa novedad.

¡Qué lejos estamos de la idea de sucesión uniforme de acontecimientos y de la línea recta que debe representar al tiempo en esta sucesión! ¡Una dimensión espacial es demasiado débil para traducir el poder del futuro! Hay en él *extensión*, grandeza, poderío. Una imagen viene involuntariamente al espíritu, la del *horizonte*, en el que, cuando nuestra mirada va hacia el infinito, en el cielo se confunde con la tierra.

Imagen espacial y metafórica, se me dirá. Yo mismo me lo he dicho y, sin embargo, no he podido convencerme de ello (Minkowski 1973, 77).

La razón por la que Minkowski no se convence de ello es, como lo dirá más adelante, que no se trata ya de una espacialidad como la entiende Bergson. Existe la necesidad de una espacialidad distinta a la meramente geométrica. A pesar de la renuencia, hay una realidad espacial en el dominio de la temporalidad más vivida. No se trata sólo de una imagen, sino de una extensión que se remite al proceso vital mismo. Es ese ímpetu que desborda direcciones, pero que las necesita, se consolida en ellas.

Lo que tenemos entre manos en estos momentos

es parte de ese escalonamiento que une al tiempo real con el de los relojes, y es aquí donde surge la clara presencia de un componente espacial. El futuro se da como direccionalidad, apunta a un despliegue que no puede prescindir de un espacio vivido. Tenemos que dejar atrás la imagen de una duración exenta de toda espacialidad, porque es a partir de la construcción temporal que se ve el espacio como vital.

La idea de *solidaridad espacio-temporal* se nos impone cada vez más. Vemos surgir al mismo tiempo a lo lejos, el problema del *espacio vivido*, de ese espacio que ya no diseca ni inmoviliza al tiempo modelándolo a su modo, sino que el tiempo, por el contrario, lleva en sí vivificándolo en el grado más elevado y llenándolo de todo lo que de móvil y dinámico tiene (Minkowski 1973, 78).

Estamos, pues, hablando de una proyección temporal que avanza en una multidireccional espacialidad. Para esto, el autor propone dirigir la vista al horizonte. Más arriba preguntábamos si el ímpetu podría equipararse a una idea de horizonte como proyección vital. Ahora planteamos que al hablar de horizonte se está mentando una tensión de la duración que se hace presente gracias al movimiento del ímpetu vital. Recordemos que, para Bergson, la tensión era esa diferencia necesaria que se daba en la inflexión de la duración, el quiebre entre la vida y la materia que permitía la continuidad de la duración. Minkowski se refiere también a una especie duración fluida que permite que lo que la me-

moria ha estatizado pierda su estabilidad. Se trata de una organización muy espacial de la idea de futuro.

La acción es ese devenir que acaece; es la transformación consciente llevándose a cabo. Por lo que siempre se da en proceso. Pero ese proceso se pone en expansión, se extiende en la actividad.

Es bueno recordar que nosotros no miramos solamente el espacio, ni sólo estudiamos las relaciones geométricas que en él existen, sino que también vivimos en el espacio, que toda nuestra vida, tanto nuestra vida personal como nuestra vida colectiva, se expande y despliega en el espacio y que también, tal vez, exista, al lado del espacio racional, un espacio vivido (Minkowski 1973, 80).

La actividad se despliega en su propia esfera que es un horizonte sin mediaciones, siempre presente y en expansión. Ésta no tiene que ver con la posibilidad material de desplazamiento en el espacio, sino con la propia fluencia del cuerpo y su tensión con la materialidad.

El planteamiento nos conduce a pensar que el horizonte será el límite de las posibilidades. Se dice que el horizonte sirve para caminar; el horizonte sólo tendría sentido cuando se camina, cuando existe una actividad vital que trastoca. Entonces sí, el horizonte sirve para caminar; porque cuando uno no lo hace, simplemente no hay horizonte. Así es como el carácter espacial del futuro está en la misma fluidez de su vitalidad. Es creación expansiva que se expresa en la realidad toda, pero no deja de ser construcción de la conciencia.

“En la vida [...] nuestro punto de mira es el futuro; *hacia* él vamos, pero para ello necesitamos abarcar espacio [hacer], el cual, ahora, se confundirá con el tiempo y compartirá con él sus caracteres esenciales” (Minkowski 1973, 87). No se trata de una vitalidad suspendida, sino en fluencia corporal, por tanto, material.

Por otro lado, es la actividad, el hacer, la que incide en el devenir creando futuro inmediato, aunque no se detenga ahí. Ese hacer no permite ser fijado, por lo que opera en la creación y eliminación de posibilidades en tanto despliegue. Se trata de tendencia que tensiona. Es a través del hacer que se posibilita la proyección del futuro distinto al pasado dueño de lo ya-sido.

1.1.3 Bachelard: *habitar*

Siguiendo el camino que traza Ardao, hacemos una breve parada en el pensamiento de otro francés: Gaston Bachelard. En este caso, no se trata de una revisión a su filosofía del espacio sino en torno al concepto de *habitar* que define una relación con la espacialidad.

Para Bachelard, el habitar está marcado por dos caminos, el científico y el poético, que son dos relaciones fundamentales del humano con el mundo: el que es de la razón y el que es de la imaginación. El primero se aboca a conceptos y abstracciones, no difiere mucho de

lo expuesto con Bergson, por lo que no ahondaremos en ello. El segundo es el importante. El campo de la imaginación es el que posibilita el ensueño y con él, la realización de la poética, además del habitar un espacio que no solo es geométrico.

En este caso, existe una gran brecha ontológica entre los autores analizados anteriormente y el actual; pues éste parte de negar toda continuidad. Con él sí hay ruptura, sí hay quiebre, y el quiebre y la ruptura se dan en todo momento. Es el instante lo que prima sobre la realidad y no una duración continua de evolución creadora. En palabras de Roberto Castillo, hablando desde Bachelard, tenemos que “la apariencia de continuidad es el resultado de una construcción de carácter subjetivo y secundario, respecto al punto. De la misma manera, la duración bergsoniana resulta una realidad aparente construida por el sujeto” (Castillo 1994, 110). Por tanto, lo único que queda es una hilvanación subjetiva tejida a partir de instantes originariamente inconexos.

Es así que lo que nos queda es un sujeto armado con el recuento de instantes discontinuos, que él mismo tendrá que entretejer. Por lo que el tiempo pasa a ser más un carácter del espacio, que un sustrato ontológico en sí mismo. “Para Bachelard, se reduce al acto instantáneo de la toma de conciencia de sí” (Castillo 1994, 110). Se trata de una inversión ontológica muy

fuerte en que el tiempo pasa a ser la unidad espacial del instante. Luego entonces, estamos ante una temporalidad que se juega —a modo del tiempo de los relojes— como conteo de simultaneidades.

Lo dicho nos aleja de lo que hemos venido planteando a partir de Bergson y de Minkowski; sin embargo, es un paso que nos abre la posibilidad de pensar al espacio en una relación aún más íntima que el mismo tiempo. “Para Bachelard la categoría del espacio trasciende su condición *a priori* limitada a los fenómenos externos para alcanzar los fenómenos internos” (Castillo 1994, 110). Tenemos así, un espacio que es propio porque es la más primitiva de las realidades. No debemos olvidar que toda espacialidad retrotrae al cuerpo que somos.

Con Bachelard, toda posible concepción del tiempo está antecedita por una idea de espacio. La sucesión y el movimiento son pues caracteres propios del espacio que la conciencia compila para dar “cuerpo” a la duración. A partir de allí, la idea de un tiempo puro, posibilitador de la interioridad, se vuelve imposible. Si todo es una sucesión de instantes espaciales, cualquier temporalidad pura se vuelve del todo imposible. Así, la conciencia se vuelve más un recuento de espacialidades, de lugares que representan la diversidad de estados de la conciencia.

El problema de Bachelard, y que lo lleva hasta un

polo opuesto a Bergson, es el hecho de que la intuición es incomunicable —si no se puede comunicar, entonces hay vacíos para la conciencia—, lo que lo conduce a pensar en la discontinuidad. Cosa que para él es absoluta. En este sentido tenemos que todo es instante, por lo que tanto el pasado como el futuro son asignaciones de la conciencia cuando hilvana la subjetividad propia. “G. Bachelard anuda conjuntamente el espacio y la temporalidad, presintiendo que el mundo no se entrega plenamente, sino que se aproxima, intentando espacializarse y temporalizarse al mismo tiempo” (Wunenburger 2009, 103). Tanto pasado como futuro son verbalizaciones entretrejidas por la conciencia a partir de un cúmulo de instantes en “estado” discursivo, son justo esos vacíos ontológicos los que posibilitan el habitar.

Para Bachelard hay una necesidad vital en torno al espacio y su habitabilidad, pero ella sólo puede provenir de una relación echada a andar desde la creación. Cosa que es de base imaginativa y parte del ensueño —no se limita a la razón—. El autor hace una analogía con respecto a la casa como el espacio primero del habitar humano. Plantea que la casa es el primer espacio que habitamos porque su configuración es enteramente nuestra. Lo anterior está asentado en la idea del habitar y el hecho de un transcurrir cotidiano del mundo a partir de la casa como habitáculo original. Es desde la

casa desde donde el mundo es habitable. La causa de esto es que hay un intento de retrotraer el mundo a la organización de sentido que ésta otorga. El hecho de ser un espacio de poetización vertical nos abre la posibilidad de configurarlo y hacernos uno con él. No obstante, ese hacernos uno también implica una negación a lo distinto, por lo que se cierra en sí mismo. “El mundo es habitable porque hay una casa, mi casa, que es un espacio para mi plena poética y ensoñación” esa es la razón de la casa como imagen poética.

Se trata, pues, de una proyección ontológica de nuestro ser espacial, es esa mediación entre nosotros y el mundo. La casa es nuestra más propia configuración que da sentido al mundo, por tanto, implica posibilidades y repliegues ante el exterior. Si todo es instante, la casa es ese orden que otorgamos a la hilvanación de los instantes. Nos dice Castillo en torno al asunto que “la distinción ontológica entre el yo y el no-yo, se lleva a cabo en la imagen del espacio habitado” (Castillo 1994, 115). Por lo que la posibilidad de habitar el mundo solo encuentra sentido desde la posibilidad de configurarlo.

Ahora bien, si el instante es para Bachelard la unidad ontológica a partir de la cual se construye el mundo, tenemos que cuestionar la participación del instante en la vida como totalidad. Proponemos hacer esa lectura en una aproximación a la navaja ontológica

que planteábamos con Minkowski en el apartado anterior¹³: el ahora. Ese ahora es cuerpo y presencia de una temporalidad acumulada que permite la proyección, pero es también cúspide de la experiencia actuante en el mundo y, por tanto, de la construcción y de la posibilidad de habitar.

“La casa como imagen del yo íntimo, constituye una imagen arquetípica que resume la actitud fundamental del hombre en el mundo. Que es a la vez, de apertura y de repliegue sobre sí” (Castillo 1994, 115). La casa es la estructura del alma que se plantea en sentido vertical, con buhardilla y desván, con futuro y pasado, como afirmación y negación del humano en el mundo. Es por eso que se habita cada espacio, porque la casa está a la base de cualquier acceso al mundo. Se trata de una actitud en que avanza y retrocede ante sí, desde sí, que trastoca la posibilidad de ser atravesado por el mundo en su despliegue o en su repliegue, en su claridad abierta o en su sombra inexpugnable.

La poética necesita del pasado que nos permite tener presente, además de estar enlazada al símbolo que es histórico y con bases mitológicas. Sin pasado uno crea/inventa el agua tibia. Necesita del futuro porque sin él no hay impulso vital, no hay proyecto, no hay a donde caminar. Se trata de novedad disruptiva. “No hay poesía si no hay creación absoluta” (Bachelard

¹³ Ver la cuestión del *ahora* a partir de la página 36 del presente texto.

2000, 17); una creación que no se detiene, pero que resuena en lo existente. Lo anterior no quiere decir que no haya poéticas pasadas, sino que la que está en el presente sólo está ahí. Las poéticas pasadas se hacen nuevas cuando se entra en contacto vital con ellas, porque alumbran la realidad más profunda.

Es en la resonancia y en la repercusión donde están las “medidas del ser” de la poética. Resonancia que quiere decir afinidad ontológica. Se trata de proyecciones sobre el mundo que responden ante la innovación de la imagen poética. Por lo que, para determinar el ser de esa imagen poética, es necesario vivir la resonancia. Pensemos en un texto de Nicolás Guillén que se titula *No sé por qué piensas tú*. Al llegar a las manos de un tojolabal en 1973 fue traducido a su idioma por las imágenes mismas, no por su pasado; la resonancia que hubo entre Guillén y el poeta tojolabal remitía a vivencias y sentidos operantes en el mundo que fueron armónicos entre sí¹⁴. A decir de Bachelard, lo que sucede aquí es que resuena como novedad. Permite el acceso al mundo de una forma inmediata.

La imagen poética tiene la capacidad de atravesar subjetividades más allá de la preparación hacia sí, y la razón es que “la imagen poética es esencialmente variable. No es, como el concepto, constitutiva” (Bache-

¹⁴ Esta referencia se puede consultar en el libro publicado bajo el cuidado de Carlos Lenkersdorf, *El diario de un tojolabal* (2001, México: Plaza y Valdéz).

lard 2000, 9): la imagen en su simplicidad no necesita un conocimiento prescriptivo. Esto se debe a que no se trata de un dato ante la razón, sino ante el alma en tanto que su compromiso es la poesía, a ella le corresponde el tono poético y por tanto creador del mundo. Es la imaginación la que le confiere sentido y abre su ontología. Por eso el recurso de la casa es útil para pensar el habitar humano. En la casa propia hay cuartos claros y cuartos oscuros, hay disposiciones que parten del puro arbitrio, sin razón aparente. Esa disposición de las cosas es la forma general de la organización espacial del mundo.

El análisis de Bachelard procede separando las partes de una casa como figuras que se extrapolan a la totalidad externa. En ese sentido, tenemos una dicotomía *adentro-afuera* que se rompe. “Lo de dentro y lo de fuera son, los dos, íntimos; están prontos a invertirse, a trocar su hostilidad” (Bachelard 2000, 89). Se trata de un adentro y un afuera volátiles, los límites del habitar se expanden al habitar del mundo. Por lo tanto, el espacio ya no es de carácter externo solamente; es decir, aún lo externo es íntimo, es propio y siempre cambiante. “De manera tal que, el espacio, lejos de aislarnos en el aquí y ahora, incluso con la aureola de nuestras imágenes pasadas, nos da el acceso al ser profundo, liberado de su ensueño y pesadez” (Wunenburger 2009, 104). No hay un hiato entre el adentro y el afuera que

permita distinguir claramente al mundo de quien lo habita, pues la mutua transformación es tan íntima que los horizontes que se abren en la fantasía poética abren un mundo real de posibilidades nuevas.

“El espacio íntimo pierde toda su claridad. El espacio exterior pierde su vacío. El vacío, iesta materia de la posibilidad de ser! Estamos expulsados del reino de la posibilidad” (Bachelard 2000, 189). Se trata de un juego de exterioridad-interioridad, de expansión-repliegue. Para esto la figura que se propone es la de una puerta. La puerta se abre y se cierra, hay momentos en los que es, otros en los que deja de ser; en que el vacío se llena y el ser se vacía. Esta materia de la posibilidad se hace presente y se desdibuja. De esta forma podemos entender el habitar como participación y abstinencia en las configuraciones espaciales del mundo. Recordemos que “el hombre es un ser *entreabierto*” (Bachelard 2000, 193), ya que “por el sentido cierra, por la expresión poética abre” (Bachelard 2000, 193).

Lo que subsiste entre el habitar desde una espacialidad interior y una exterior es esa tensión de los vacíos de posibilidad cerrados por el sentido racional y abiertos por la poética. Así, parece que la poética se queda en una narrativa de la espacialidad, pero es necesario dar un brinco para que sea una *poética* de este mundo y poder habitarlo. Esto parte de reconocer que no pocas veces el quehacer interpretativo y la creación se

vuelven una misma expresión. Si pensamos que todo sentido del mundo es dado a partir del lenguaje, podemos apuntar a una función poetizante del mismo, y de los otros modos de objetivación, que no se limite a la descripción poética del mundo, sino que incida efectivamente en el habitar que siempre sería de sentidos equívocos, varios.

“Pero llegan las horas de mayor sensibilidad imaginante. En las noches de mayo, cuando tantas puertas están cerradas, hay una apenas entreabierta. ¡Bastará empujar muy suavemente! Los goznes están bien aceitados. Entonces, un destino se dibuja” (Bachelard 2000, 193). Leamos esto desde un cariz de tensión, se trata de ese cambio entre la posibilidad y la cerrazón. “La poética del espacio se encuentra a la mitad del camino, entre las demandas del mundo exterior y los impulsos, tal vez incluso las pulsiones, del mundo interior, plenamente descargadas por las sombras del inconsciente” (Wunenburger 2009, 97).

Existe una tracción desde la poética con el mundo que se debate entre interioridad y exterioridad, pero al que nos acercamos proyectando la casa para poderlo habitar. Si “la imagen poética está bajo el signo de un ser nuevo” (Bachelard 2000, 17), entonces la habitabilidad como poética, está pujante por innovar en las posibilidades de habitar el mundo. Si es posible habitar poéticamente, es posible potenciar las rupturas.

1.2 Tensiones: espacios interiores y exteriores

A partir de los autores revisados, tenemos la base sobre la que Arturo Ardao construirá su propia propuesta ontológica del espacio. En distintos niveles se acerca o se aleja de los planteamientos expuestos, pero le sirven de asidero para proponer inflexiones que él considera necesarias.

Según el esquema que hasta ahora tenemos, podemos poner por un lado una contraposición entre el tiempo ilusorio, o “de los relojes”, y el tiempo vivido; por el otro, atendiendo a esa misma relación, tenemos que mirar más a fondo y conceder la existencia de una contraposición más originaria que se da entre el tiempo y el espacio, de la que la primera es subsidiaria. De este modo, el espacio se entiende como una realidad fundamental.

Ahora bien, es desde una crítica a Bergson desde donde Ardao comienza su propia construcción. El punto al que pretende llegar es a desligar la duración de una temporalidad pura, y al espacio de una geometría paralizante. En ese sentido, propone un espacio vivido y no solo un tiempo vivido, pero que, además, servirá el primero de base para el segundo. Pues de otra forma, la psique seguiría siendo espacial en todas sus manifestaciones. Sin embargo, desde Bergson es im-

posible llegar hasta ese punto sin separar primero las ideas de tiempo e interioridad y espacio y exterioridad.

Conviene hacer una precisión antes de entrar propiamente en tema. Veíamos que, para Bergson, el espacio es accesible mediante la razón, parte de la inteligencia; Minkowski le concede posibilidades de ser intuido en tanto vivido; para Bachelard se trata tanto un conocimiento de la razón como una intuición de la imaginación. Tenemos, pues, que preguntar por el acceso a la conciencia del espacio, no solo por el espacio en tanto realidad. Es nuestra relación con él lo que dará paso a distintas posibilidades de vivirlo.

Bergson sostiene que el tiempo de los relojes mantiene una relación *ilusoria* entre el tiempo y el espacio. Ardao se pregunta por esa ilusoriedad y la busca reducir. Recurrimos a Minkowski. El punto es que si hay — como de hecho pasa— una necesidad humana por medir el tiempo, tanto desde una *conciencia científica* como desde una *conciencia natural*, entonces cabe dudar sobre la presunta ilusión-falsedad que representa el tiempo espacializado. ¿Dónde nos coloca aquello si no se tratara de un simple artificio de la conciencia moderna, sino de una necesidad *vital*?

Para Ardao, la realización de ello se da en el campo de la inteligencia. En ella entran a la vez la razón y la imaginación; tanto en un sentido reproductor como creador, por lo que también entran acá el sentimiento

y el instinto. “La inteligencia es, para Ardao, una función cognoscitiva del ser humano que le permite aprehender la realidad en su devenir, en su fluir. La inteligencia es un real proceso cognoscitivo, es una función efectiva, un hecho y es por eso ella misma movimiento y fluidez” (Mendoza 2010, 62). Por tanto, la capacidad humana de acceder al espacio se vuelve mucho más originaria que la construcción a partir de la conciencia. La inteligencia es un carácter de base corporal-espacial: desde ahí se construye el resto del andamiaje en que se juegan las posibilidades en el mundo. Lo que no quiere decir que si no se entiende, no hay espacio, sino que es precisamente la inteligencia la posibilitadora de una relación vitalmente espacial.

Recordemos que, en contraste, para Bergson la inteligencia es únicamente la consumación de la fuerza de abstracción en el humano¹⁵, por lo que para ella está vedada la aprehensión de la realidad vivida; en el caso de Ardao, la inteligencia es esa fuerza vital que engloba las capacidades “espirituales” del humano. Por tanto, no se limita a un ejercicio de abstracción. Es más una parte integral del humano, y es también donde se monta la cultura y la historia, por lo que es incluso an-

¹⁵ Esta es una de las tesis principales que defiende Bergson a lo largo de su filosofía. El concepto de inteligencia para Bergson se empata con la facultad de abstracción del mundo (Bergson, 1973, *Introducción a la Metafísica*), por lo que explica que es adecuada para un acercamiento a la materia inerte, pero nunca alcanza a la vida en su fluir (Bergson 2007).

terior a la subjetividad que dota de sentido al mundo; la abstracción es solo una capacidad entre otras, pero que la define.

A partir de ahí, tenemos un tejido de posibilidades muy distintas, aunque no del todo opuestas a Bergson, como Ardao lo declaraba. Si pensamos en una realidad que opera al modo de la duración, pero que no se limita al flujo temporal —sino que en realidad abarca la totalidad de lo real— estaremos más cerca de la ontología de Ardao. Es decir, el devenir no es un sustrato temporal ajeno de la espacialidad del mundo. No existe ese hiato entre ser y devenir. Todo fluye, pues el fluir es carácter del espacio que se presenta como tiempo. Lo que sí hay es una intencionalidad homogeneizante que busca frenar ese flujo para controlarlo; ya veremos si de hecho lo consigue.

Ante esto, Bergson no dudaría en afirmar que lo que conocemos como espacio es únicamente esa abstracta pausa en el devenir. Por lo que, al fluir la realidad entera, si las paradas no existen, el espacio tampoco. Para él, toda idea de espacio es semejante a la pausa en el tiempo. Sin embargo, no podemos conformarnos con eso. El porqué es que al plantearse una realidad así, queda proscrito todo cuerpo del flujo de la duración más pura. Incluso la conciencia se vacía al no tener en cuenta sus “lastres” materiales. No podemos olvidar que existe una liga irrenunciable en el cuerpo entre la

duración y la materia. Por el otro lado, ¿qué pasa si volteamos la perspectiva? Si el devenir no es flujo ajeno sino concomitante al ser, si decimos que se da solo si hay un sustrato *donde* pueda ser. Entonces tendríamos una realidad espacial y fluida entendiendo que lo que es, es porque fluye.

Aceptamos de Bergson la necesidad de cambio permanente de la evolución creadora, pero ésta necesita de un *topos*. Es en ese sentido que Ardao dirá que *el tiempo es precisamente ese fluir del espacio*, así es la inversión que él propone. No es un espacio estático, ni proyectado desde la duración; sino que la duración es posible solo si hay cuerpos en movimiento. Ya no se habla de un espacio subsidiario del tiempo “señorial”, sino de un tiempo que *es* una expresión del espacio. Recordemos que el mismo Bergson acepta que el cuerpo es condición de posibilidad de todo lo real en tanto que ahí confluye y se transforma todo lo que es.

Lo anterior nos llevará a la necesidad de replantear hasta dónde llega el influjo del espacio. Tradicionalmente se le considera como proscrito de los fenómenos psíquicos, de la conciencia misma. Pero aquí, la propuesta es que incluso los fenómenos psíquicos son plenamente espaciales. Entendemos esto en un sentido de existencia paralela pues se trata no de una independencia espacial del tiempo ni viceversa, sino de un mismo flujo que se presenta en dos modos distintos del

devenir. Dirá Ardao que “los fenómenos y procesos psíquicos son tan espaciales como temporales, en la misma forma en que los procesos y fenómenos físicos son tan temporales como espaciales” (Ardao 1993, 42). No son lo mismo, pero ambos transcurren tanto en el tiempo como en el espacio.

Antes hemos dicho que uno de los lastres con que carga la espacialidad es su amalgamación con la extensión como base ontológica. Sí tienen que ver, pero no se limita el uno a la otra. A partir de esa aclaración, es que podemos desembarazarnos de un espacio exclusivamente externo. Por tanto, extensión e intensión son dos caras de una misma realidad. Son dos modos de expresarse lo mismo, pero bajo apariencia distinta. Existe un paralelismo que mantiene a todas las formas de ser de la realidad como diferentes expresiones de lo mismo, pues todo lo que es en el tiempo lo es en el espacio.

Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. Extensión e in-tensión, o simplemente tensión, son dos caras de una sola y misma realidad, de lo real. La temporalidad del espacio en cuanto extensión genera el orden de la simultaneidad, o sea del al-mismo-tiempo; la temporalidad del espacio en cuanto tensión, genera el orden de la sucesión, o sea del antes-después. La espacialidad temporal extensa, del orden de la simultaneidad, es exterioridad; la espacialidad temporal intensa, del orden de la sucesión, es interioridad. No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios, así como no se trata de un dualismo de la temporalidad, de la coexistencia de dos

tiempos. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y, por otro, interioridad (Ardao 1993, 49).

El espacio aparenta ser una exterioridad ajena de la conciencia, pues se afinca en la materialidad de las cosas, lo que resulta inexpugnable de suyo. El espacio, en este sentido, está condenado a una extrañeza que no puede ser modificada. Por lo que, entendido así, el espacio no es más que una representación necesaria de la duración, aun cuando se hable de un espacio vivido. Y es que éste se encontraría siempre determinado por la duración, que solo acepta a la intuición como intérprete. La duración se aparece como la base más primera de todo el mundo —o mundos— posible. Pues es lo único que nos será auténticamente propio.

No obstante, según el recorrido que hemos hecho, queda patente la carencia ontológica si se considera al tiempo como único sustrato ontológico. Si para Bergson, el espacio solo es real como hipóstasis de la duración, por lo que es real en menor grado, entonces el espacio solo tiene sentido a través de la temporal vida humana. Sin embargo, ni Minkowski ni Bachelard nos dan lugar para seguir sosteniendo, a pie juntillas, aquella aseveración.

Antes de poder percibir el tiempo, percibimos una realidad espacial de la que el cuerpo forma parte integral; nuestra condición corporal es espacial, y funciona

como condición de posibilidad para la construcción del tiempo. No hay diferencia primigenia en la conciencia de la realidad concreta y nosotros. Toda diferencia es construcción histórica del espacio, en primer término, y del tiempo en segundo —sucesión que es en sentido lógico, no “temporal”—. Ardao considera que el uno y el otro, espacio y tiempo, se superponen mutuamente porque son en sí lo mismo. Así, ni la pura espacialidad simultánea de Bachelard, ni la sola duración imparable de Bergson. Lo que tenemos es una realidad concreta que se ve configurada por el humano en la medida en que la inteligencia le permite acceder. El resalte que vemos necesario en Bachelard es la potencia creadora de la poetización. Que no solo es novedad, sino también ruptura.

Dando un paso más en dirección al problema epistemológico, podemos decir que todo fenómeno o proceso psíquico tiene un aquí y un ahora. Así, en referencia espacial y temporal.

Por ser espacial tanto como temporal, por ser siempre una peculiar manifestación in-tensa de lo extenso, todo fenómeno psíquico tiene un *aquí* tanto como un ahora. Hay un aquí de la percepción, que no es el aquí del entorno físico percibido: es el aquí del *lugar del espacio* en que se desarrolla subjetivamente el proceso perceptivo, no diferente en esencia del *aquí* de la intelección, de la volición o de la emoción [...]. De ahí deriva imperiosamente el aquí de lo psíquico, que no consiste, sin embargo, en el mero aquí de los procesos fisiológicos u orgánicos respectivos, aunque éstos constituyan su inevitable supuesto. Lo psíquico, en cuanto tal, posee siempre un aquí, porque es intrínsecamente espacio, *espacio vivido* (Ardao 1993, 50).

No representan precisamente a lo mismo; pero sin uno, el otro carece de sentido, ya que la vida no es separable en abstracciones que le eximan de su sustrato material. Tal como es siempre presente la asíntota vida-materia, lo es la necesidad corporal de la conciencia. Hablamos, pues, de una tensión mantenida entre el movimiento y el reposo que abarca todas las “esferas” de lo real. Todo flujo vital: social, biológico, personal, está permeado por un ritmo.

Ardao retoma un hilo que nos guiará más adelante con Minkowski. La cita la toma de Bergson: “el vínculo entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que se podrá definir como la intersección del tiempo con el espacio” (Ardao 1993, 19). Hay, pues, un punto de encuentro, ontológicamente hablando, entre la duración y el espacio. Ya no hablamos de una simultaneidad en sentido estático, pues ello mismo atenta contra el carácter natural y fluido de la duración. Se trata, en cambio, de una simultaneidad que apunta al concepto de *ahora* que trabajamos con Minkowski, que, a su vez, se asienta sobre la base del cuerpo que, como decíamos, es la más pura espacialidad vivida en relación asíntótica de extensión con el resto de la realidad. El cuerpo es y no es más allá de sí. Por lo que la intersección duración-espacio se da específicamente en el cuerpo que es vida y conciencia. De este modo, la vitalidad de la duración no está limitada a una tempo-

alidad pura, sino que se extiende a toda la realidad, en tanto que todo está impregnado por la vida. Es el fenómeno asintótico de extensión de lo que hablamos.

Según lo antedicho, partimos de la necesidad de repensar la estructura ontológica de Bergson. Para ello, tenemos tres caminos. Primero, podemos destronar a la duración de su carácter fundante de la realidad para nivelarlo con su semejante —el espacio vivido—. Así, tendríamos dos realidades básicas a partir de las cuales el mundo es posible, y que se interseccionan en el justo *ahora*, pero aún son distintas.

Segundo, podemos pensar a la duración en un sentido ampliado. Ya no se trata de la duración como temporalidad pura, sino como espacio-temporalidad; más cerca del planteamiento de Minkowski. En este caso, hablamos de una estructura unificada de la realidad en que la duración sigue primando, pero que cuando hablamos de ella, también nos referimos a su carácter espacial. Por lo que el espacio pasa a ser algo vivido y originario, previo a la conciencia, pero sigue siendo subsidiario de una duración fluyente. No basta con esto, pues aun estaríamos pensando en un espacio que es exterior a nosotros, nos es fundante, pero ajeno.

El tercer camino es el que suscribe Ardao. Se trata de una estructura en que el espacio es en sí la base misma de la realidad, pero que no se limita a la extensión, sino que se trata de un espacio a la vez intenso y

extenso; por tanto, es móvil, fluyente, heterogéneo. La diferencia con el planteamiento anterior es que no se trata ya de un sustrato señorial, sino de uno completamente horizontal. El espacio como base ontológica no degrada al tiempo, pues desde aquí se lo reconoce como el mismo flujo del espacio. Entonces, la aportación de Bachelard cabe. Se trata de un espacio que nos atraviesa porque somos espacio en reconfiguración. Aun cuando el devenir no se detiene.

Es necesario hacer otra precisión. La oposición real-ilusorio —que abarca tanto al tiempo como al espacio—, se traduce de modos distintos. Por un lado, el ilusorio que remite a una apariencia asumida como realidad. Por otro, el ilusorio que se entiende como ideal, que parte de la simbolización formal de la realidad. Se trata del espacio geométrico y del tiempo de los relojes. Cuando éste se superpone al primero, es cuando ocurre el ocultamiento de la realidad vivida. No se trata de que el *ideal-formal* sea “falso”, sino que no es capaz de abarcar la realidad en su flujo, por lo que sería epistemológicamente limitante en tanto abstracto. Aún habría un tercer modo de la aparente oposición: real-ilusorio como real-irreal deseado. Oposición que nos conduce a pensar en futuro y en lo que *todavía-no-es*, pero que deseamos que sea.

Ahí es donde se inserta la *inteligencia* de Ardao, pues a diferencia de la de Bergson, ésta tiene como asi-

dero espacia a la capacidad supralógica que le da la sensibilidad del cuerpo. “Aprehende la intimidad del tiempo real porque empieza por aprehender primariamente la del espacio real” (Ardao 1993, 19). Es un acceso distinto a la duración. Por eso afirmamos que no basta con quedarnos en el seno del tiempo real, sino que urge un acercamiento a la corporalidad que es eminentemente espacial.

“Tal recurso al espacio no es artificioso sino natural; y lo es, porque ‘en su pureza original’, el tiempo o la duración, si se prefiere decir, es espacio. En otros términos: la conciencia acude con toda espontaneidad al espacio para su representación del tiempo, porque el tiempo participa originariamente de la naturaleza del espacio” (Ardao 1993, 20). Es así que lo que se clama no es una inversión ontológica que mantenga la escisión fundamental entre tiempo y espacio como sustratos distintos, sino una fusión de ambos como plenamente reales en tanto divergentes —aunque paralelos—. Son modos en que la totalidad se expresa, sin dejar de ser totalidad.

Se trata sí del tiempo como flujo del espacio, pero en tanto paralelos e *inseparables*; ahí es donde está la inversión de Ardao. Se sostiene en Minkowski y dice que toda referencia temporal es necesariamente espacial en simultaneidad: “Es exacto que una increíble dificultad representativa nos asalta respecto al tiempo; pero no

es la de la representación directa de su supuesta inespacialidad, sino la también directa de su espacialidad verdadera” (Ardao 1993, 20). Es esa necesidad de representación lo que nos hace pensar en la naturaleza de la misma. ¿Qué son las medidas temporales sino representación de movimiento cósmico? Días, meses, años. Ahí es donde es necesario cuidarse de las representaciones “ilusorias” que esconden la verdadera espacialidad del tiempo.

Ardao explica la línea temporal de Minkowski con la retrotracción de toda referencia al tiempo a los recorridos o rotaciones celestes. Un día no es suma de segundos abstractos, sino movimiento rotacional de la tierra. Por lo tanto, hay una base espacial en nuestras referencias temporales de ilusión supraespacial. Así pues, la línea recta con que representamos la temporalidad en realidad reemplaza a otra forma espacial “tan reacia a la representación directa de la conciencia, como la supuesta duración” (Ardao 1993, 23). La temporalidad que parece ser un fenómeno a-espacial, en realidad es un modo —privilegiado si se quiere— en que se manifiesta el espacio. Hay un ordenamiento que proviene de la sensibilidad del cuerpo a la que la inteligencia tiene acceso. No se trata pues, del movimiento astronómico en sí, sino de la representación que de él hacemos.

Una vez más, recurriendo a Minkowski, pensamos en su relato de las trincheras. Él argumenta que hay

una especie de suspensión de la percepción temporal en que todo se vuelve cuerpo y el presente extiende sus límites. Pensemos ahora en un preso en una celda aislada. No tiene referentes temporales pues la luz es siempre la misma, el único movimiento es el suyo, en la memoria todo se confunde, por lo que no puede relatar el paso de los días. ¿Qué pasaría si en vez de día y noche solo hubiera luz perpetua? La sucesión de los días perdería sentido, nuestro acceso al tiempo y su representación lineal también. Lo que se rompe es la sucesión como la conocemos.

No podemos decir que lo anterior sea ontológicamente contradictorio, pues existen de hecho esas condiciones en las celdas de los corredores de la muerte, donde “viven” personas como Mumia Abu-Jamal¹⁶. Lo que esto nos muestra es que esa idea de sucesión se acerca más a una ilusión que a la base ontológica de toda la realidad, tal como lo creía Bergson.

Al avanzar por esta vía, pudiera parecer que apelamos a una realidad estática o por lo menos más cercana a la propuesta de Bachelard. Sin embargo, lo único que en realidad se está negando es la pura temporalidad

¹⁶Los textos de Mumia se pueden encontrar en el enlace <http://www.prisonradio.org/>. En ellos se analizan temas desde el “corredor de la muerte (death row)” como único espacio disponible. Se trata de un complejo carcelario en donde se encuentran aislados los presos que cargan con pena de muerte. Estos espacios están supuestamente limitados a una ocupación de una semana por preso, antes de su ejecución. Sin embargo, Mumia Abu-Jamal cumplió 30 años ahí.

apartada del espacio que la sustenta. Lo que se plantea es que la temporalidad ante la conciencia es un fenómeno consecuente con la espacialidad misma. Lo que se niega no es la temporalidad en sí, sino su “dignidad” de pura.

Ahora bien, si estamos hablando del desplazamiento de los astros, entonces hablamos también de repeticiones y regularidades. “La distinción entre el día y la noche, en lo que uno y otra tienen de movilidad correlativa, es una distinción originariamente espacial y secundariamente temporal” (Ardao 1993, 26). Diremos que se trata entonces de ritmos. Pulsaciones que recaen en la vida como “instrumento” de dicha rítmica. Es en la vida en donde aterriza ese cambio. Como corolario, la vida es rítmica, por lo que sus expresiones también lo serán en la medida en que participen de ella.

El principal argumento que esgrime Ardao en contra de Bergson es el asunto de la abstracción en la medida del tiempo. Si pensamos todas las medidas como racionalizaciones del flujo vital, quedaremos a expensas del vacío estático del que nos hablaba el filósofo francés. Sin embargo, si pensamos a estos “cortes” temporales desde su íntima realidad vital, tenemos que más que ser constructos de la conciencia, son expresiones rítmicas del cuerpo y de la duración-totalidad. Por tanto, esa necesidad, de la que hablaba Minkowski, de

medir el tiempo se relaciona más con *ritmos vitales* que con abstracciones conceptuales.

En ese sentido, no hay abstracción de la duración, sino reconocimiento del flujo vital. Ahora, esto tampoco es una apología a la matematización del tiempo, pues regresaríamos al vacío que tanto preocupaba a Bergson. Es distinto el tiempo de los relojes (y calendarios) del tiempo realmente espacial desde el vital recorrido traducido en día y año. No se trata de la espacialidad abstracta del tiempo, sino la real espacialidad originaria de toda temporalidad.

Hablamos de un espacio *dinámico* con todas las características inherentes a la duración, pero que no se limita a una temporalidad, ni excluye de sí a la exterioridad. Se trata de un espacio a la vez externo e interno, extenso e intenso. Es su fluir del tiempo lo que se manifiesta de modos rítmicos ante la conciencia. “De lo que se trata es de que tal temporalidad *individual* o *colectiva*, tiene por fondo ontológico al espacio sustantivamente real, no identificado con la pura extensión geométrica” (Ardao 1993, 31).

Conviene citar a Ardao para evitar caer en la confusión de una simple inversión del proyecto de Bergson: “La realidad, empero, es una sola: la radical realidad del espacio, de la cual el tiempo es una decisiva cualidad, un esencial modo de su naturaleza más íntima” (Ardao 1993, 32). Ahí hay un quiebre con el fran-

cés, aunque sostenemos que es solo en apariencia, pues no hablamos de la realidad originaria del tiempo y la fundamental del espacio, sino que ambas se funden en una sola realidad que es total. La apariencia del quiebre reside en que, en el fondo más íntimo de las cosas, la duración-espacio abarca la totalidad de la realidad. Solo que no es, la temporalidad pura, su cualidad más íntima sino su naturaleza espacial. Decimos que hay que desembarazar a la duración de la preeminencia del tiempo vivido, para poder pensarla desde un aún más propio espacio vivido, pues es éste lo que posibilita a aquel. “Es el espacio la realidad primera, de la que el tiempo emana, o, con menos impropiedad, mana; impropia también esta expresión porque siendo el espacio el manantial, el tiempo no es sino su ínsito impulso, no separado ni separable de él” (Ardao 1993, 33).

Por otro lado, el ahora de la conciencia sí es ese ahora que trabajamos con Minkowski. Se trata del cuerpo que se vuelca como la realidad fundamental de aquella. El ahora de la conciencia y de todo fenómeno psíquico es el cuerpo, tanto interno como externo, material como vital. El cuerpo es, entonces, ese punto de quiebre donde la realidad se vuelca ante la conciencia. Por tanto, el sustrato, en cuanto posibilidad de la vida, es siempre espacial y temporal a una vez.

Extendamos lo antedicho. ¿Qué pasa si el cuerpo se amplía y se pronuncia no ya como un individuo,

sino como una colectividad? Estaríamos hablando de cuerpos sociales que en el sentido de Bachelard configuran espacios vividos. Lo correspondiente sucede con la memoria que se transforma en historia, siempre viva. Sin embargo, también existe el riesgo de la parálisis racionalista. Lo que se plantea es que, si el individuo nunca es absoluto, entonces el alcance tanto ontológico como epistemológico del espacio vivido está en posibilidad de expandirse en cuanto dirección se abra al despliegue de posibilidades. La historia nos incumbe como problema espacial, a la psique y hasta a la sociedad.

Recordemos que con Bachelard decíamos que el tiempo solo tiene sentido como compilación del espacio. Si esto fuera así, nos veríamos obligados a sustentar una vacuidad ontológica. Bachelard pensaba que son los vacíos entre instantes lo que posibilitan el transcurrir de la vida, ¿qué pasa si en vez de vacíos hay una continuidad que es múltiple a modo de ritmos? El planteamiento resultante nos brinda una estructura de lo real en que las cosas cambian y fluyen, pero su fluir no es en expansión ascendente. Lo que hay son momentos de acumulación de posibilidades, y otros de cierre casi total de ellas. No se trata pues de vacíos ontológicos, sino epistemológicos. El fluir del mundo no se detiene, pero sí el acceso cabal. Por eso es que la figura de la casa como arquetipo del mundo es útil — aunque no definitiva—. Poetizamos la realidad porque

la sentimos a la vez que la racionalizamos. Por eso es que podemos pensar en reconfigurar y quebrar las estructuras previas. Pensemos los vacíos de Bachelard no como zonas del no-ser, sino como de sinsentido, sin estructura *ni lugar* para la conciencia. Así, tenemos la puerta de la poética abierta para proponer lo que sigue.

Una vez expuesta la base ontológica sobre la cual entenderemos el espacio como elemento neurálgico del mundo, tenemos que comenzar a cuestionarlo. ¿Cómo es que a partir de ahí habitamos este mundo?, ¿por qué parece que el espacio es estático?, ¿qué elementos conforman ese espacio vivido? En el siguiente capítulo se ensaya un acercamiento a la espacialidad ya no desde el punto de vista de la pregunta “¿Qué?”, sino “¿Cómo?": ¿cómo habitamos el mundo?, ¿lo podemos cambiar? La pregunta en este momento pasa a ser una de corte más epistemológico, sobre el acceso y no sobre lo que es. En este sentido es que el cuerpo, en tanto primer espacio vivido, es el punto de partida para preguntar por cómo habitamos ese espacio que se extiende ante nosotros, ese espacio que ha.

Una vez habiendo preguntado por el espacio primero, nos queda saber el modo en que esos espacios se relacionan y cómo es que los vivimos. Para eso la propuesta de los emplazamientos y la utopía generan posibilidades de aproximación interesantes.

2.- LOS ESPACIOS DE LA VIDA

A lo largo del capítulo anterior se revisó la ontología sobre la que construimos nuestra propuesta. En este punto, vamos a revisar dos conceptos nodales para la construcción de la utopía como posibilidad vital. Primero nos acercamos al pensamiento de Arturo Rico Bovio en torno al cuerpo como eje de la realidad. En segundo lugar nos acercamos a la propuesta foucaultiana de la heterotopía como contrapunto para leer otros espacios más que los cotidianos.

2.1 Hacia el horizonte

Cómo voy a creer
dijo el fulano
que el mundo se quedó sin utopías
Cómo voy a creer
que la esperanza es un olvido
o que el placer una tristeza
Cómo voy a creer
dijo el fulano
que el universo es una ruina
aunque lo sea
o que la muerte es el silencio
aunque lo sea
Cómo voy a creer
que el horizonte es frontera
que el mar es nadie
que la noche es nada

Mario Benedetti

La pertinencia de la pregunta por la espacialidad de la psique radica en la ontología del hiato temporoespacial, no solo en términos antropológicos. Pensamos en la espacialidad de la psique porque pensamos en la necesidad de considerar el espacio como algo más que geométrico. Al interior del cuerpo-sujeto-mundo está un tiempo vivido que es flujo, pero también está un espacio vivido que se *despliega* y se *repliega* constantemente en los linderos de la vida. No es solo una duración que no se puede medir, sino un espacio que es desde dentro de la realidad misma de la conciencia.

Estamos, pues, ante una continuidad de tiempos y espacios, de ciertos calendarios y ciertas geografías; estamos ante flujos de tónica y crónica. No debemos olvidar que son cambios que parecen seguir una dirección mientras que ocultan otras, por lo que no nos basta con pensar en el flujo si no pensamos en el despliegue. Así, si tenemos *topos* y *kronos*, proponemos pensar también en utopía y en kairós. Sin el quiebre que replantea posibilidades, por más flujo que queramos, todo estaría condenado a una repetición prefigurable. ¿Por qué utopía? Porque, como ya se ha dicho, existe una tensión que conflictúa el despliegue con la dirección de éste. Las direcciones son múltiples, pero sus desarrollos no son todos concretados. ¿Cuáles sí y cuáles no? ¿Hay posibilidad de incidir en la realización de dichas direcciones? Pensamos que sí. Es ahí donde la utopía y el espacio utópico resuenan como necesidades humanas, tensión y realización de historias.

¿Por qué *kairos*? Porque si pensamos en un espacio conflictivo con la predicción, y consideramos al tiempo como parte de ese sustrato espacial; entonces tenemos la necesidad de considerar un tiempo de suspensión. Ese momento de la poética en que no hay conceptos ni ideas concretas, todas las posibilidades están al alcance: la puerta está abierta. Así, este tiempo de suspensión es tiempo y espacio de creación. Tal que en su expansión es el tiempo de la utopía, donde las grietas

se corren y se conectan. A partir de ahí, vamos entrando en el aparente sinsentido que se busca tejer en el capítulo siguiente: la utopía como el espacio de “un mundo donde quepan muchos mundos”. Por lo que se presentan en el camino los afluentes que conducen a pensar en las líneas de fuga de la historia, del lugar y del cuerpo.

Para apuntar algunas líneas guía, tenemos que el pensar espacial posibilita una enunciación localizada, un decir que se dice desde algún lugar. Se trata de poder reconocer ese *locus enuntiationis* como plataforma desde la cual todo hacer y todo decir se configuran. Hemos visto que el espacio al ser vivido es algo que nos atraviesa, pero que al estar en constante cambio también modifica nuestras posibilidades. Por eso es que proyectamos pensar el espacio como base no solo ontológica, sino que también como base antropológica. Y es que, para preguntar por el humano, es necesario replantear categorías que funcionan como condiciones de posibilidad para el hacer. Condiciones como la historia, el cuerpo, el territorio, el lugar, etcétera.

2.1.1 *Cuerpo y espacio*

Ponemos especial atención en el problema del cuerpo por su participación nodal en la configuración de todo lo subsecuente; sin embargo, estas intervenciones están

formuladas no con el afán de ahondar en una discusión demasiado compleja, sino con el de servir de asidero para aterrizar el problema de de la espacialidad y, con ello, de las posibilidades transgresoras y críticas respecto a lo dado. Así pues, tenemos la necesidad de detenernos un poco a preguntar ¿qué es el cuerpo? Lo hemos rodeado a lo largo del texto; sin embargo, no hemos preguntado directamente y, aunque no es el tema central que nos ocupa, sí es de vital importancia para nuestros fines.

Si el cuerpo es nuestro primer y más íntimo espacio, entonces es la realidad más primera que se transforma: también el cuerpo es susceptible de la utopía. Recordemos que antes que otra cosa estamos pensando al cuerpo como ese punto/instante en que la realidad acaece. No se trata de un momento o un punto matemático, es, más bien, el cruce entre la espacialidad y el tiempo.

Para acercarnos al tema nos arropamos con el filósofo mexicano Arturo Rico Bovio —aunque emplea un lenguaje muy cercano al existencialismo—, pues la corporalidad que propone resulta muy congruente con nuestra exposición en tanto cuerpo utópico. En su libro *Las fronteras del cuerpo* en las primeras páginas comenta sin mayor recelo: “El cuerpo podía ser reinterpretado como la totalidad del hombre” (Rico Bovio 1998, 13). Incluso lo psíquico forma parte del cuerpo que es es-

pacio: esto ya lo habíamos comentado desde el propio Ardao. Pensamos en el cuerpo como la totalidad sobre la que construimos el mundo, así que de lo que estamos hablando es de la espacialidad en su instancia más originaria.

El cuerpo es la base de la acción, la condición de posibilidad para la participación en el mundo. De esto se sigue la sumatoria de estructuras que crean mundo. Si aceptamos la premisa de que el cuerpo es nuestro primer espacio, que somos nuestro espacial cuerpo, tendremos como consecuencia que toda posibilidad está condicionada por una corporalidad que se juega en las mismas relaciones que de ella emanan. Rico Bovio afirma que “Nuestro cuerpo es una constante, el auténtico *a priori* del conocimiento y de la acción” (Rico Bovio 1998, 26). Es partícipe de la configuración de mundo que de ahí emana, por lo que forma parte del flujo rítmico de transformación en que el mundo está envuelto.

A partir de ahí, podemos decir del cuerpo que “es el caso de acomodamiento de objetos y ámbitos conforme a las perspectivas de arriba-abajo, derecha-izquierda, atrás-adelante, adentro-afuera, los cuales son proyecciones de nuestros propios ejes físicos” (Rico Bovio 1998, 24). En consonancia con lo que se argumentaba desde Ardao, el cuerpo resulta la base primera con la que la conciencia construye las nociones de es-

pacio y tiempo con que opera. Ahora, si consideramos al cuerpo como espacialidad en sí, tenemos que hay un espacio precedente a la conciencia. Aun así, “la influencia de la figura y demás atributos del cuerpo humano en la fábrica conceptual del mundo es indiscutible, tanto en lo relativo a las coordenadas espaciales como en la apreciación del tiempo” (Rico Bovio 1998, 28).

Rico Bovio manifiesta una dificultad en torno al discernimiento de los vínculos entre la conciencia y el cuerpo si partimos de una separación del “desde dónde nos aproximamos”. Si al cuerpo se le concibe como definible desde la exterioridad, siempre en relación y tensión con “lo otro”, y a la conciencia como pura interioridad inmaculada, entonces damos existencia a una escisión fundamental de la que debemos desembarazarnos. Dicha separación no es distinta de la que hemos analizado desde el primer capítulo: la separación espacio-cuerpo, tiempo-psyque.

¿Qué pasa si comenzamos, entonces, por pensar al humano como una unidad de la que lo psíquico emana desde la corporalidad que lo sustenta? No es algo distinto, sino un modo de ser del cuerpo mismo. Esta discusión habla de la espacialidad de la psyque; ese espacio es el cuerpo, por lo que las fronteras del cuerpo no son exclusivamente materiales.

Desde Sartre, autor con quién discute Rico Bovio, tenemos dos planos ontológicos irreductibles entre sí. Uno es el “ser-para-sí” y el otro es el “ser-para-otro”. Entonces, el cuerpo toma dos sitios distintos. En el primero se trata de la conciencia que ordena al mundo desde sí misma. Por lo que en este modo de ser no está “unida” a un cuerpo; se trata de una idea de conciencia autónoma de los lastres de la corporalidad. La conciencia está, ya desde sí misma, situada en un mundo que le pertenece y ella se da en él de modo íntegro. Sólo al hacer una distinción con respecto a “lo otro” es que se descubre a sí misma. En el segundo, el “ser-para-otro” se convierte en corporalidad, donde los procesos psíquicos no son más que figuraciones impenetrables; porque la mirada para-sí objetualiza al otro. El cuerpo-otro se me presenta, así, como pura corporalidad de la que los fenómenos psíquicos son parte constitutiva pero inaccesible.

Si concebimos el cuerpo propio a partir del reflejo que nos brinda el ajeno, se intersecan los planos ontológicos de Sartre. Los cuerpos-otros se presentan, en tanto inasequibles de su interioridad, como objetos en potencia de ser usados o “intervenidos”. Si por transposición se coloca al cuerpo propio dentro de esa potencialidad, se convierte en un objeto a disposición de la conciencia, ahí ocurre la escisión fundamental. En ese sentido:

Si mi cuerpo es el centro de referencia total indicado por las cosas, éstas se me presentan como cosas-utensilios. Lo mismo me sucede con el cuerpo ajeno; si parto de él para explicar la acción humana, lo capto como un instrumento, al servirme de su concurso, al utilizarlo. Para hacer este uso requiero de un otro, mi propio cuerpo. “Así, pues, si concibo mi cuerpo a imagen del cuerpo del prójimo, es un instrumento en el mundo que debo manejar delicadamente y que es como la clave para el manejo de los demás utensilios”. [...] Pero este camino nos remitiría al infinito o a admitir la paradoja de un instrumento físico conducido por un alma, desembocando en aporías insolubles, como sucedió con Descartes (Rico Bovio 1998, 26-39).

Entonces, tenemos que el cuerpo y sus límites son dinámicos, y esto se da a partir de la relación de proximidad y compenetración que haya con el mundo circundante. Podemos tratar de salir de la paradoja si consideramos al cuerpo más cercanamente a lo que pensaba Bergson: se trata de un cuerpo que es lo que soy, pero que también es memoria vital y proyección de posibilidades.

Todo contenido de conciencia se localiza espacialmente, en el espacio inmanente al cuerpo y en el que trasciende a éste. Hay para lo psíquico un vivido aquí, cuyas determinaciones espaciales recorren el cuerpo desde los músculos y la piel, con la clave del rostro, a las vísceras y los centros, con la clave de la corteza cerebral; y otro aquí no menos vivido, que refiere al sitio planetario —y de ahora en adelante también eventualmente extra-planetario— donde el cuerpo se emplaza o se desplaza (Ardao 1993, 51).

Esto es referencial desde donde la necesidad que conduce mi contingencia toma la forma que posee. El

mundo solo puede ser en relación al cuerpo y este está en permanente recomposición. La cuestión es, pues, quién o qué lo recompone. “Mi cuerpo manifiesta mi ser contingente, la individuación del estar comprometido en el mundo, pues no hay conciencia sin mundo” (Rico Bovio 1998, 38). El cuerpo es la estructura primera que se construye del espacio que somos, por lo que entra en un vaivén entre lo aparentemente propio y lo ajeno; la asignación de sentido parte de ahí.

La conciencia para Rico Bovio es un darse cuenta que se sabe o siente determinado por la relación con el mundo. No se trata de una realidad distinta, sino subsidiaria del cuerpo; es, como decíamos, parte del escalafón ontológico que completa al cuerpo como unidad primera de la espacialización del mundo. Ahora, recordando a Bergson y su entendimiento del cuerpo, tenemos que solo lo vivo es cuerpo en tanto orgánicamente funcional. No obstante, había una división problemática entre la materia y los cuerpos que sería mediada por el grado de independencia funcional. Esto quiere decir que no solo los alcances y limitantes del cuerpo son dinámicos, sino que, en algún momento, todo es potencialmente parte de un cuerpo. Todo depende de la funcionalidad orgánica que represente para el complejo total.

[S]i toda conciencia es corporal, porque sus características se ajustan a las propiedades de cada cuerpo viviente, en el caso humano

la consciencia es también del cuerpo, no solo en razón a que somos los únicos entes capaces de autocontemplarse y reconocerse, sino por la necesidad de dirigir nuestra conducta conforme al conocimiento articulado en torno a nosotros mismos (Rico Bovio 1998, 66).

Seguimos con la propuesta de Rico Bovio, así que tenemos que ese cuerpo abarca las relaciones en la sociedad y genera memoria.

Lo que tenemos aquí no es que la corporeidad se limite a la estructura material en tanto forma, sino que se extienda a otros niveles que implican la interpretación de esa materialidad y que, por lo tanto, le dan funcionalidad en el mundo.

Rico Bovio se aproxima a la cuestión de la espacialidad en torno al cuerpo proponiendo lo que él llama *matrices*. “Una ‘Matriz’ del sentido del espacio y del tiempo es el medio de incubación de las interpretaciones personales acerca de ambas coordenadas de lo real” (Rico Bovio 1998, 84). Se refiere al modo en que se dota de sentido al espacio concreto para poderlo habitar. Por lo que implica a sus tres niveles propuestos: biológico, social y personal. Cada uno determina ciertas posibilidades de sentido; pero en tanto dotaciones, no son esenciales: las matrices pueden aceptar sentidos tan disímiles que parezcan contradictorios, pero son funcionales para la totalidad del cuerpo. Sin embargo, lo que no pueden es sobreponerse a la estructura de la matriz. ¿Para qué nos sirve pensar en matrices? “Cada nivel de

la corporeidad genera [...] espacios-tiempos distintos: el biológico, sensoriales y motrices; el social, de comunicación; el personal, psíquicos. Los tres interactúan suponiendo cada uno el concurso del medio precedente, pero no del posterior” (Rico Bovio 1998, 84).

Ahora bien, hay una derivación progresiva de las matrices y sus espacios que posibilitan la subsecuente. El espacio Biológico posibilita al social y este al psíquico. Por lo que nos vemos conducidos a diferenciar también entre un cuerpo vivido, digamos, en primera persona y un cuerpo valorado que se juega en los resquicios de la sociedad y sus escalas de valores. A esta diferencia se remite el cisma aparente entre lo psíquico y lo meramente corporal. Esta discriminación de lo relevante en la totalidad corporal para un cierto entramado cultural establece jerarquías epistemológicas.

Citamos en extenso a Rico Bovio:

Es en este ámbito de crecimiento donde surge nuestra conciencia de estar en un espacio y transcurrir en un tiempo. Antes de adquirir el lenguaje potenciador de la sociabilidad, conformamos espacio-tiempos y los modificamos según los impulsos heredados y los condicionamientos adquiridos después de obtenerlo con la consecuente aparición del pensamiento verbal, se inicia un desdoblamiento entre nosotros y las cosas o personas con quienes interactuamos, el cual nos lleva a pensar la abstracción conceptual del espacio y el tiempo como si fueran un lugar donde se dan los hechos y sus transformaciones y se ubican nuestros actos. Esta ruptura podría explicarse así: al aparecer el espacio-tiempo psíquico situamos en él, independizando la imagen sensorial por obra de la palabra, los acontecimientos que ocurren en

el exterior, duplicándolos (Rico Bovio 1998, 86).

Lo que ocurre es que el lenguaje en tanto mediación se fetichiza anteponiéndose subrepticamente a aquello que está buscando representar. Pasa lo que Bergson nos advertía con la traducción de la duración. El problema no es la aparición del lenguaje en tanto necesidad para dotar de sentido al mundo y poderlo estructurar, sino la entronación como lo real en sí y no como la mediación que, incluso de sí mismo, es. Tenemos pues que el lenguaje nos pone en el riesgo de escindir el mundo desde la representación, alejándolo de la dinámica vital del más real espacio.

Una vez más, aunque ahora desde el cuerpo como piedra de toque, tenemos una perspectiva que nos insta a ser más precavidos ante las abstracciones de la razón. “Esta peculiar escenografía mental suele ser proyectada para construir la representación de lo real. Así aparece la idea del espacio absoluto” (Rico Bovio 1998, 87). En este sentido tenemos que la idea o conciencia del espacio es algo que se va generando y expandiendo a partir del cuerpo y sus relaciones. Sin embargo, si el cuerpo es en sí mismo espacial, entonces todo lo real es expansión generada desde el cuerpo que cada uno es por sí mismo y que en conjunto somos a partir de un habitar expandido.

¿Por qué es coincidente la estructuración del cuerpo y el espacio con los mundos que les anteceden?

Porque a partir del habla se proyectan, comunican y heredan esas estructuras. Se trata de un proceso continuo de reforzamiento de modos de ser y de determinación de cuerpos. Por lo que las posibilidades de hacer (en) el mundo son circunscritas por los cuerpos y su normalización.

Aquí yace la razón de la necesidad de pensar el cuerpo en una discusión espacial. El cuerpo es el primer y más fundamental espacio de la realidad, pero siempre está atravesado por hablas distintas que funcionan de diversas maneras en tiempos distintos y con posibilidades diferentes. “Cualquier intercambio significativo crea un espacio y su tiempo correspondiente” (Rico Bovio 1998, 91). Se trata de ritmos vitales que abarcan al sujeto y al mundo.

Así, regresamos a la pregunta del propio Ardao para indagar toda propuesta filosófica. “Ni como individuo ni como especie, puede el hombre reconocerse como tal, es decir, autopensarse como ser, sin al mismo tiempo y por el mismo hecho, autoestimarse” (Ardao 1993, 137). La forma en que entendamos al humano delimitará los alcances y límites del desarrollo ulterior. Rico Bovio, a su vez, pregunta: “¿No será entonces razonable inferir que la organicidad de cada sistema cultural proviene de presentar una interpretación completa del cuerpo humano?” (Rico Bovio 1998, 101). Y es que somos seres sociales, intervenidos por las posibili-

dades que se nos asignan antes que ser individuos y, aun así, nunca o casi nunca somos culturalmente autónomos —capaces de asignar significantes exentos de cualquier predeterminación social o histórica—.

2.2 Espacios otros

2.2.1 *Crisis o Desviación*

A partir del suelo que tenemos, queda preguntar cómo funciona el *espacio vivido* en el mundo que habitamos. Preguntamos por el modo de operar porque una cosa es lo que es y otra el qué hacemos ahí. Es por eso que buscamos salidas y una de ellas —con particular importancia en la discusión contemporánea a Ardao, pero que él no atiende— se encuentra en la formulación del primer Michel Foucault a partir de lo que nombra *heterotopía*. Es de particular importancia resaltar que esta discusión es pertinente por el encubrimiento que ocasiona. Éste es el caso de un pensamiento vestido de crítico que retiene y encausa la disidencia para hacer de la utopía una distopía sin salidas posibles y de angustioso hermetismo.

Para comenzar, tenemos que, en su ensayo de 1967, *Des espaces autres* (publicado por primera vez en 1984), Foucault propone una lectura del mundo y del espacio a partir de lo que llama *emplazamientos*. Para proponer esta idea, en un breve párrafo despacha otras estructuraciones espaciales precedentes que históricamente fueron hegemónicas; afirma que “el espacio mismo, en la experiencia occidental, tiene una historia, y no es posible desconocer este entrecruzamiento fatal del tiempo con el espacio” (Foucault 2014). Aunque acepta la “grosera” sencillez con que lo hace, parece descontar de esta forma aquellas otras dos epistemes occidentales que hegemónicamente ya han dejado de funcionar, pero subsisten. Las llama de localización —espacios jerárquicamente organizados en lugares determinados y con una relación fija cuyo sentido descansa sobre los lugares mismos; se trata de un espacio completamente cerrado— y de extensión —a decir de Foucault, es una modalidad abierta por Galileo que al establecer que la tierra se mueve y no es el centro, el espacio se abre, extiende, a posibilidades infinitas—, por lo que el lugar se convirtió en un punto en el movimiento. Nos parece limitante suponer que, por haber sido desplazadas, hayan dejado de ser formas actuales de habitar el mundo y, por ello, presentes en el conflicto de la reconfiguración del *espacio vivido*.

Entonces, Foucault trabaja a partir de una distinción con respecto a las formas de habitar el espacio,

Foucault mismo lo retoma de Bachelard:

no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, por el contrario, en un espacio que está cargado de cualidades, un espacio que tal vez esté visitado por fantasmas; el espacio de nuestra primera percepción, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones guardan en sí mismos cualidades que son como intrínsecas; es un espacio liviano, etéreo, transparente, o bien un espacio oscuro, rocalloso, obstruido: es un espacio de arriba, es un espacio de las cimas, o es por el contrario un espacio de abajo, un espacio de barro, es un espacio que puede estar corriendo como agua viva, es un espacio que puede estar fijo, detenido como la piedra o el cristal (Foucault, 1967).

Ahora, no hay que olvidar que esas relaciones implican el modo en que un espacio puede ser vivido: fraguan esa estructura de posibilidades que resulta del espacio como configuración humana. Así pues, lo que tenemos son dos propuestas de enfoque: una que trabaja en un nivel ontológico (Ardao) y otra que lo hace más en un nivel epistemológico (Foucault). Este último nos permite virar un poco el periscopio para preguntar por el funcionamiento del espacio ya operando, que es el que se monta sobre el otro, y traslada lo que subyace como espacio vivido; por tanto, hablamos de una heterogeneidad fluyente que posibilita al mundo. Es la base desde la que el mundo adquiere sentidos, estructuras: esos sentidos son lo que Foucault propone leer como emplazamientos. “No vivimos en un vacío diversamente tornasolado, vivimos en un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles los unos

a los otros y que no deben superponerse” (Foucault, 1967). ¿Qué es lo que da sustento a ese conjunto de relaciones? El espacio fluyente que es vivido. Sobre él se montan diversas maneras de vivirlo, de estructurarlo y de interpretarlo. Pero que son diversos precisamente por la funcionalidad que les es propia. Estamos hablando, pues, de complejas series de estructuras que operan en todos los ámbitos de la vida o, por lo menos, lo pretenden.

El análisis de Foucault se concentra en los emplazamientos como instancia epistemológica de la relación del humano con el espacio que habita. “El emplazamiento se define por las relaciones de proximidad entre puntos o elementos; formalmente se les puede describir como series, árboles, enrejados” (Foucault, 1967). Éstos son las relaciones de posibilidades que mantienen los objetos en el mundo y nosotros con ellos. Es decir, más que las cosas mismas, aquí lo importante es el modo en que se relacionan. Así, una casa es un emplazamiento en el que hay ciertas cosas que se pueden hacer y otras que no: se permite una relación a base de la propiedad, pero también de cierta solidaridad; hay un espacio común para los habitantes por lo que las relaciones se ven condicionadas. Por tanto, el emplazamiento funciona como unidad estructural sobre la que las posibilidades de hacer se encuentran determinadas.

Acá lo importante es ese orden de proximidad; *cómo* y no *qué* es lo que entra en juego. Por lo que la pregunta parece ser hecha directamente al espacio, pero dirá Foucault que es al espacio que Bachelard llamaría del afuera al que se refiere, a la estructura. Aunque no se debe olvidar que esa estructura del afuera está mediada por los haceres cotidianos que la actualizan constantemente y por los discursos que dotan de sentido. ¿Qué es lo que pasa con el *espacio vivido*? Lo que tendríamos es que muy a pesar del flujo vital, del movimiento propio del devenir que se asienta en el *espacio vivido*, las formas de estructurarlo son las que determinan el habitar. Y esas formas pueden ser tan cerradas que anulan o por lo menos velan toda movilidad inherente al espacio. Así sucede cuando vivimos en un mundo en el que las escuelas son para enseñar desde la autoridad del profesor y la ignorancia del alumno, o en el que los cuerpos femeninos están sujetos “naturalmente” a una situación de subordinación con respecto al cuerpo “guerrero” asignado al hombre¹⁷. Sin embargo, las relaciones que dan forma a las estructuras re-

¹⁷ Rita Laura Segato plantea que la sexualización de la agresión está cimentada en una construcción diferenciada de los cuerpos: “Y ¿por qué en las mujeres y por qué por medio de formas sexualizadas de agresión? Porque es en la violencia ejecutada por medios sexuales donde se afirma la destrucción moral del enemigo cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición. En este contexto el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en que se escribe la derrota moral del enemigo” (Segato 2013, 23)

fieren a la manera en que vivimos el mundo, en que nos enfrentamos a él y le damos sentido al reproducir las prácticas que conocemos como posibilidades de la realidad; no necesariamente esto implica una fijeza.

Sigue habiendo aquí la escisión en dos espacios que nosotros pretendemos ver como conjuntos. Para Foucault, aquí se habla de un espacio de los adentros, que configura desde la proyección interna hacia afuera, pero que no repercute directamente en la forma de los emplazamientos ni en su modo de operar. Sin embargo, según hemos visto, no podemos seguir pensando en un espacio interno y en uno externo completamente ajenos.. Decíamos con Ardao que el espacio del que hablamos es vivido precisamente por el fluir.

Citamos en extenso una enunciación de Ardao que puede ayudar a clarificar la explicación:

La interioridad no es siempre subjetividad, en el sentido del sujeto psíquico: en lo estrictamente físico hay ya una interioridad intensa de la exterioridad extensa, por donde *fluye* la temporalidad. Con mayor razón la hay en lo vital. Esta interioridad se convierte al fin en subjetividad al nivel ontológico de lo psíquico, por la introducción de la conciencia; pero se convierte en subjetividad sin dejar de ser, en el espacio-tiempo, la interioridad extensa de una exterioridad extensa. En este caso, lo es del organismo bío-psíquico, irreductible diferenciación *morfológica* de lo real. Lo psíquico, de humano o infra-humano, es la interioridad subjetiva de una individual *forma* espacio-temporal; él mismo es, entonces, tanto como temporal, espacial (Ardao 1993, 49).

Antes ya hemos citado un fragmento que nos puede ayudar en este momento leyéndolo desde el lente de lo interno y lo externo:

Hay para lo psíquico un vivido *aquí*, cuyas determinaciones espaciales recorren el cuerpo desde los músculos y la piel, con la clave del rostro, a las vísceras y los centros, con la clave de la corteza cerebral; y otro aquí no menos vivido, que refiere al sitio planetario [...] donde el cuerpo se emplaza o se desplaza (Ardao 1993, 51).

Entonces, la exterioridad de la estructura, en tanto emplazamiento, no deja de ser una apropiación de la instancia que somos del mundo. Ahora bien, para Foucault, todos los emplazamientos son construcciones funcionales que ocupan el espacio, pero que no importa del todo dónde estén situados. Así, es indiferente si se trata de un río, un monte sagrado o un llano; lo que lo ocupa son los sentidos que se forjan en torno a las cosas en tanto tejidos de posibilidades del hacer en el mundo. Su pregunta no es ¿qué es el espacio?, sino ¿cómo funcionan los lugares determinados? Tendríamos que decir que en todo sitio donde haya un humano, habrá también una estructura concordante con las series que le preceden. Como es preponderante en Foucault, se nos invita a buscar en donde parece que no hay nada que no haya sido ya observado. No obstante, con este vaciamiento de contenidos, lo que sucede es que se prima cierto campo de lo real, discriminando otro como secundario.

En un segundo nivel diremos que esas estructuras no solo configuran al emplazamiento, sino también a los participantes de éste; por lo que en la terminología de Foucault, las series de emplazamientos condicionan los procesos de subjetivación de aquellos que son partícipes de las estructuras. Se cierra el círculo: les damos sentido a las estructuras al momento en que las habitamos creyendo que tienen sentido.

Ahora bien, no debemos olvidar la propia fluencia vital del espacio, siempre hay un movimiento y un impulso al que la estructura trata de adaptar y, casi siempre, que trata de fijar. Lo peligroso de este andamiaje teórico es que tenemos el riesgo de convertir todo en máquinas a las que se les insertan comandos y de las que se esperan resultados específicos. Con esto, se niega la propia *evolución creadora* que le es fundamental al espacio mismo, por tanto, a los cuerpos. Tampoco hay que olvidar que es contra lo que los emplazamientos funcionales instauran: buscan control y predictibilidad.

El estudio de emplazamientos asume ya al espacio como relaciones a gran escala —institucionalizadas— que afectan en todos los niveles de la vida. Por lo que pudieran aparecer como móviles y heterogéneos, pero cerrados al fin. Lo que sucede es que Foucault concibe al espacio —en tanto serie de emplazamientos— como una máquina y a los emplazamientos como estructuras

funcionales dentro de ella, por lo que cada una opera de acuerdo a las necesidades del todo. Así, la existencia de todo emplazamiento está determinada por su funcionalidad para con la maquinaria social.

A partir de ahí podemos decir que los emplazamientos *operan* más de lo que *son*. Se trata de una serie abierta de estructuras que se complementan de modo coherente. Donde alguno no opera, está otro ya operando. Lo que parece implicar que son un conjunto transformable que necesita del conjunto mismo. Un emplazamiento unitario separado de su serie es absurdo, así que necesita del resto. No hay antecendencia, sino *relación*. Entendemos, pues, al emplazamiento como una configuración específica e histórica de la espacialidad vital del humano, una espacialidad que siempre es transformable por estática que parezca.

Así es como puede postular al menos tres tipos de emplazamientos de acuerdo al modo en que operan en el entramado, a saber: emplazamientos “normales”, *heterotopías* y *utopías*. El primero, que no analiza, refiere a los espacios “normales”: aquellos sitios en donde el hacer se da siguiendo la norma social; se trata de lugares donde la hegemonía es lo que prima y todo parece cuantificable y predecible: son los más comunes. Se trata de aquellos espacios donde en todo momento está operando un flujo de normalización sobre los cuerpos y la materia. En tanto que se trata de esos espacios in-

terpretados y funcionalizados —escuelas, hospitales, mercados, trincheras o prisiones— hay una arquitectura de lo estable. De tal forma que todo habitar posible aparece delimitado por la regularidad de lo que en ellos se hace.

El problema con ellos es que al estar cada uno tan inmerso en su fluir, no somos capaces de discernirlos. Somos parte del funcionamiento, y también somos el producto; por lo que no hay perspectiva posible para verlos desde ellos mismos. Ante esto, hay otro tipo de emplazamientos que es útil como herramienta analítica.

2.2.2 *Heterotopías*

Para poder aproximarse a los emplazamientos “normales”, Foucault propone buscar la perspectiva desde los que no son tan “normales” —aunque no dejen de ser normalizantes—, por eso es que busca, como segundo tipo, lo que él llama heterotopías. Se trata de

[...]lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas, en las cuales los emplazamientos reales [...] están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables (Foucault, 1967).

Entonces, de manera concisa, la heterotopía se entiende como el emplazamiento que simula diferencia del resto de emplazamientos en la trama de relaciones coherentemente funcional. No es que sean funcionales por el mero hecho de existir, sino porque operan dentro del entramado de la institución social que los crea. En ese sentido es que son necesarios. Se trata de espacios que no son realmente habitados: son solamente ocupados por lapsos y en lugares limitados. Su habitación está determinada por tránsitos y entrecruces más que por habitares de hecho.

Foucault hace una caracterización a partir de cinco elementos. Primero, no hay una sola cultura en el mundo que no construya heterotopías; todos los espacios humanos son funcionales a un sistema particular y están relacionados entre sí de acuerdo a una institución dada. Segundo, en el curso de la historia, una sociedad puede cambiar la función de una heterotopía; incluso las heterotopías como emplazamientos son espacios vividos, por lo que también son históricos y se transforman. Tercero, la heterotopía se yuxtapone en múltiples espacios en un mismo lugar aun cuando sean incompatibles. Cuarto, las heterotopías están asociadas a cortes del tiempo, son lugares donde se rompe la continuidad del tiempo cotidiano por lo que se trastocan las posibilidades de hacer en cierta medida. Quinto, las heterotopías suponen un sistema de aper-

tura y uno de cierre que las aíslan y vuelven penetrables a la vez, pero no para todos.

Es necesario dejar claro que el planteamiento no se limita a eso. Estamos hablando de espacios efectivamente reales, por lo que son localizables; son lugares diseñados para ser institucionales.

Cuando hablamos de heterotopía, no nos referimos a esas ilusiones de la imaginación o las artes, sino a espacios que son atravesados pero que más que por la materialidad, están definidos por qué se puede y no hacer ahí. También, son representación invertida de la totalidad de relaciones operantes; así, por ejemplo, el cabaret es un espacio que solo puede ser de noche, donde existe una sexualidad abierta y hasta los géneros son cuestionados momentáneamente.

Foucault nos dice que él alcanza a ver al menos dos modos de la heterotopía: ya como crisis, como un carnaval en donde parece no haber institucionalidad social hegemónica y las posibilidades de hacer se extienden; ya como desviación, como el teatro o unas vacaciones, pues son momentos breves que permiten salir de la realidad circundante, pero en ellos está contenido su alcance y su final. Son espacios en los que se suspende momentáneamente la disciplina social y es posible hacer donde antes no lo era; sin embargo, siempre son funcionales.

Ahora, queremos hacer hincapié en la proposición “están diseñados en la *institución* misma”, pues no es un hecho menor. Lo que aquello implica es una presencia de esa racionalización homogeneizante del espacio que opera aún donde parece estar ausente; éste es un punto que no debemos perder de vista. Foucault lo dice con todas las letras: las heterotopías son, respecto al restante *espacio real*, funciones que se despliegan en dos polos opuestos, ya como compensación de la imperfección que hay en nuestros emplazamientos “normales”, ya como ilusión que denuncia como más ilusorio todo el espacio real (Foucault, 1967).

Por otro lado, nótese esta inclusión de un espacio real, esas son las palabras que él mismo usa. Espacio real que es distinto de los emplazamientos que vivimos, pues estos se montan sobre aquel; entonces, hablamos de un sustrato ontológico del que Foucault no nos dice nada. ¿Por qué es importante preguntar por él? Porque ahí puede estar la veta para efectivamente realizar esas otras formas de la espacialidad humana que exceden a las de los emplazamientos que se homogeneizan entre sí. Lo que el autor hace es dar por descontado ese sustrato y ocuparse de lo ya construido, pero no niega la existencia de él.

Así pues, la heterotopía funciona desde un presente que se extiende en contra de los bordes de la duración y que se funde con un pasado en el que el

cuerpo se diluye. La permanencia de esas estructuras discriminan haceres y se entronan en sus modos particulares, negando toda otra posibilidad. El tiempo se hace estático a partir de una funcionalización de las posibilidades, donde lo que no cuadra, no existe. En ese sentido, el cuerpo como lo presentaba Minkowski se ve negado de su vitalidad y de su proyectividad, en tanto que deja de haber realización que no esté dentro de los límites preestablecidos.

Si pensamos esto desde las formulaciones anteriores, no podemos dejar de notar que lo que está en juego es una vida vivida desde el *presente* despojado de *pasado*, *futuro* y *ahora*. Por eso es que el mundo se vuelve estático y nuestro habitar repetitivo.

El análisis de Foucault se centra en espacios realmente existentes y funcionales a una estructura ya dada. Es importante no perder esto de vista, pues de lo que estamos hablando es de una homogenización de la existencia de los espacios y con ello las vidas a partir de su institucionalización.

¿Qué pasa si habitamos el mundo con esta estructura como la “natural” forma del espacio? El cuerpo es funcionalizado, el espacio es homogeneizado y se habita como si solamente pudiese ser de ese modo. ¿Por qué? Porque el mismo vaciamiento de los contenidos estructurales circunscribe los haceres a un plexo determinado por la función. En este sentido, toda realiza-

ción estaría cerrada a la estructura general social que nos sería por completo inasequible. La función se entrona como la quintaesencia del habitar. Se trata de algo así como un *habitar-para*, que es exterioridad ante todo y que se interioriza para formar parte de todo habitar posible. A su vez, se genera una individualización a través de la numeralización de la gente. A partir de esto, se producen números, se homogeniza el espacio en el que se desarrolla la praxis y, con esto, a la propia gente que es partícipe del entramado particular de relaciones. Es con estas series que nos muestra Foucault que se hace homogéneo al espacio fluido. El *espacio vivido* es un flujo de significaciones y posibilidades que siempre tiende al cambio y la evolución, pero cuando esa vida se organiza a partir de series de estructuras que cierran y limitan posibilidades, ocurre una normalización de aquella otrora evolución. *Se vive al espacio no a través de la evolución creadora sino a través de la repetición normalizante* que, además, normaliza y engulle. Es ahí donde tanto el espacio como el tiempo homogéneos se vuelven preponderantes en la construcción de la realidad. Así, el único tiempo es el de los relojes y el único espacio es el de los mapas; por eso podemos hablar de sus calendarios y sus geografías, que no son necesariamente los nuestros.

A través de estructuraciones de posibilidades es que se vela el flujo vital. Por eso se da tanto peso al aná-

lisis de las heterotopías. En lo que estaríamos centrando el análisis es en la función de los emplazamientos. Así, nos olvidamos de las posibilidades mismas de espacializar, para concentrarnos en las predisuestas por lo institucionalizado que nos precede, por eso es que decimos que más allá de la naturaleza misma de la configuración espacial-material, está la vivencia de ese espacio: la espacialidad humana.

En ese sentido, los lugares son construidos con proyecciones específicas de su funcionamiento; con lo que podríamos pensar en discutir la posibilidad liberadora de un lugar proyectado como tal. Ante esto, nos dice Foucault:

[N]o creo que sea posible decir que una cosa es del orden de la “liberación” y otra del orden de la “opresión”. Hay cierta cantidad de cosas que se pueden decir con certeza a propósito de un campo de concentración, en el sentido en que no es un instrumento de liberación, pero hay que tener en cuenta el hecho —en general ignorado— de que, si se exceptúan la tortura y la ejecución, que tornan imposible toda resistencia, quienquiera que sea el terror que pueda inspirar un sistema determinado, siempre existen posibilidades de resistencia, de desobediencia, y de constitución de grupos de oposición.

En cambio, no creo en la existencia de algo que fuera funcionalmente —por su verdadera naturaleza— radicalmente liberador. La libertad es una práctica. Por lo tanto, siempre puede existir, de hecho, cierta cantidad de proyectos que apunten a modificar determinadas coerciones, a tornarlas más flexibles, o incluso a quebrantarlas, pero ninguno de esos proyectos, simplemente por su naturaleza, puede garantizar que la gente sea automáticamente libre; la libertad de los hombres no está nunca asegurada por las instituciones y las leyes que tienen por función garanti-

zarla. Esa es la razón por la cual, de hecho, se puede hacer variar la mayoría de esas leyes y esas instituciones (Foucault 1967, 93).

El espacio que Foucault quiere que veamos no es el que somos sino el que nos atraviesa. Sin embargo, si el espacio es vivido, entonces también hace falta pensar en cómo el afuera que se anuncia no es en sí exterioridad, sino interpretación que escinde realidades.

Lo que tenemos es que los lugares son determinaciones materiales, pero los emplazamientos que sobre ellos montamos dependen de nuestro hacer. Por tanto, preguntamos, ¿es que no hay un hacer que pueda salirse de las estructuras predispuestas? La pregunta no está en los lugares en sí, sino en nuestro estar en ellos. Por tanto, parece que sí, hay algo más que heterotopías y emplazamientos normales, parece que hay otra forma de vivir los espacios que no necesariamente se juega en esos cánones estructurales.

2.2.3 *No basta con la heterotopía*

El modelo de los emplazamientos es histórico y, aunque Foucault lo cree total, es solo un modo particular de habitar que se expande desde la hegemonía cultural mundial. Si bien es cierto que el esquema es útil para explicar otras espacialidades, no alcanza para pensarlas en su totalidad, ni siquiera a la nuestra, porque se invisibiliza ese espacio real que subyace; entonces, hay

espacios normales, hay heterotopías, pero no basta: necesitamos algo más. Esta separación está representada en el espacio vivido y el espacio abstracto que habitamos.

En este sentido Arturo Andrés Roig nos brinda una herramienta interesante: la contraposición discursiva de lo hegemónico con dos modos distintos de antagonismo. Uno es el antihegemónico y el otro es el contrahegemónico.

Ese "universo" es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social. Atendiendo a esto se puede afirmar que hay siempre un discurso actual o potencial antitético respecto de otro, por lo general el vigente. Ahora, esa antítesis puede darse en dos planos cuya diferenciación es ciertamente importante: cuando el discurso antitético se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente (como sería el caso de invertir el racismo blanco por un racismo negro), hablamos de "anti-discurso" o simplemente de "discurso en lugar de"; cuando el discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del "discurso opresor", no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de "discurso contrario" (en el sentido de "discurso liberador" propiamente dicho). (Roig 1993, 120)

En este sentido es que el análisis de las heterotopías es más cercano a espacios de "anti-discurso" en donde solo existe una inversión en forma de suspensión realmente actuante: es el momento en que en una fiesta se

puede ser otra persona y hacer más allá de las inhibiciones cotidianas. Sin embargo, esa no es la totalidad de las posibilidades de otredad o antagonismo, por lo que la mera suspensión no nos basta.

Foucault piensa en un tipo de emplazamientos que es el de la utopía, al que piensa como espacios no reales. “Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa. Es la sociedad misma perfeccionada o es el reverso de la sociedad, pero, de todas formas, estas utopías son espacios fundamental y esencialmente irreales” (Foucault, 1967). Acá lo que Foucault ve es esa irrealidad de la utopía. No ahonda más en el asunto. Lo curioso es que, a pesar de no tener lugar, las utopías siguen siendo emplazamientos. Es decir, aún hay un entramado funcional de relaciones en su interior. Entonces ¿qué es lo que los hace no-reales?

Uno de los límites del autor es pensar a la utopía desde lo instituido; en ese sentido, la heterotopía tiene lugar, los espacios normales lo tienen, la utopía no. La consecuencia es que se crean límites. Toda la estructura de emplazamientos estaría entonces determinada desde sí misma: no habría lugar para algo distinto. Y eso es lo que las utopías nos brindan.

Existe una conferencia precedente a *Des espaces autres* que fue emitida radialmente un año antes; el título

es *Utopías y Heterotopías* (1967). Allí no existe la escisión tajante entre utopía y heterotopía, pues presenta a la segunda como clase de la primera; no es lo que vemos después con la separación entre la irreal y la real. Foucault piensa que la utopía es necesariamente carente de todo lugar, pero ¿entonces cuál es el punto de la utopía? *Tensionar*. Así, parece que buscar el lugar de la utopía en un sistema donde todo está previsto es ingenuo. Si la estructura de los emplazamientos reales es cerrada y siempre institucionalizada, tenemos que solo es capaz de ver lo que es conforme con su institución. Lo demás no existe.

Más arriba mencionábamos que hay dos modos históricos de la espacialidad que han dejado de funcionar según Foucault. Si nos quedamos en este punto estaríamos condenados a la vida de los emplazamientos, históricos, pero dominantes. ¿Qué es lo que se oculta así? Estamos ante un análisis del modo en que vivimos la espacialidad que se centra en ese horizonte epistemológico particular. Sí, la vida por medio de emplazamientos es la hegemónica, pero es tan histórica como sus precedentes y en Nuestra América aún están presentes aquellas y quizás otras. El habitar a través de emplazamientos como las heterotopías y los espacios normalizados está ceñido a una racionalidad homogeneizante del mundo. Pretende ser capaz de codificar todo de acuerdo a sus códigos. En este sentido, Foucault pretende

cerrar cualquier otra forma de habitar como si se tratara de una utopía fantástica, por eso despoja a la utopía de toda participación en el mundo.

Viviendo así, dejamos de espacializar para reproducir espacios predeterminados con una poca o nula variabilidad. Así que lo que tenemos es una tensión entre las series y el flujo vital que las desborda. La capacidad espacializante del humano le es constitutiva, pero cuando es cooptada subsume todos los contenidos a un habitar de repetición. Si, por el otro lado, tenemos que es posible habitar en tensión con lo instaurando, lo que nos queda es regresar a nuestras historias para construir futuros y no solo repetirlos o recrearlos.

Foucault nos permite hacer un diagnóstico de la funcionalidad del espacio en tanto que series de emplazamientos, pero si hemos dicho que el espacio vivido subyace, entonces tenemos que pensar en espacios que fluyen más allá de las series pues no pueden ser aprehendidos dentro de ellas: pasa lo que la abstracción del tiempo que explicaba Bergson. Börries Nehe, en un artículo publicado en el libro *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social, vol. III* (2014) argumenta la existencia de vacíos espaciales. Para él, esos vacíos no son carencia de estructuras de posibilidades sino límites/fronteras de series en donde no necesariamente entra en juego una estructuración de emplazamiento dominante. No solo estaríamos ha-

blando de intraducibilidad de estructuras, sino de la posibilidad de acomodos contrarios nacidos de la misma matriz social —al menos en parte—, pero que son incompatibles entre sí. Si esto es así, entonces las grietas en el muro son posibles. Ahí es donde están las utopías, fuera de la localización. Por eso es correcto que no tengan lugar, pero no que no tengan espacialidad. Así, “[e]l Estado [...] busca producir homogeneidad, uniformidad y *tramas de legibilidad* del espacio y de la población; es a partir de ese proceso de abstracción y simplificación que el estado configura su espacio” (Nehe 2014, 296). Lo que hay es un vaciamiento de significaciones previas, así como un quiebre de estructuras y entramados en donde se desconoce el carácter vivido del espacio. No es, pues, que se monte sobre un espacio vacío. Pero la utopía excede a la racionalidad dominante.

Entonces, la utopía nunca va a tener un lugar dentro del sistema del que pretende diferir, pues este la niega o la coopta. Si la coopta, pasa a la serie de heterotopías, pues ya sería funcional. Si se le escapa, la tratará de aniquilar al considerarla como vacía. Por tanto, buscar el lugar de la utopía es inútil, en todo caso hay que buscar los *espacios vividos*, crearlos, construirlos en tensión con lo instituido. No buscamos utopías, queremos vivirlas.

Ahora, ¿por qué sigue habiendo utopías si son tan

irreales? Se nos presentan ahora como espacios en fuga, difíciles de encontrar e imposibles de localizar; por eso es que interpelan a nuestra racionalidad: es más seguro decir que no existen. Si leemos esta propuesta espacial a través de la de Ardao, tenemos entonces que pensar en la fluidez de las vidas que dan contenido a las estructuras. Por lo tanto, no puede haber funcionalidades acabadas que operativicen hasta el último reducto del mundo dentro de las series que le son constitutivas. La heterotopía es útil para mostrarnos los espacios controlados y configurados desde bases epistémicas específicas, pero siempre quedan áreas inalcanzadas por las series. ¿Qué es lo que pasa? Hay espacios que no son emplazamientos funcionales, aún si los consideramos como emplazamientos.

Al hablar de un mundo dentro de los esquemas que propone Foucault, lo que tenemos es algo muy cercano a la vida vivida a través del espacio matematizado, vida del *presente* y del *pasado* donde no solo el futuro está exiliado, sino incluso el *ahora*. Así, la potencia creadora del cuerpo se encuentra embozada en una maquinaria social que se pretende como absoluta. Sin embargo, es el mismo Foucault quien dice que “[e]n todo caso, una cosa es segura, y es que el cuerpo humano es el *actor* principal de todas las utopías” (Foucault 1967, 13). Lo que necesitamos es regresar a la potencia disruptiva del ahora a través del cuerpo.

2.3 Utopía operante en la historia

El espacio es fundamental en toda forma de vida comunitaria; el espacio es fundamental en todo ejercicio del poder.

Michael Foucault

2.3.1 *Utopía y tensión*

Poniendo a Foucault a contraluz con los autores anteriores, tenemos que el mundo de los emplazamientos es el mismo que el de la abstracción. En ese sentido, no podemos olvidar que de hecho existen espacios de la realidad que no alcanzan a ser abarcados por la institución, el estado o las formas de vida que reconocemos como “civilizadas”. Ahí es donde se despliega la utopía. Ahora sí podemos hablar de la utopía en distintos niveles.

Cuando hablamos de utopía, es necesario ser claros sobre qué estamos hablando. Horacio Cerutti insiste en separar en tres niveles distintos lo que entendemos por utopía. La razón de esta distinción es por claridad conceptual. Aunque como núcleo conceptual tengan el mismo contenido, el sentido del que se les atribuye es causa de muchas confusiones. El primero de los niveles es el que tiene como raíz lo irreal. Se hace énfasis en la imposibilidad, y por tanto en la falta de materialidad. En ese sentido, el uso es predominantemente peyora-

tivo, lo que hace es desestimar. Quizás lo podemos entender como un uso adjetivo, aunque no exclusivamente.

En el primer nivel, todo es calificado no solo de irreal, sino de imposible. ¿Qué es lo que lo hace imposible? ¿Es que se trata de proyecciones cabalmente inconcebibles en cualquier mundo posible? ¿O son modos de habitar que no caben en el mundo actual? Lo que esta serie de preguntas pretende mostrar no es solo la capacidad imaginativa que se presenta, sino la negación apriorística que se efectúa. Si vemos con un poco más de detalle, tendríamos que decir: “vale, son imposibles, pero las estamos pensando. ¿Por qué?”. Están siendo sintomáticas de algo. Los “sueños soñados despiertos” no surgen por conformidad con lo real, sino por su incongruencia con lo deseado o necesitado (Bloch 1977, 81). Entonces, el primer nivel de lo utópico nos habla ya de carencia y creatividad. Aún lo utópico tiene una fuerza que empuja más allá de lo que hay.

El segundo nivel es el que refiere a obras literarias que no necesariamente pretenden realización. Aquí es donde muchos especialistas detienen su análisis. Hablamos de la utopía más en un sentido sustantivado, “la bella utopía”, “el lugar perfecto”. Siempre hay una reminiscencia que alude a los trabajos de Tomás Moro, de Francis Bacon o de Tomasso Campanella, pues funcionan como paradigma de la utopía prescriptiva. Ha-

blan de un mundo que no existe, pero siempre es a partir de aquel en el que viven, por lo que podríamos hablar de dos funciones dentro de este nivel. Una es lo que se podría entender como *diagnóstica*, la otra como *terapéutica*. La primera atiende a una situación real histórica en que vive el escritor. La segunda refiere a eso que no es como cree que debería ser o que al menos podría ser. En este punto es donde se encuentra la pírrica discusión sobre el sentido etimológico de utopía: *eu-topos* o *u-topos*, ‘lugar feliz’ o ‘no-lugar’.

Dos partes hay del segundo nivel: “La primera es un diagnóstico y la segunda es una propuesta terapéutica, la cual muestra el estado normal o sano de la perfección y los caminos que podrían conducir a él” (Cerrutti 1996, 96). El núcleo de lo utópico radica en la articulación entre los dos momentos no en la efectividad o precisión de uno y otro. Esa es la estructura básica de lo utópico, el atender aisladamente a uno y otro momento solo conduce a entender a lo utópico desde lo no-utópico, cosa que es limitada desde sí. No es ni la propuesta ni el diagnóstico lo que propiamente tensiona la realidad.

Lo que tenemos son prefiguraciones de lo utópico en funcionamiento. Ahí es donde podemos ubicar esas series de emplazamientos funcionales en sí mismos, pero que no lo son en el mundo actual, aquí es donde Foucault se quedó. De forma específica, se trata de las

obras literarias o proyectos que no necesariamente buscan una concreción real y aún si lo hacen, la rigidez propia del plan las aleja del mundo en que se inscriben. En este caso, la tensión es entre construcciones complejas que denuncian lo que no es, pero puede ser de otro modo, de modos de habitar que chocan o ponen en crisis el actual aún si no son del todo “reales”. En este sentido, el momento de la negación de lo que de hecho es forma parte nodal de los vaivenes de lo utópico.

Es por eso que lo que hay que reconocer es su estructura tensional “entre una línea que remarca la exposición crítica del *topos*, de *su lugar* y *su momento*, y otra que propone su superación a través del diseño imaginario de una nueva realidad” (Ramírez 2006, 41). Esta doble direccionalidad es la estructura que caracteriza al pensamiento utópico como *tensional*. La tensión opera como “bisagra” entre la estructura de posibilidades existente y la proyectada. Cerutti ha explicado en diversos lugares que es la tensión entre el ser y el deber-ser, entre el *topos* y el *u-topus* ‘no lugar’, entre la realidad y el ideal, lo que expresa el corazón de lo utópico.

El tercer nivel es a lo que Cerutti llama la utopía operante en la historia: “se refiere a lo utópico operando y operante históricamente. Es la *utopía vivida*, más que la utopía pensada o exclusivamente escrita” (Cerutti 1996, 95). Utopía vivida, leámosla desde Ardao.

Si hay un espacio que es vivido en tanto fluyente, estaríamos hablando también de una tensión constante entre lo que es y lo que no, así como entre lo que es y lo que proyectamos que sea o debe ser. Por tanto, la tensión también es entre lo que es real y lo que es irreal. No nos referimos al momento anterior que se vuelca sobre lo ya sido, ni al posterior que se hincha de lo soñado, sino justamente al engarce en donde se da la mudanza entre uno y otro. Esa es la utopía que además es elemento vital.

Ahora, esa utopía vivida carece de lugar, ¿cómo pretender que ocupe un lugar en el mundo de lo estático si es puro movimiento? Si pensamos su lugar como un punto en el mapa, pierde sentido el carácter tensional entre lo real y lo irreal de la utopía, por eso no basta con ser pensada como bisagra. Entonces, no hablamos del lugar de la utopía: encontrarla, localizarla sería igual a encerrarla, rodearla de rejas y ponerla en cuarentena. De lo que sí hablamos es de la utopía situada, por tanto, histórica.

La tensión utópica “es ese núcleo tensional entero descubierto en las utopías literarias, el *gozne* entre lo real y lo ideal que se juega en cada momento histórico, y más cuando éste es decisivo en la construcción de lo nuevo en el devenir humano” (Ramírez 2006, 42). Así pues, destacamos la idea de operatividad de las ideas utópicas que se vuelcan como interrupciones en la his-

toria y donde lo que se posibilita es el advenimiento de lo nuevo como proyecto; aún desde las ideas plasmadas en la literatura existe una proyección sobre el mundo existente, pues son pensadas desde un sitio histórico. “Lo que viaja es su estructura básica que se reedita según la nueva geografía” (Ramírez 2006, 45). No es que solo a través de la utopía haya novedad en la historia, pero sí que el utopizar la realidad permite nuevas salidas que están ligadas a esa proyección. Entonces los dos niveles anteriores operan como avizoramientos del futuro, este lo hace a partir de su realización. Esto implica que la utopía operante en la historia lo es en tanto que el proyecto forma parte constitutiva del modo de habitar el espacio.

Una de las caracterizaciones más claras que hace Cerutti acerca del tercer nivel es la siguiente: “lo utópico constituye así el núcleo activo especulativo y axiológico de todo proyecto y es el modo en que la esperanza se hace operacional respecto a la praxis” (Cerutti 1996, 95). La utopía en cuanto tensión es esa realización del ahora a través del cuerpo que somos.

En este sentido, se han propuesto varias metáforas para entender el momento de quiebre que es la utopía operante en la historia. Una de ellas, que resulta clara pero nos resulta insuficiente, es la de la bisagra: “En el presente cenital se juega la instancia utópica por excelencia. Es el instante de la bisagra que conecta y separa

pasado de futuro, lo sido de lo que será de otra manera” (Cerutti 2007, 43)¹⁸. Pensemos a la utopía como tal, una bisagra que no es ni la puerta ni la pared. Estamos en ese punto donde lo ya sido se encuentra con lo nuevo, hay un choque, pero la utopía operante en la historia permite el tránsito entre uno y otro. Sin embargo, así parece que lo que hay son dos fijeza contrapuestas que se mueven en relación constante.

Más tarde, en el libro *Utopía es compromiso y tarea responsable* (2010) el propio Horacio Cerutti propone otra imagen metafórica para entender la utopía y su modo de operar en la historia: el lago y su cañada. María del Rayo Ramírez lo expone de la siguiente manera:

Para deshacernos de la idea generalizada de utopía (como género literario) como isla (perfecta pero aislada) propone pensar lo utópico operando en la historia a partir de una imagen acuática de canales comunicados y comunicantes: la imagen del paisaje lacustre de la cuenca de México permite pensar más el movimiento que la estabilidad y fijeza terrestre y lo utópico está representado por ese conjunto de canales (Ramírez 2010, 11).

Aquí lo que se recupera es el carácter fluido de la utopía, es un modo de entenderla que está más próximo a la fluencia vital de la que hablábamos anteriormente,

¹⁸ Se trata de una bisagra que se aproxima a las ideas del cuerpo y el ahora como las hemos explicado en el capítulo primero al hablar de Minkowsky; sin embargo, el carácter arquitectónico de la misma conlleva una imagen de posibilidades fijas y, hasta, repetitivas. En este sentido, no nos es útil.

además de que se trata de una metáfora eminentemente espacial. Acá podemos empezar a pensar en los ritmos del flujo. La propuesta de la cañada en contra de la de la bisagra es esa cercanía entre un lado y otro del agua corriente. Es en principio inaccesible, pero visible, se trata de un espacio separado por la fluencia y en la misma fluencia está la posibilidad de construcción y proyección, sin ella no tiene sentido planear puentes. Así, nos colocamos ante la utopía con una necesidad de proyectar lo distinto más allá de toda realización previa dentro de los parámetros actuales. Así, nos acercamos a pensar la utopía más como una relación que como imágenes estáticas. Siempre hay movilidad.

Más adelante en el mismo texto, Ramírez avanza con las imágenes metafóricas e incluye una propia en la que busca resaltar el valor del entramado de hilos, tensiones y fuerzas. Una ventaja de esta explicación es que nos permite ver el avance y el retroceso como parte del tejido mismo de la historia; por lo que se afirma que no es que lo utópico anteriormente haya sido un fracaso, sino que se está urdiendo en el textil horizontal al que estamos aportando.

Como sabemos, los tejidos, los telares requieren el concurso de muchos amarres y que éstos no son posibles sin la trama y la urdimbre. Para lograr un tejido, se requiere pensar la horizontalidad y la verticalidad, el texto, la textualidad y la textura, la labor o tarea y el tiempo-espacio en el que se hace, en el tejer y destejer, en el iniciar y recomenzar si es necesario (Ramírez 2010, 10).

Y sí, la utopía es movimiento.

Concebimos, pues, los tres niveles de la utopía como proyecciones del futuro, cada uno con una relación de habitaje distinta. En el tercer nivel hablamos propiamente de un habitar dirigido hacia el futuro, pero que no solo es previsión, sino previvenciación. Es decir, una manera de vivir que está ligada al movimiento, por lo que se aleja de la repetición homogeneizante. Recuperamos una cita que Ramírez hace de Bachelard:

La manera en que nos escapamos de lo real descubre netamente nuestra realidad íntima. Un ser privado de la función de lo irreal es un ser neurótico como el hombre privado de la función de lo real. Puede decirse que un desorden en la función de lo irreal repercute en la función de lo real. Si la función de apertura, que es la que desempeña propiamente la imaginación, se efectúa mal, la misma percepción no será penetrante (Ramírez 2006, 54).

La utopía habla de ese ímpetu vital que pone en contacto lo irreal con lo real, pero al fin y al cabo habla de lo que es mediante lo que está siendo. Si pensamos en lo antedicho, tenemos que tratar de ubicar a la utopía más allá de una estructura específica de relaciones que determina posibilidades precisas, pues así se convierte en una necesidad; el lugar de la utopía es el flujo: “La realidad no se consume en lo que es y menos en lo sido. Tiene que ver con lo que está siendo y con lo que todavía no es, pero que puede ser” (Ramírez 2006, 55).

El accionar de la utopía es uno que enfatiza más el momento de ruptura que el de totalización. Para Roig “el poder del pensar utópico se encuentra más en la negación que en la afirmación. La dialéctica propia de lo utópico es la contradialéctica de las totalizaciones” (Roig en Ramírez 2013, 434). Por eso decimos que se establece desde un *ahora* con miras a un futuro, pero que no es una vivencia a través de un futuro ramplón: no hay un escape, sino una apropiación y responsabilización de lo real. Es, sí, una vivencia del *ahora* porque solo en él se encuentra la ruptura entre lo sido y lo siendo que permite un será muy otro.

Entonces hay que hacer clara la distinción: no se trata de realizar los proyectos utópicos tal cual son pensados, ni de sustantivarlos en una versión estática de sí mismos; sino de la tensión que crean con respecto a la realidad tal como es y a una como se proyecta que debería ser. Diría Cerutti que es un conflicto ontológico entre un *ser* y un *deber-ser*, quizás más entre una realidad contenida en las estructuras que habitamos y la forma en que los mecanismos de disciplina nos compelen a hacer, y el proyecto vital —que no “proyecto de vida”— que caminamos en el mundo. Recordemos que el impulso vital del que se hablaba anteriormente es el movimiento direccionado a ciertos fines parciales que se completan y extienden a lo largo de toda la vida, acumulándose como una bola de nieve. Entonces, el

cuerpo resultaría así el eje neurálgico sobre el que todas las proyecciones se construirían: el cuerpo como espacio primero.

2.3.2 *Espacialidad utópica*

Una vez analizado el concepto de utopía y la tensión como momento medular, tenemos la necesidad de pensar en el espacio habitado como utopía. Consideramos que es en los intersticios del habitar dominante desde donde podemos proyectar un habitar distinto. Hemos dicho que vivimos el mundo montados en una espacialidad falseada que se nos muestra solo parcialmente.

Nos había dicho Foucault que en el cuerpo yace el fundamento de toda posibilidad utópica. El cuerpo es el primero de los espacios que vivimos y a partir del cual habitamos el mundo. Así pues, la espacialidad de la utopía se enraíza en el fluir del espacio que tiene formas enfrentadas de habitar. En este punto es necesario detenernos brevemente. Hemos hablado de al menos dos formas de habitar el mundo: una es dominación y control; la otra es flujo continuo e inasible de potencialidades de realización: la poesía de Bachelard. La primera permite la predicción mediante la normalización y numeralización del mundo. La otra se incorpora a lo

heterogéneo en su diversidad y, por tanto, es siempre presente su imposibilidad de conceptualización cerrada. Ambas no son compatibles entre sí en el mismo momento. La primera, de hecho, se construye ante la segunda como su frontera y prisión, y trata de abarcar la totalidad de lo real. Sin embargo, por su propia naturaleza, procede discriminando realidades. Lo que esto provoca es un asir a la temporalidad como discreta. Es, una vez más, el tiempo de los relojes.

Regresemos a los escalones de Minkowski. Hay un modo de vivir renegando la corporalidad que permite el fluir del tiempo. Por lo tanto, es un modo que reniega de la fuerza del *ahora* para disolverla en un vacío de posibilidades. Esto sucede gracias al control de los cuerpos. Se vive contra el ímpetu; se controlan los posibles cambios. En ese sentido, si el cuerpo es la navaja del devenir, donde el espacio se concreta y de donde emana toda espacialidad, entonces es ahí mismo donde se centran las posibilidades del habitar. Cuando se dominan los cuerpos, se les condicionan las posibilidades y se determinan sus modos de habitar; por lo que se reducen su temporalidad y su espacialidad a repetición de patrones en los que solo lo ya sido es posible.

Cuando hablamos de utopía nunca nos olvidamos del tiempo, pues parece que está íntima e irreductiblemente ligada al futuro, pero quizás más que al futuro temporal en abstracto, convega pensar que está más li-

gada al espacio proyectivo de lo deseado. Por eso es que el cuerpo resulta el eje neurálgico de la utopía que siempre es espacio. Recordemos el *dictum* de Foucault: “[e]n todo caso, una cosa es segura, y es que el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías” (Foucault 1967, 13). Cerutti se pregunta: “¿Cuándo llegará el tiempo propicio para que nuestro espacio sea el *topos* de nuestra propia utopía?” (Cerutti 2007, 22). Hacer nuestra a la utopía equivale a apropiarse de un pasado, un presente y un futuro a través de un *ahora*. El cuerpo que somos es la clave. Cuando Foucault nos dice que ningún espacio es liberador en sí mismo, de lo que nos está hablando es de la condición previa que es el hacer, y que solo a partir de ahí podríamos pensar en libertad. Eso sí, no como “objeto” o realidad fija, sino como hacer siempre en proceso, siempre en *ahora*.

¿Qué pasa con esto? No estamos haciendo lo mismo cuando prefiguramos nuestras utopías antes de un mundo concreto en el que existan. Quizás lo importante no sea solo el lugar donde se piensa asentar, sino desde el que se enuncia. Lo que tiene de irreal el espacio de la utopía no es su existencia sino su cabida en el mundo actual. Puesto que lo que lo llena de contenido es precisamente ese deber-ser que no es. Hablamos del *noch-nicht-sein* de Bloch (1959): ahí es donde está la utopía, en ese movimiento y falta de asibilidad.

Lo que tenemos es un tejido de posibilidades que se hilvana antes de tener un lugar. Es esa misma ine-

xistencia actual lo que posibilita la existencia distinta. “Esas ideas imaginadas, a veces ricamente esbozadas, se daban en el imaginario social, y en tanto tales, tienen su historia” (Ramírez 2006, 39). No surgen de la nada ni provienen *ex nihilo*, pero sí apuntan a algo que aún no es y mientras lo hacen, tensionan los modos actuales de habitar el mundo: operan en la historia.

El espacio, como se ha dicho, es vivido en tanto que fluye y nos constituye al momento en que nos atraviesa y nos excede. El espacio habitado es la forma en la que comprendemos ese espacio vivido y lo configuramos de acuerdo con ciertas posibilidades, objetivos, límites y fronteras. De ahí las leyes, las morales, las instituciones, las costumbres, el conocimiento y la episteme que se asienta sobre todo eso. Más allá está el espacio utópico en un movimiento para atrás y para adelante. Una vez habitado el espacio, las mismas estructuras que creamos para posibilitar su acceso son las que se cierran sobre sí mismas y parecen absolutas: parece natural que la vida sea vivida de cierta manera determinada por nuestro muy particular acceso y que fuera de ahí, todo es barbarie. Sin embargo, la utopía nos invita a romper esa cerrazón a través de un habitar el espacio que busca acceder a la vitalidad perdida incorporándola en su mundo —aun cuando sea solo temporalmente para buscar otra instauración, tal como una revolución como la cubana— y, con esto, creando algo nuevo. Así pues, el espacio utópico es un modo de

habitar el espacio en tensión con el espacio actualmente habitado.

“‘Lo real’ es una construcción imaginaria ‘irreal’, porque justamente el acceso a ella no es directo ni transparente [ni fijo]. Esto no quiere decir que proponemos renunciar a los conceptos, sino que intentemos mirarlos como devinientes de la misma realidad que va siendo” (Ramírez 2006, 56). Nos resulta un esquema de espacialidades: espacio concreto, espacio vivido, espacio habitado, espacio utópico. Todos participan del flujo vital, pero implican acotaciones diferentes para la vida humana desde la conciencia.

Así, lo que tenemos es la propuesta de entender al cuerpo como eje del ahora, en donde se concentra toda posibilidad del flujo vital que se desarrolla entre estructuras configuradas para encerrarlo. Del cuerpo mana toda otra espacialidad en tanto que es extensión de él. así que la utopía nace ahí donde la fuerza de la vida cobra presencia. Es por eso que la cercanía entre la revuelta y el carnaval y la afirmación de Emma Goldman de que si no se puede bailar, esa revolución no le interesa adquieren sentido. El punto es el despliegue de la fuerza vital que desborda los causes que la contienen en el día a día.

3.- LOS ALCANCES DEL ESPACIO UTÓPICO

Y si no hay una hora, un día, una semana, un mes, un año en el calendario conocido, pues empezamos a reunir fracciones de segundos, minutos apenas, y los vamos colando por las grietas que abrimos en el muro de la historia.

Y si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos.

Sup Galeano

Las utopías existen y están habitadas, son emplazamientos que se salen de la norma hegemónica de lo temporal y lo espacial para crear su propia grieta de posibilidades. Y aunque los espacios habitados pierdan su actitud *poiética*, la *tensión* se mantiene. No es que “esté bien por un rato” o “sea la época de la juventud”, pues eso no se distinguiría de la heterotopía, sino que esas transformaciones funcionan en distintos niveles creando distintas posibilidades que se cristalizan de distintas maneras, pero siempre acompañadas del impulso vital que no solo reconoce individuos sino colectividades.

Un buen ejemplo de lo anterior es el trabajo de John Holloway que, aunque en un primer momento se

ciña al escritorio, el libro o la academia, tiene repercusiones más allá de sí cuando las comunidades zapatistas alzan la voz diciendo: “vamos a abrir la grieta en el muro”, haciendo referencia directa a sus escritos¹⁹. Por eso es que negamos que la utopía reconozca individuos aislados: aquellos se cansan, se sacrifican, se detienen; pero la vida y la historia no: las totalizaciones se rompen dentro de los flujos amplios de lo vital.

En ese sentido planteamos la necesidad de ampliar la comprensión de la utopía para intentar vislumbrar sus intentos, sus realidades, sus fracasos, sus posibilidades. Hacemos un recorrido para asentar la espacialidad de la utopía como realidad histórica. Para esto nos es preciso hablar de tensión y de *función*, de la injerencia en historia y la posibilidad de destotalización que se inaugura.

¹⁹ Los zapatistas, en 2015, un año después del asesinato de uno de sus maestros, publicaban los apuntes sobre la metáfora de la grieta y el muro en clara alusión, aunque no exclusiva, al trabajo de John Holloway, *Agrietar el capitalismo*, publicado en 2011. “No ha sido en libros escritos, sino en los que aún no se escriben, pero ya son leídos por generaciones, que las zapatistas, los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre” (Galeano 2015).

3.1 Tensión/función

María del Rayo Ramírez anuncia en su *Utopología desde Nuestra América* (2012) que la intención es utilizar la perspectiva utópica como herramienta o clave de interpretación para leer la historia y, en este sentido, localizarla. Así, tenemos la intención de utilizar esa herramienta para nuestras propias investigaciones y pensar el espacio como propio de la utopía. Se lee al espacio desde una perspectiva utópica que permite hacer hincapié en la apertura y cierre de sentido que descubre y encubre espacios en el mundo. Se trata de leer el ahora como cúmulo de historia y posibilidad

En este sentido, no podemos pasar de largo a los filósofos que desde Nuestra América han pensado en torno al asunto. Tanto el alemán Ernst Bloch como nuestro americano Fernando Aínsa ocupan los términos de tensión y de función utópicas, haciéndolos referencia para conceptualizar el asunto, uno en la Europa de principios del siglo XX y el otro en la América nuestra. Es pertinente hacer una anotación: lo que se pone en entredicho es una realidad tal como se nos presenta y la interpretamos, y una tal como tiende a lo que buscamos o deseamos. Se trata de un conflicto entre *topos* y utopía. Ahora, no podemos olvidar que el *topos* es el espacio realmente habitado bajo los influjos de la normalización racionalizante. Diremos, pues, que

la categoría de *topos* la entendemos como esa condición material que se encuentra habitada y estructurándose, el espacio concreto que mencionamos con Ardao.

El espacio vivido es el sustrato que se objetiva en un *topos* determinado. Ahora, de acuerdo al modo de habitarlo es que ese espacio puede ser o no modificado y qué tanto se encuentra en oposición al flujo vital. Pero hay siempre un horizonte, aunque no esté a la vista. Se trata de un futuro deseado desde un proyecto que no se cierra en sí mismo. La razón de la posibilidad radica en el cambio. Si se alcanzan a ver opciones, entonces hay futuro.

Así, el *topos* es un espacio que no solo es realidad ya acaecida, sino que también es espacio tendiente a la normalización —espacios normalizados, heterotopías—, espacio habitado por lo cotidiano en su repetición y, en ese sentido, espacio en permanente tensión asintótica con lo deseado y la mera posibilidad de existencia de ese deseo. Hacemos hincapié: en tendencia asintótica con lo deseado, que es la apertura misma del futuro como realidad propia del modo de habitar el espacio.

Por otro lado, la utopía se nos presenta como aquello que desborda lo real, en tanto inmediato y efectivo, para incluir en sí a lo posible. *La tensión será esa contradicción actuante, mientras que la función es la puesta en acto de la tensión.* Estamos, pues, hablando de dos momen-

tos de la misma fuerza vital de destotalización y de apertura.

Hay tensión utópica en tanto que existe un mundo que tiene conflicto. Cuando hablamos de tensión, hablamos de condiciones. Hay función utópica cuando en el hacer se ponen en cuestión las posibilidades reconocidas de ese mundo. Cuando hablamos de función, hablamos de haceres específicos: no todo funciona utópicamente, sino hasta que se reconoce la tensión desde la que se habita. Bloch amplía esta explicación pensando en la necesidad de la intención.

Pensar significa traspasar [...]. El verdadero traspaso no está, por eso, dirigido al mero espacio vacío de un algo ante nosotros, llevado solo por la fantasía, dibujado solo de modo abstracto; sino que concibe lo nuevo como algo que está en mediación con lo existente, si bien para poder ser puesto al descubierto exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a esto (Bloch 1977, XII).

En este sentido es que la propuesta de Ernst Bloch del *noch-nicht-sein* es tan pertinente: nos permite pensar en esos espacios realmente habitados que conscientemente atentan contra la normalidad de lo que es, sin pasar a formar parte de su normalidad. La utopía es nuestra clave. Ya hemos hablado un poco de la utopía y su tensión. Ahora, ¿dónde está?, ¿en quiénes está?, ¿quién la vive?, ¿quién por ella muere?

Estas preguntas nos permitirán cuestionar la realidad de la utopía como algo más allá de lo teórico; es

decir, para pensar en la utopía operante en la historia. Hablamos de una tensión utópica que se incrusta en los linderos de la dialéctica real. Sin embargo, no podemos dejar de pensar que esa tensión no es un producto “natural” del proceso histórico que se manifiesta desde ninguna necesidad. La tensión utópica requiere de la acción y la intervención consiente de quien habita el espacio donde se hace la historia. Es por eso que decimos que los espacios vividos son un elemento neurálgico en la construcción de estos conceptos de frontera entre el fluir y la abstracción. En ese sentido, el filosofar se debe hacer apuntando a un futuro, pero no asumiéndose ahí ni esperando a que llegue solo. Más bien, ha de asumirse en su presente que es precisamente su fluir. Quizás más que en su presente llano, haya que situarse en el ahora que vive incluso quien pretende filosofar. Para eso son necesarios los tres tiempos de Minkowski, además del fugaz ahora. Tiempos que, según vimos, son espacialidades corporales en que se manifiesta el devenir. Entonces, para poder apuntar a ese ahora es que la tensión con el futuro es necesaria.

Bloch nos dice que “[e]n sentido primario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado solo viene después, y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto” (Bloch 1977, XII). Con una resonancia directa a lo planteado por Minkowski, tenemos una inclinación a la vida vivida hacia el futuro que se des-

pliega como distinta con lo siendo. Eso quiere decir que en la esperanza existe un principio hacia la otredad tan cara para Foucault. “El futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, solo lo que contiene es esperanza” (Bloch 1977, XII). Pero no se trata de una esperanza pasiva. Y es categórico. El futuro que se prefigura es posible gracias a la acción misma de la vida sobre el mundo. En ese sentido, no hablamos de una fuerza pasiva. Ahora bien, tampoco se trata de una esperanza que llena de futuro al presente y nos hace vivir fantasmagorías. Como hablamos de esperanza en Bloch y como la entendemos nosotros es en tanto certeza de futuro no determinado, aunque siempre condicionado. Mencionamos la esperanza por ser constitutiva de la parte consiente de la tensión utópica: la esperanza es presencia de futuro en el ahora disruptor.

En ese sentido, “[l]a nada —exactamente lo mismo que la utopía positiva, la patria o el todo— solo ‘existe’ como posibilidad objetiva” (Bloch 1977, XXI) es decir, como todavía-no que tiende a ser lo que no es: a realizar lo imposible. Nos encontramos en ese momento de la dialéctica en que la tensión está en su máxima cima. El viraje está en el hacerse consiente de la transposición concreta, pero no es un único frente en donde está dicho viraje: “De la manera más pronunciada en Hegel, quien ha sido quien más ha avanzado en el camino, lo

que ha sido subyuga lo que está en trance de ser, la acumulación de lo que ha llegado a ser cierra el paso totalmente a las categorías del futuro, del frente, del *novum*” (Bloch 1977, XVI). Para Hegel, el centro del tiempo está en el pasado que determina todo posible acceso al tiempo que vivimos, y, por tanto, también lo hace con los modos posibles de habitar el espacio. Sin embargo, decimos con Bloch que lo que buscamos es abrir la vivencia del futuro entendiéndola desde una temporalidad que no privilegia a lo ya sido pero que tampoco se entrega en las quimeras de un futuro fantástico. Por eso es que decimos que el “centro” del futuro está en el *todavía-no*. Y se trata de un todavía-no que está siendo y, por tanto, es real. Tan real como las amenazas que calan en la conciencia porque sabemos que existen personas capaces de llevarlas a cabo. Pero también tan real como las policías comunitarias que no esperan la justicia, pues han comprendido que la justicia está en ellos mismos. Se trata de posibilidades que, aunque no estén consumadas, sí forman parte del horizonte en el que vivimos y, por tanto, pueden actualizarse en cualquier momento.

El impulso principal del ser humano conduce a la negativa de la privación; ahí es necesario poner atención en el descubrimiento y la descripción del todavía-no-consiente en su faceta hacia delante. Esa negativa de la privación es, siguiendo a Bloch, el hambre en

tanto “pulsión” originaria. Es ese el impulso vital que empuja hacia delante y que se niega fundamentalmente a lo previo en tanto carente.

Se creyó haber hecho un descubrimiento: todo lo presente está cargado de memoria, de un pasado situado en el sótano de lo ya-no-consciente. No se descubrió, en cambio: en el presente, incluso en lo recordado hay un impulso y una ruptura, una incubación y una anticipación de lo que todavía no ha llegado a ser. Y esta ruptura, que es, a la vez, un comienzo, no tiene lugar en el sótano de la conciencia sino en su primera línea (Bloch 1977, XX).

Estamos hablando de una anticipación en el sentido de la duración. Por eso es que no nos basta con el análisis de la contradicción en Hegel si no hay un impulso hacia adelante que reconozcamos como parte de la conciencia actuante. Ahí es donde se inscribe la fuerza de la intuición bergsoniana apuntada hacia el futuro. Lo utópico sería, pues, un “adelantamiento del curso natural de los acontecimientos” (Bloch 1977, XXII).

Es el momento liminal de aquello que está siendo. Es ese momento de indefinición que se despliega como flujo intempestivo y es donde se encuentra la posibilidad objetiva de lo nuevo —otro— en tanto ruptura. “Lo nuevo es la experiencia del afuera y del adentro como algo que se recorre, como caminos por los que se viaja” (Jiménez 1983, 14). Es por esto que no nos basta con el análisis de la contradicción si no reconocemos la existencia de un impulso hacia lo nuevo, que opera en el seno mismo de ese proceso de actualización de lo real.

Y con eso, la presencia en la conciencia de ese impulso que es parte de la conciencia actuante, algo así como una *intención de futuro*. De tal forma que se presenta ante nosotros como deseo, ímpetu o búsqueda ante la carencia del presente —sea cual sea su realidad actual—.

Hablamos de una tensión que dentro del cauce del río busca nuevas salidas. A partir de ahí podemos decir, con Bloch, que se trata de esa inexistencia tan abaricante que se *repliega* ante lo que ya es y parece desaparecer, pero que aun así no deja de estar presente. Es por eso que desde Bloch nos resuena tanto pensar justo ahí, en lo que *todavía-no-es*. El espacio vivido, en tanto fluuyente, no se encuentra en despliegue permanente —aunque sí movimiento—, sino que involucra ritmos en los que las posibilidades se abren y cierran: ritmos que podríamos leer como de avance y retroceso en los que las posibilidades funcionan como un telar que va tejiendo. Siempre hay una expansión de lo nuevo, pero también una acumulación de posibilidades que se superponen como la tela que se dobla y se tapa a sí misma: no siempre hay el mismo acceso a lo posible, pero tampoco hay cierres absolutos. Así, esta metáfora textil ha sido trabajada primordialmente por maestras de Nuestra América desde distintos acercamientos, pero resaltando la importancia del hacer dentro del proceso histórico. Así, tenemos los ejemplos de María del Rayo Ramírez (2010), Raquel Gutiérrez (2011) o Sil-

via Rivera (2010) que nos invitan a pensar a través de una metáfora textil de dobladuras, arrugas y tendidas.

Ahora, esa anticipación no remite a un objeto como tal, sino a la representación ya cultural de él. En este sentido, tenemos un esquema con cuerpos deseantes que apelan a su carencia para “comple-(men)tarse”; pero que para ello proyectan una imagen anticipatoria de lo buscado. Es el momento de la carencia y la proyección el que constituye la realidad actuante del vacío. Por lo tanto, pensamos también en la presencia de los vacíos que nos hablaba Bachelard, pero son más que nada vacíos ante la realidad concreta de nuestro presente antes de su despliegue. Así, esos vacíos no son absolutos; son proyecciones sobre el mundo: el estado ve como terrenos baldíos los bosques comunales de Cherrán.

El momento liminal de lo que es y lo que puede ser “se trata de esa inmediatez [previa a toda mediación, pero aun así partícipe de la conciencia] más inmediata, en la que se halla, a la vez, todo el nudo de la incógnita del mundo” (Bloch 1977, XXII). Estamos hablando aquí de lo mismo que con los escalones de Minkowski. Cuando analizamos quietudes o “pausas” en el tiempo y el espacio, lo que proyectamos son abstracciones útiles en las que perdemos información. Información que es accesible justamente desde esa inmediatez, pero no anclada a ella.

Nos dice Bloch con mucha claridad: “solo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza” (Bloch 1977, XXIII)., y con ella, la de la utopía. Si el ser se entiende desde su “de dónde”, se está esperando que contenga en sí el despliegue ya sido de lo que puede ser ante la conciencia. Sin embargo, existe también otra dimensión como algo tendiente, como un “hacia dónde” todavía inconcluso.

Así, reconocemos como fuente de la posibilidad utópica, y con ello de la función utópica, al impulso vital; aquel del que hablaban Bergson y Ardao. Esa fuerza vital de carácter intempestivo es la misma que crea mundo y, por tanto, posibilidades. La utopía, entonces, está más allá, en un sentido; pero también está siempre actuando en las crisis de lo cotidiano. Lo que refleja es el carácter de apertura en lo humano cuando se hace consiente de sí —en la forma que sea—; por lo que es llevado a ir más allá de su situación de inmanencia para desplegarse y regresar en flujos constantes pero rítmicos.

Bloch presenta como impulso a esa fuerza que se manifiesta como aspiración y la diferencia según el objetivo de su búsqueda. Sin embargo, también resalta un asunto nodal: en lo humano, ese impulso va acompañado de una *prefiguración* —proyecto, anticipación, imaginación, deseo—. Así, de lo que hablamos con

Bloch ya no es del nivel ontológico del flujo vital en tanto exterioridad; sino del impulso como afección del cuerpo en donde la inteligencia juega un papel neurálgico de reconstitución y de realización. Y es que ella lo posibilita como una anticipación configurada desde la mediación.

Se vive porque se vive, no para vivir: la vida en tanto movimiento no es teleológica, no busca un objetivo ni satisfacción definida ni definitiva, sino el despliegue en torno a vacíos parciales: no se tiene hambre por los alimentos para el año próximo, sino por los de hoy. En este sentido, el cuerpo es ese espacio no vacío, pero que se está llenando de mundo y por tanto proyecta carencia ante él. Así, lo que tenemos es una tensión entre lo que está y lo que no, pero que es posible gracias a una proyección que se encuentra en ese intermedio con la realidad. Siguiendo a Bloch, hay un hiato que no debe ser obviado porque es ahí donde se encuentra la posibilidad.

Insistimos, con Bloch, en la necesidad de la conciencia de la tensión: “La conciencia utópica quiere ver más allá, pero, en último término, solo para penetrar la cercana obscuridad del momento avivado de vivir” (Bloch 1977, XXI). Esto nos conduce a pensar en la utopía como tensión necesaria de la crítica a lo ya sido, pero también de lo siendo según el programa preestablecido de las cosas; no se trata de una necesidad de

cambio total, pero sí una que se encuentra en el seno del conflicto hecho consiente y, por tanto, buscado.

La imagen de la que hablamos está constituida para satisfacer el cuerpo carente; por tanto, cumple con características que no necesariamente se corresponden con el objeto de deseo. Sin embargo, este proceso mismo muestra ya una tensión que pone en juego lo que es y lo que no es como queremos.

Estamos pensando en un ir y venir de la conciencia que gradualmente se va haciendo consiente de sí misma. Por eso es necesario el paso por el cuerpo y el territorio. Proponemos que solo mediante esa conciencia del lugar y la situación es posible apuntar una proyección en tensión constante con lo realmente existente que supere la “torre de marfil” en la que se encuentra el pensamiento. Y es que esto se enmarca en las carencias que siempre tienen el cuerpo y el espacio habitable, que es donde se reconoce la posibilidad y se actúa sobre ella. Por tanto, el espacio se convierte en uno abierto reinsertado en el flujo vital que no se detiene.

Raquel Gutiérrez propone pensar el tiempo en un sentido rítmico más que cíclico; esto nos permite concebir a la tensión como parte de ese proceso de carencia y satisfacción que está en constante ir y venir. Por tanto, la tensión utópica se revela como un juego de avances y retrocesos, de momentos de despliegue y

apertura y otros de cierre y constricción. “[C]onsiste en construir y pensar maneras para desconfigurar permanentemente el orden instituido desde distintos niveles y en distintas cadencias pero, eso sí, de manera expansiva y permanente, aunque discontinua, es decir, pausando ritmos, generando cadencias” (Gutiérrez 2009, 30). La misma Raquel recurre a Ernst Bloch para echar luz a este asunto cuando recupera el *dictum* “lo que existe no puede ser verdad” (Gutiérrez 2009, 28), queriendo reflejar la no permanencia de lo que es como estado definitivo: siempre hay cambio.

Ante esto, tenemos que Ramírez nos habla de la propuesta blochiana de función utópica como la actividad propiamente consiente en torno a la proyección: “mediante la función utópica el ser humano accede a la trascendencia desde la inmanencia precaria de la historia y donde interviene un determinado tipo de racionalidad ligada a la imaginación, pero sin renunciar a su ejercicio crítico y práctico” (Ramírez 2012, 110). En este sentido, estamos pensando en un hacer sabido que implica ampliar los márgenes de la conciencia humana, llevarla a los linderos de lo real actual que se tiende a identificar erróneamente como lo total posible. Estamos hablando de la actividad de la conciencia que desborda los límites de lo real y efectivo para incrustar lo posible en su propio seno. Así, no podemos hablar de una realidad que no sea móvil.

Afirmamos esto apoyados en Ramírez cuando dice que “[l]o radical de la función utópica es [...] la manera humana de asumir su existencia, esto es, de asumir su contingencia y su ser compuesto de posibilidades, porque es, como lo dijera Sartre, la posibilidad misma” (Ramírez 2012, 112). Lo utópico no pretende expandir los límites de lo normal, sino agrietar eso normal para dar paso a una vida otra. Ahí es donde hacemos hincapié: una vida.

María del Rayo Ramírez nos dice que en nuestra América en particular, aunque no exclusivamente, esta utopía nunca se limitó a postulaciones o proyectos literarios, sino que se vivió realmente: utopías vividas. Nos dice, citando a Aínsa, que “América ha tenido desde su origen, primero a los ojos de los europeos y luego de los propios americanos, los dos ingredientes básicos de la utopía, espacio y tiempo, con un pasado a recuperar o un futuro donde proyectarse [...]. América ha propiciado la objetivación de la utopía” (Ramírez 2012, 46). Pareciera ser que la condición previa para la utopía es el espacio y tiempo vacío ante los ojos de los europeos primero y de los americanos después. Pareciera ser que la utopía implica una apropiación del espacio vacío para llenarlo de los contenidos propios; cosa indisoluble de la colonización. Sin embargo, si el vacío es una proyección que niega lo previo, entonces está en sus posibilidades negar el dominio y la coloni-

zación existentes. Tampoco se trata de “hacer de cuenta” que el dominio no es real, sino entender que tiene grietas.

“Por eso la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque solo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real” (Bloch 1977, 133).; se trata de un pensamiento fundado en un ahora cargado de pasado y, por tanto, se aleja de un proyectismo anclado en el futuro aislado —como mucha de la ciencia ficción—.

Roig nos habla de dos dialécticas que operan a diferentes ritmos y que se podrían complementar con lo que llamamos espacio vivido y espacio habitado; éstas son la dialéctica real y la dialéctica discursiva. Roig las explica de la siguiente forma:

La dialéctica discursiva se da como un hecho del lenguaje en el que se ignora el fenómeno de la mediación. Se trata, además, de una dialéctica que parte de lo que para nosotros es un momento predialéctico (en sentido de anterior a la formulación discursiva dialéctica) hecho que se caracteriza por una selección de los “datos” dialectizables desde una posición que, si bien no carece de objetividad, muestra en última instancia nada más que una cara parcializada sobre cuya base se enuncian los “universales ideológicos”. Frente a ella, la dialéctica real sería, sin más y con las dificultades que acarrea la afirmación, la de los hechos. Los hechos sociales, en particular las luchas sociales, van desmontando universales ideológicos y quebrando su típica circularidad

excluyente haciendo que aquella “dialéctica discursiva” se vaya negando a sí misma en sus formulaciones. Ahora bien, como no hay “hechos en bruto”, ni posibilidad de aproximarnos a la factibilidad (facticidad social) sino a través del lenguaje, esa “dialéctica real” que les sería propia, se juega inevitablemente también en el discurso. Se trata, a pesar de lo dicho, de una “discursividad negativa” cuya razón dialéctica profunda no se encuentra en privilegiar el momento de las totalizaciones (Roig en Ramírez 2010, 78).

Y como comentario adyacente pero complementario, Ramírez nos dice que, “por un lado, la dialéctica real se expresa o ‘refleja’ en la dialéctica discursiva y, por otro, la dialéctica real se encuentra mediada por las diversas formas discursivas” (Ramírez 2012, 89). Asentado en el espectro del espacio, diremos que el espacio real se encuentra en su flujo implacable e inasible con tanta fuerza que se escapa de toda abstracción (lingüística) que podamos hacer sobre él, por lo que asentamos un espacio como habitable en donde parece haber límites y repeticiones contrarios a la intempestividad del *elàn* vital.

La “dialéctica real” es una meta por construir desde el punto de vista teórico, en un horizonte al cual podemos aproximarnos, pero nunca alcanzar del todo, puesto que habrá elementos que se escapen al historiador y porque aquella dialéctica real ya acaeció, si acaso se tratase del pasado; desde otro punto de vista también podríamos afirmar que la dialéctica real no sólo no se logra abarcar por la reflexión teórica, sino que también no puede abarcarse desde el punto de vista práxico, dadas las limitaciones humanas de contingencia y la siempre presente parcialidad que constituye a la propia acción humana. (Ramírez 2012, 90).

Así vemos que lo que Roig llama dialéctica real es algo que nos excede en tanto humanos y ante lo que estamos en una relación asintótica, pero siempre estamos construyendo en una espacialidad abarcable por los sentidos que componen nuestro mundo. Así, por más que se exprese la realidad en incontables modos, existe una tara muy humana que nos frena y limita esas posibilidades; aunque las pueda clausurar, no las puede eliminar. Ahí es donde está la tensión que cuando se hace consciente es utópica.

Roig, en este sentido, trabaja prioritariamente desde la idea de función utópica en tanto rasgo implícito de los modos de mediación. El concepto adeuda en cierta medida a la teoría de las funciones del discurso, pero se extiende a todas las formas humanas de objetivación del mundo. En este sentido, tenemos que las funciones se articulan desde el hacer cotidiano, son las formas en que operan los haceres en torno al entramado amplio de relaciones humanas. En este sentido, incluyen tres procesos distintos de actuación en el mundo: “codificación”, “re-codificación” y “decodificación”. Ante esto es que se piensa el análisis de haceres particulares que toman sentido en el total de relaciones posibles.

Así, la función utópica es el operar de los haceres cotidianos en la ampliación de posibilidades en el mundo: cuando un grupo de ciudadanos tratan de rom-

per con los esquemas de la producción/consumo-campo/ciudad, están utopizando un espacio determinado para la circulación y el consumo tratando de extender las posibilidades de intervención.

Esta herramienta de análisis apunta a pensar en esos pequeños resquicios presentes en la cotidianeidad que no se ajustan al flujo hegemónico de las cosas. Eso dentro de lo cotidiano que permite ampliar las posibilidades. Dice Ramírez Fierro, muy sugerentemente, al respecto: “lo propio de lo utópico es la ‘contradialéctica de las totalizaciones’, pues justamente se subraya, en primer lugar, la posibilidad de decir no, de negar las normas y valores cotidianos que se presentan como ahistóricos, universales y hasta necesarios para la totalización vigente” (Ramírez 2012, 99).

Las funciones no atienden a los contenidos específicos; en ese sentido son vacías. Lo que nos interesa acá es cómo opera cierta actividad en un entramado determinado y las formas en que puede hacerlo que están siendo proyectadas desde las diversas especificaciones de las funciones, o bien sub-funciones²⁰. El valor epis-

²⁰ Horacio Cerutti en *Filosofando y con el mazo dando* (2012) hace una exposición de un nivel de las funciones que implica distintas especificidades que las funciones no alcanzan a abarcar. María del Rayo Ramírez también ha hecho un recuento de ellas; recuperan cinco: la crítico-reguladora, la liberadora del determinismo de carácter legal, la anticipadora del futuro, la de historización y dialecticidad, y la constitutiva de formas de subjetividad. Al hablar de sub-funciones se busca dar cuenta de las formas en que lo utópico atraviesa la totalidad del universo discursivo.

temológico de la función utópica no está en una relación “material” o de objetivación, sino al interior mismo del hacer en tanto mediación con el mundo. No se trata de si se hizo “real” lo utopizado, sino cómo es que funciona a partir del ahora en cuestión, el nuestro o el de entonces.

El objetivo es buscar lo utópico en el hacer cotidiano para poder pensarlo en el hacer decididamente. Nos cansamos de buscar la utopía en otro lugar; si el primer espacio que habitamos es nuestro cuerpo, ahí mismo hay utopías buscando florecer; ahí y en cada uno de los espacios que habitamos y donde nos reconocemos como parte. Es por eso que el espacio es algo que se ha, siguiendo las palabras de Ardao. Así, con la forma impersonal del verbo “haber” que parece distanciar, pero que en realidad nos integra. Decimos: “haberse”. Es el verbo impersonal sin conjugar. Por tanto, el espacio se ha: el espacio existe, el espacio está presente, el espacio se mueve, el espacio nos atraviesa al tiempo que nosotros lo atravesamos.

3.2 Historia/des-historia

La historia para la modernidad es “la idea de unificación de la humanidad, o del espíritu humano, o de la historia universal, o del mundo” (Ardao 1993, 91); un

mundo que es el físico y el cultural, tan cultural como espacial; es la historia que entendemos como la búsqueda humana de comprenderse a sí mismo como tendencialmente unitario. Según lo dicho por Ardao, el mundo moderno opera con una idea de unificación de la realidad a través de la historia como un todo en el espacio que está ante sí. Por lo que, en ese sentido, no podemos dejar de pensar en que no se da nunca sin un mundo que la contenga; la unificación es eso: afán, proceso, no unidad de hecho.

De lo que se trata es de un transcurso de unificación del abarcamiento del mundo; que no de una unidad atemporal, por lo que es un proceso direccionado como proyecto moderno. Esto sucede a partir de la circunnavegación del globo y el “descubrimiento” de América como inicio de la historia global-universal, y de las guerras “mundiales” con la Liga de las Naciones y las Naciones Unidas como órganos supranacionales de carácter hegemónico que acaban por cerrar el círculo sobre sí mismo. Siempre estamos hablando de un relato situado en un lugar determinado que responde a configuraciones espaciales del habitar.

La historia universal es, a fin de cuentas, un proyecto moderno de homologación de memoria y territorio a través de una espacialidad homogénea determinada desde los tránsitos del capital. Así, la tierra se vuelve un solo espacio idéntico ante el hombre y se

equipara a la unidad con uniformidad, con unificación. Solo con un espacio homogéneo hay una historia igual para todos: “la historia de todos nosotros”. Se trata, pues, de una geo-historia que entiende a la humanidad como un solo ser. Las implicaciones sociales de eso son amplias, pues está inequívocamente unido a la idea de progreso y de imperio —aún el de la razón—. Se trata de enunciados que se posicionan con valores de verdad conquistados por la fuerza. Sin embargo, tampoco podemos olvidar que en un sentido geográfico, eminentemente espacial, “el descubrimiento de América no es, por su parte, un hecho más entre otros más o menos importantes. Es el capítulo clave de la historia universal” (Ardao 1993, 98).

No podemos negar, entonces, la instrumentalidad inherente a la historia de la que estamos hablando. Una instrumentalidad que la entiende como un útil, en tanto que apunte a un fin. Ahora, esa historia está hilvanada con las amarras de un tiempo lineal, ¿qué pasaría si se entreteje con un tiempo distinto? Si regresamos a la posición en que los modos de habitar el espacio están expresados desde distintas temporalidades a veces contradictorias, tenemos entonces que aceptar la posibilidad de imaginar una historia que no sea limitada por una temporalidad específica/cerrada.

Estamos hablando, entonces, de tiempos distintos que posibilitan historias distintas; historias que se ate-

rrizan sobre espacios reales, vividos y contruidos por nosotros. Se trata, entonces, de buscar que la narración histórica se despoje de la lógica de lo instrumental o lo “para”, tanto como el sujeto mismo, con el fin de que construyamos una historia congruente con la temporalidad que vive y produce un conjunto determinado de personas. “Según Cerutti, el discurso utópico ‘se caracteriza por su apertura a la historia, a la temporalidad, al devenir y al cambio’. Así, el funcionamiento del tiempo dentro del discurso utópico es radicalmente distinto” (Ramírez 2012, 107).

El sentido de esto es pensar en que todo habitar es histórico, por lo que depende de ciertas condiciones temporales, y su cambio está contenido en esas mismas posibilidades históricas. Por eso es que salta a la vista el modo en que se habita esa temporalidad para pensar en la utopía. No todo tiempo está abierto a las posibilidades.

No se trata simplemente de un juego de rayuela, de un gesto lúdico de subvertir la historicidad de las narrativas oficiales/estatales, sino también, y esto es lo interesante, de otra forma de concebir maneras de estar en el mundo y de trabajar por un cambio político con objetivos, pero sin teleología (Burdette 2011, 121).

Ahora, y por lo anterior, es pertinente poner atención en las posibles configuraciones temporales que subyacen a nuestros modos de habitar el espacio y que, de cierta forma, determinan cómo nos movemos en él,

con esto, cómo resistimos y transitamos entre ellos y en la historia. La historia incluye en sí fragmentos de tiempos distintos, pues su tarea es la hilvanación que busca dar sentido a lo ya sido y a lo siendo. En ese flujo, proponemos atender, aunque no profundizar, los pliegues y ritmos en los que esos tiempos se entretejen y permiten estabilidad o ruptura, continuidad o transformación.

La utopía servirá entonces como impulso desestabilizador que irrumpe en todo habitar del espacio. Más que un punto, momento o lugar, es un impulso que revitaliza las relaciones de los que habitan el espacio. Por tanto, la poetización del espacio es irrupción de un continuo. En este sentido, recordamos lo que decíamos en la última sección del primer capítulo: todo fluye, pues el fluir es carácter del espacio que se presenta como tiempo. Lo que sí hay es una intencionalidad homogeneizante que busca frenar ese flujo para controlarlo desde la conciencia. Antes de poder percibir el tiempo, percibimos una realidad espacial de la que el cuerpo forma parte integral, nuestra condición corporal es espacial, y funciona como condición de posibilidad para la construcción del tiempo. No hay diferencia primigenia en la conciencia de la realidad concreta y nosotros. Toda es construcción histórica del espacio, en primer término, y del tiempo, en segundo.

Así pues, distinguimos al tiempo, por un lado, como dimensión constitutiva del fluir del espacio y,

por el otro, desde los modos en que lo interpretamos para darle sentido en nuestro mundo. Decíamos que podemos poner por un lado una contraposición entre el tiempo ilusorio o “de los relojes” y el tiempo vivido; por el otro, atendiendo a esa misma relación, tenemos que mirar más a fondo y conceder la existencia de una contraposición más originaria que se da entre el tiempo y el espacio, de la que la primera es subsidiaria. Aunado a esto, tenemos que recordar, también, que no se trata de una negación del tiempo de los relojes, sino una comprensión de él como modo de habitar el espacio ligado a un habitar desde la razón.

Esto nos conduce a plantear que, si la medición del tiempo es una constante en la humanidad, se debe a que ese es un modo en que habitamos el espacio, por lo que se trata de un modo auténtico y no forzado de la espacialidad. Lo que sí es inauténtico es la primacía descalificatoria de un tiempo sobre otro. El hecho de considerar y vivir con el tiempo de los relojes, como el único real, implica la supresión de su despliegue creativo, de su fuerza poética y en gran medida incluso de su praxis. No debemos olvidar las palabras de Bergson en este sentido: “Nuestro pasado se manifiesta íntegramente a nosotros por su impulso y en forma de tendencia” (Bergson 2007, 39).

Sin embargo, queremos ir un poco más allá y pensar que dentro de esa distinción racional/poético podemos identificar tiempos de continuidad y tiempos de

ruptura que funcionan como modos en que el espacio se despliega y es asumido por la conciencia. Tiempos que cruzan las colectividades humanas como modos del habitar rítmicamente transitorios.

“El primer paso en esa tarea consistirá en mostrar el carácter no homogéneo del tiempo histórico” (Jiménez 1983, 59): no todos viven en el mismo ahora, en el mismo tiempo ni en el mismo modo de desplegarse el tiempo. Por tanto, hay espacialidades que se habitan simultáneamente de distintas formas, pero nunca referidas a un sujeto individual como referente último de su realidad. Se trata, más bien, de una superposición y anteposición de una sobre la otra; lo que suele llevar valuaciones parciales e inconmensurables.

Reconocemos varios modos de interpretación de lo temporal como parte del habitar de lo mismo y que se encuentran en constante transición, aunque a veces condicionados por la interpretación consiente que se hace de ellos. Así, esquemáticamente tenemos que el espacio vivido responde a ritmos discontinuos en los que las interpretaciones del espacio y del tiempo son superpuestas, ya que en más de una forma se puede habitar un mismo espacio al mismo tiempo; tiempos que reconocemos como existentes, pero sin ser estratos distintos de la existencia que se den por sí mismos.

En un primer nivel tendríamos a lo cotidiano, en donde se reproducen los modos de habitar determinantes para el quehacer social. Es ahí donde trabaja la

maquinaria de Foucault; sistemas y series congruentes al interior de sí en los que la reproducción y repetición forman parte del modo de ser de ese tiempo. Es ahí donde se desarrolla la mayor parte de la vida. Es el tiempo adoptado por el Estado, es el tiempo del continuo que se fija en modos predecibles. Con esto no queremos decir que sea un modo prescindible o superfluo, pues es el que mejor compete a la ciencia y a la técnica, o simplemente a momentos específicos de la vida —en tanto tiempo predecible que permite proyectar un mundo controlable, aunque solo sean fantasmagorías—; sin embargo, también es en el que el capital encuentra su mayor punto de encuadre y donde busca restringir toda interpretación de la realidad.

Anteriormente ya expusimos lo que entendemos por el tiempo lineal a partir del que se desarrolla la mayor parte de nuestras vidas “occidentalizadas”. El tiempo lineal se aparece como uno, dominante en la vida, y que tiene forma de una flecha; siempre está apuntando hacia un futuro incierto vestido de progreso. Por tanto, se nos presenta como el tiempo del futuro en donde el pasado no está más que como un recuerdo. Sin embargo, no debemos dejar de ver que ese futuro está vedado. Es un futuro distinto del que las utopías piensan, pues funciona sin un pasado que lo sustente y se aboca a un presente que interpreta como extenso. Tenemos ahí a Fukuyama, por ejemplo, quien

piensa en el fin de la historia y el cierre de las utopías en tanto que el capital ha conseguido rodear el globo; incluso, en nuestros días, se clama más realista imaginar el fin del mundo que el fin del capital; porque con ello los futuros se cierran, las posibilidades se acaban.

Foucault nos parece particularmente agudo en el análisis de este tiempo. Es ese del que la locura queda exiliada como todo lo inabarcable por la razón. Así, en su *Historia de la locura en la época clásica* (1961) nos presenta esa escisión entre lo que va a caber en la realidad de la razón y lo que será la locura, la sinrazón, lo otro, la utopía como espacio de irrupción ante lo racionalmente esperado y normado. Es así que una vida volcada sobre un tiempo homogéneo es una que se basta con reproducciones de sí misma pero que se imagina como proyectada hacia un futuro inalcanzable: está dando vueltas en círculos viendo hacia afuera.

En este sentido, recuperamos las palabras de Derrida en torno a su maestro, palabras que no nos permiten olvidar que aún en el espacio de los relojes y el tiempo homogéneo, no deja de existir la locura: las posibilidades son “callarse con un cierto silencio (un cierto silencio que, de nuevo, sólo podrá determinarse dentro de un lenguaje y un orden que le evitarán el que se contamine por no importa qué mutismo), o bien seguir al loco en el camino de su exilio” (Derrida 2015). Quien habita en tensión, camina en el exilio.

Cuando hay una posibilidad de cambio u horizonte de futuro, hay “praxis liberadora”, la vida se vuelca sobre esa posibilidad porque aparece como real, incluso si no es próxima. El tiempo se mueve porque las cosas se mueven. Aníbal Quijano habla en su texto de 1997 *¿El fin de cuál historia?* de un imaginario histórico que reúne esa proyección de posibilidades. Se trata de un acumulado de proyectos, victorias y derrotas que hacen aparecer como posible/viable un futuro; pero mientras se mantenga en la misma linealidad, no hay posibilidad de ruptura, pues todos los sueños son descalificados como ilusorios.

Ahora bien, además de los tiempos de lo cotidiano, tenemos los de la ruptura: nos centramos en el utópico. Cuando se habla de utopía y de tiempos de utopía, se tiende a hacer un acercamiento a veces delicado con el mesianismo; acá buscamos deslindarnos de él y recuperar el sentido de un tiempo distinto que no es circularidad cerrada. Por lo que es necesario hacer una aclaración al respecto. Para nosotros, lo mesiánico y lo utópico tienen la diferencia en el tipo de ruptura y en cómo la entienden.

Martin Buber (1955) nos presenta una distinción entre mesianismo y utopía de la siguiente manera:

En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea la visión de lo justo se consume en la imagen de un espacio per-

fecto: como utopía. Por su esencia, la primera trasciende lo esencial, se ocupa del hombre como creación y hasta de lo cósmico; la segunda permanece circunscrita por el ámbito de la sociedad, aunque a veces entrañe en su imagen una transformación interna del hombre. Escatología significa consumación de la creación; utopía, desenvolvimiento de las posibilidades que encierra la convivencia humana en un orden "justo". Hay otra diferencia más importante aún. Para la escatología [...], el acto decisivo viene de arriba; para la utopía, todo está sometido a la voluntad consiente del hombre [sic], y hasta puede calificársela de imagen de la sociedad esbozada como si no hubiera otros factores que esa voluntad (Buber 1955, 18).

La utopía implica un compromiso con la realidad que el mesianismo no. Es desde el proceso histórico que se toman responsabilidades sobre lo posible y lo efectivamente realizado. En cambio, el mesianismo, aún desde acontecimientos humanos, parte de una esperanza pasiva que confiere la responsabilidad última a lo distinto o inaccesible: el mesianismo es teleológico, es condena; la utopía no.

Ahora bien, siguiendo a Cerutti, tenemos claro que incluso las utopías son parte del proceso histórico en el que surgen, nunca están fuera de él o en nichos de excepción; sin embargo, tampoco debemos perder de vista que el hecho de formar parte de un mundo historiable no retrotrae a la utopía a un mismo universo discursivo cuyas posibilidades estén ya inscritas. Es ahí donde entran en juego las distintas temporalidades como marcos de posibilidad para la injerencia en la configuración del mundo del presente.

Aquí es donde Bloch cobra mayor pertinencia. Bloch nos dice que “la vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto; una parte de ellos es simplemente una fuga banal [como las heterotopías], también enervante, también presa para impostores, pero otra parte incita, no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia” (Bloch 1977, XII). Es ahí donde se encuentra la diferencia que queremos resaltar. No nos desprendemos nunca del impulso vital que nos mantiene; pero éste se encuentra atravesado y tensionado por confirmaciones, conformaciones, normalizaciones y regularizaciones que jalan en distintas direcciones. Y es a partir de esa indefinición como se va conformando el camino, la casa habitada.

Con las siguientes palabras, Aníbal Quijano nos presenta un momento de ruptura en un tiempo que ya no es el de la misma historia que se venía contando. “El tiempo que ese horizonte anunciaba o prometía no era pues la mera continuación del presente y del pasado. Era nuevo, entrañaba el cambio y anunciaba o prometía lo deseado o lo esperado, quizás incluso lo soñado. De todos modos, un sentido distinto para cada historia, en cada espacio/ tiempo” (Quijano 2017). Nos habla de una apertura de posibilidades en un relato de totalidad que deja de serlo. Decimos, pues, que no solo la heterotopía y los espacios normalizados son presencia existente.

Sin embargo, hay una aporía que no podemos dejar pasar. Y es que, para hablar de la utopía, o la locura, estamos condenados a hablar desde la cordura del espacio que habitamos actualmente; por lo que todas nuestras armas parecen estar determinadas por el mismo universo discursivo. Roig contempla este cúmulo de posibilidades como un universo discursivo en donde están contenidos todos los sentidos ya realizados de un mundo. Sin embargo, este universo, tal como el físico, sigue en expansión:

La desgracia de los locos, la interminable desgracia de su silencio, es que sus mejores portavoces son aquellos que los traicionan mejor; es que, cuando se quiere decir el silencio mismo, se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden, incluso si, en el orden, se bate uno contra el orden y si se lo pone en cuestión en su origen. No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón (Derrida 2015).

No obstante lo anterior, también hay que pensar que esa determinación está mediada por un habitar del espacio en la linealidad. ¿Qué pasaría si abordásemos esa locura desde un tiempo mítico, por ejemplo, que no es repetición de lo ya sido, sino acumulación de ello en lo que todavía no es? La razón del capital erige muros en los linderos de la realidad para hacer fronteras y cerrar la historia dentro de su marco de lo que es y no real. Así es como parece que el mundo está cerrado y la historia está concluida.

Pensemos a la realidad como un territorio moviente, que cambia sus linderos, sus costas y sus afluentes constantemente; hay un movimiento rítmico que altera la realidad. La humanidad hecha ser consciente no puede sostenerse en estas tierras movedizas, por lo que crea una estructura, un “barco”, para poder mantenerse en pie. Sin embargo, al poco tiempo olvida que fue ella quien creó el barco y lo encaya. Al hacer esto, se olvida también de que hay algo fuera del barco: toda su realidad está contenida ahí.

En ese barco, hay un gran número de obreros que trabajan arduamente para darle mantenimiento. Su vida es mantenerlo estable. Sin embargo, también hay otros. Necios que creen que hay algo afuera del barco, aunque tampoco sepan de cierto si es verdad. Ellos quieren ver hacia afuera, no quieren eliminar el barco, pero sí creen que el barco debe cambiar en algo.

3.3 Grietas

Para Aníbal Quijano en el texto antes citado, un horizonte se va construyendo desde realizaciones en el mundo, atravesadas sobre todo por la crítica intelectual. Sin embargo, se vuelca sobre los grandes hitos a modo de monumentos del imaginario. A partir de ahí, presenta como cerrado al futuro en su conjunto. Algo así como decir que, si no hay un gran horizonte, no hay

nada. El futuro se juega, para él, entre monumentos y mausoleos, pero ¿qué pasa con las pequeñas grietas que resultan así invisibilidades? Es cierto que no repercuten con tanta fuerza al “imaginario histórico”, pero una de las más grandes razones es precisamente ese ocultamiento del que son víctimas. Porque algo que sí hacen es habitar el mundo de nuevas maneras: hacer eso que todos dicen que es imposible.

Durante el seminario *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista* (2015), los zapatistas expusieron una metáfora muy clara y muy fecunda, recuperada desde pensadores como John Holloway, en la que se imaginaban a ellos mismos como una banda de necios afeerrados a golpear una pared. Detrás de esta pared no están seguros de qué hay ni cómo es, siquiera si hay algo, pero saben que no pueden dejar de luchar contra la pared para hacerle más grietas.

Se les ha reprochado que sobreestimaban la participación del hombre en la transformación y subestimaban la de las circunstancias; pero para conocer las posibilidades del hombre en una situación dada, no hay otro camino que exigir de él lo extraordinario para modificarla (Buber 1955, 82).

Estamos hablando de crear fracturasGrietas que permiten imaginar por breves instantes algo distinto; aun cuando saben que si dejan de golpear, las grietas se volverán a cerrar. Lo que hay del otro lado es la utopía, pero esos atisbos que podemos ver desde aquí son la

tensión que nos urge a cambiar nuestros modos y nuestros hábitos. Por tanto, no es tampoco una utopía cerrada ni clara. Los golpes mismos serían la función utópica de todos nuestros haceres, de todas nuestras formas de objetivación y de todos nuestros discursos.

Es cierto que hay grietas temporales y otras que parecen más ventanas que grietas, pero son ventanas con cristales blindados en las que se paga para asomarse al otro lado, solo un momento —nada asegura que lo que vemos no sea lo mismo que hay dentro pero un poco maquillado—: grietas que son heterotopías funcionales. Pero hay una cosa más que es digna de ser tomada en cuenta: “somos necios”. Esto quiere decir que los golpes contra la pared no se detienen, aun si las fuerzas del orden vienen a defender la integridad de la pared y la seguridad de todas las paredes a costa de nuestras cabezas. ¿Qué quiere decir que seamos necios? Que hay tensión. Conflicto constante entre el espacio de la pared y otro: uno que tratamos de vivir. Horacio Cerutti lo expresa así: “Siempre habría, podríamos decirlo así, un plus de realidad que pugnará por hacerse patente. Sería ese excedente de realidad el que impediría el cierre, en la medida en que quebraría totalidades pretendidamente finales e irrebasables” (Cerutti 2012, 169).

Y así como Derrida lo hace, se nos puede decir que siempre que se ataque a la pared se hará con las herra-

mientas que desde ella proporcionemos, es decir, llegando hasta donde ella lo permita. Sí, eso es cierto. Pero si “acaso quiero derribar el muro, basta con hacerle una grieta” (Galeano 2015). La apuesta es por no dejar cerrar las grietas antes que por destruir el muro. Se trata de desordenar el poder, de desestabilizar lo estático²¹. “El anhelo espiritual llamado socialismo [o anarquismo o comunalismo o, incluso solamente, comunidad] utópico que parece condenado a estar divorciado de su época, prepara la futura estructura de la sociedad: ‘prepara’, puesto que no existe un curso de la historia necesario en sí, independiente de la decisión del hombre” (Buber 1955, 27). Con estas palabras, Buber nos ofrece una aproximación bastante clara a lo que venimos planteando con Roig. La utopía estaría inserta en los haceres cotidianos como parte constitutiva y no como una exterioridad adjudicada.

Vemos que el problema es justamente la inefabilidad de la realidad misma y, con ella, de la utopía como parte constitutiva. No es saliendo falsamente de las posibilidades ya generadas y de los esquemas ya habitados como se posibilita la creación de otros distintos. Y es que “las revoluciones políticas piden cada día nuevos

²¹ Raquel Gutiérrez en *A Desordenar...* (1996) propone que el poder es una relación presente en el conflicto social, pero que buscar tomarlo o transformarlo es insensato en tanto que no conduciría a nada más que a la instauración de otro poder. La propuesta es asumir la existencia del poder, pero sabotearla constantemente, dispersar sus núcleos, tensar sus conflictos y mantener las grietas.

signos para expresar nuevas ideas” (Cerutti 2012, 187). “Buscamos tan sólo qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra ‘existir’, y encontramos que, para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar madurando, madurar creándose indefinidamente a sí mismo” (Bergson 2007, 40). Es decir, no es que la realidad se agote, sino que nuestro acceso culturalmente mediado a ella nos deja de ser suficiente, por lo que necesitamos —fundamentalmente— redistribuir los accesos que tenemos a esa realidad tan voluble.

No es que la conciencia, sola ella, sea la creadora de posibilidades y de lo nuevo, pues esto sería ignorar las posibilidades reales del cuerpo; sino que es a través de la realidad moviente en su espacialidad no-condicionada que nos exige nuevas simbolizaciones que trastorquen las ya acartonadas que operan como absolutas en nuestro mundo siempre mediado.

Martin Buber, citándose a sí mismo, escribe en *Caminos de utopía*:

Puede haber realizaciones ilusorias del socialismo en las cuales se modifique muy poco el verdadero convivir humano. La verdadera convivencia sólo puede prosperar allí donde los hombres experimenten, discutan y administren en común las cosas reales de su vida, donde existan verdaderos núcleos de habitación y verdaderos gremios de trabajo. Por ejemplo: en el experimento ruso vemos que las relaciones entre los hombres no cambian en esencia cuando se insertan en una organización de poder socialista-centralista que determina la vida de las personas y la vida

de los grupos sociales naturales. Naturalmente no podemos ni queremos volver al comunismo agrario primitivo ni a los estamentos del medioevo cristiano. Tenemos que edificar una auténtica comunidad con los materiales reacios de nuestro momento histórico, libres de romanticismos, viviendo en el presente (Buber 1955, 27).

Así, parece necesario hacer un aterrizaje en esta última frase del párrafo anterior. Tenemos, nosotros, que edificar una auténtica comunidad con lo que nuestra historia y nuestro momento en ella nos permiten desde la consciencia del tiempo y su ritmo en nuestras vidas. Montándonos en las últimas palabras del párrafo citado, queremos retrotraer lo dicho a Minkowski: el presente lo estamos entendiendo como el cúmulo de relatos y sentidos que se entretajan en la vida actuante de las personas: ritmos de intrincación que afectan cualitativamente el medio heterogéneo. Así, el presente es tan extenso como aquello en lo que esté anclado: una historia, un calendario, un contexto, una geografía, un espacio.

Esto nos arroja a una utopía anclada en el presente pero que tensiona el ahora. Toda la temporalidad entra en juego cuando pensamos en destotalizar los grandes flujos que nos configuran las posibilidades del momento en el que estamos.

En los años noventa, un anarquista estadounidense lanzó una propuesta que parecía aterrizar y poner sobre sus pies las cosas, los tiempos y los espacios de

disidencia. Hakim Bey es su seudónimo; la propuesta, Zonas Temporalmente Autónomas —TAZ, por sus siglas en inglés— (Bey 1991)²². Esta consistiría en pensar a las luchas desde su propia temporalidad, desde sus propios espacios como ya ajenos a la dinámica del capital y el mundo de la autoridad y del dominio. Por tanto, consideraba necesario el ensayar formas de vida otras, autónomas, individuales. Creía que, desde espacios autónomos, sería posible crear microcosmos de sus propias dialécticas y autorregulaciones. Quizás en un sentido buscar estar fuera de la historia.

Sin embargo, haciendo una lectura más atenta, nos parece que las TAZ tienden a cargar con una fuerza más de deshistorización que de quiebre de totalidades. ¿Por qué? Porque no solo no actúan con las herramientas de la pared, sino que niegan su necesidad al asumirse como realizaciones completas de la utopía que son independientes del resto de la realidad circundante. Así, se niega el pasado, el futuro, y todo se resuelve en un presente muy cercano al propio del capital.

²² A mediados de los años 80 y principios de los 90 del siglo XX, la propuesta de Bey tuvo una gran resonancia entre los círculos anarquistas estadounidenses y europeos principalmente: de hecho, fomentó fuertemente el ala anarquista del movimiento ciberpunk. Sin embargo, es una propuesta que ha sido duramente criticada por otros anarquistas como Murray Bookchin que lo acusaban de fomentar el vacío político en el anarquismo (Bookchin 2012). Nosotros coincidimos con dicha crítica, pero consideramos valioso el hecho de que con el concepto de zonas temporalmente autónomas se recupera la pregunta por el espacio desde el ámbito del anarquismo en su cotidianidad.

Derridá lo explica así:

Lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura de hecho, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia (Derrida 2015).

Por lo que si nos alejamos de la condición de historicidad para creer en una vida fuera de las determinaciones externas, entonces perdemos el suelo. Ahí es contundente la crítica de Derrida: hablamos de la locura desde la cordura que no puede ni imaginar algo distinto de sí. Es por eso que no podemos partir de un mundo sin historia. Tenemos que asumir nuestra situación y nuestro espacio para poder apelar a la imaginación de lo que hay tras las grietas que podamos abrir.

Ahora ¿dónde están esas grietas o cuándo se abren? ¿Qué pasa cuando se abre una grieta? La emergencia que resulta del habitar la tensión es necesariamente distinta a la normalidad del poder; entonces, ¿en qué lugar estamos parados?

Ante esta perspectiva tenemos a Arturo Andrés Roig que nos propone distintos acercamientos al momento de la acción operando desde su función utópica. Es esta operación la que crea las grietas, pero no es solo en un nivel primario de apertura de posibilidades en donde se desarrollan, ni tampoco son simplemente rupturas de la continuidad histórica.

María del Rayo nos dice sobre Roig: “Autoconciencia es la conciencia de sí que el hombre [sic], tiene, pero donde está implicada su situación en el mundo social y cultural, esto es, desde donde se sabe el sujeto” (Ramírez 2012, 72) y es que para Roig lo que interesa es el modo en que opera el alumbramiento de posibilidades a partir del reconocimiento de la situación actual. Traduciendo esto a nuestros términos, diríamos que la función utópica está asentada en el reconocimiento del espacio habitado y su relación con el espacio vivido. Así, vemos que se abren áreas de empalme y de discrepancia entre ambas. Son estas áreas, las que permiten destotalizar lo concreto y así alcanzar a objetivarnos en el mundo de formas distintas.

Por eso es que creemos que una grieta es la creación perfectamente común de un espacio en el que afirmamos nuestro hacer desde nosotros mismos. Es decir, hay una conciencia de sí y de que lo que se hace es disruptivo o que puede serlo —tan solo de lo distinto que es a lo esperado—: “Tomamos el momento o el espacio en nuestras manos y tratamos de hacer allí un lugar de autodeterminación” (Holloway 2011, 45). La grieta es, pues, el espacio habitado poéticamente en el que el impulso vital vuelve a ser la fuerza conductora que se antepone a la autoconservación como supervivencia. No obstante, el contexto y el tiempo que nos rodean tratarán de cerrar nuestra grieta por la sencilla

razón de que ella es la locura, es lo irracional, es lo imprevisible: es peligrosa y potencialmente mortífera ante la forma de vida estable, normalizada.

En este sentido, Raquel Gutiérrez plantea las cosas de esta forma: “pensar lo relativo a la emancipación es tomar partida por lo utópico, por lo porvenir, por lo todavía no formulado con claridad contra y más allá del límite de lo que se presenta como ‘posible’ impulsado por el peso inerte del orden anterior” (Gutiérrez 2009, 349). Así, más que de tirar totalizaciones para instaurar otras, se trata de destotalizar; que es lo mismo que dispersar, que desordenar, el poder.

Ahora bien, sí, el cuerpo es el primer espacio que somos, pero ese cuerpo está mediado, modificado, comprendido por cómo lo estamos siendo, y al mundo circundante, y por cómo es atravesado por las historias que nos condicionan, marcando así el propio ritmo de nuestras vidas. Es a partir de ahí que el caso de Mumia Abu-Jamal vuelve a cobrar pertinencia: el tiempo parece suspenderse en el corredor de la muerte.

Así, la tensión asentada sobre el cuerpo se vuelve mucho más clara y más angustiante. Si la tensión utópica es conflicto entre estructuras de posibilidad, en donde se amenaza la continuidad de la una ante la otra; entonces, la que resulta amenazada es también la vida misma. El conflicto más radical de la tensión utópica es la amenaza de muerte que recae en los cuerpos que

somos. No estamos tratando de buscar el momento del impulso de transformación o el acontecimiento del quiebre como aquellos en los que el espacio se despliega como pura corporalidad; muy por el contrario, nuestro objetivo es pensar los espacios utópicos como procesos insertos en un fluir completamente espacial que conlleva historia, territorio, geografía y cuerpo.

La transformación de las mentalidades no se da mediante la razón o el ejemplo como realizaciones aisladas de su historicidad. Solo es a partir de los haceres que se concretan como disidentes que se abren las posibilidades otras. Es decir, a través de planear o trabajar un mundo otro no basta si no hay un reconocimiento de la situación de la que se parte. Habitar desde aquella tensión, pues, no es una transformación de las conciencias nada más, sino del cuerpo en sus necesidades y constituciones. Este habitar en tensión es tal que parece acercarnos a la muy real muerte en tanto que se acerca a una especie de “vida prohibida”, pero es eso mismo lo que desestabiliza.

Si hemos dicho que el estado es capaz de vaciar espacios por conveniencia, interpretar como vacío todo lugar donde no es cabal su dominio, y que hay vidas que habitan en esos espacios; entonces, hay vidas que habitan el vacío. Vidas que no son funcionales al estado y como tales, merecen desaparecer, ser encarceladas o, por lo menos, vigiladas. De eso es de lo que hablaba

Foucault en su historia de la locura.

Ahora, consideremos lo siguiente: “Que se vive es algo que no puede sentirse. El algo que nos hace vivir no se nos hace presente” (Bloch 1977, 29). Y no se nos hace presente porque estamos imbuidos en ello, nos es tan constitutivo que no lo vemos. Bloch está hablando del cuerpo que es sensación, pero no se siente. Llegamos a un punto en donde hay vidas que no pueden sino estar negadas por lo existente, es decir, vidas prohibidas.

Las vidas prohibidas son prohibidas por una institución cerrada que opera para perpetuarse, por lo que es ilusorio el hecho de su imposibilidad. Esas vidas son vividas al mismo margen de las posibilidades instituidas y de hecho existen y nos damos cuenta estando adentro porque son asesinados, no antes.

3.4 Utopías que se viven

Y para adivinar ese mundo y empezar a construirlo, es necesario ver muy lejos en la geografía del tiempo. Quien está arriba es de mira corta y se equivoca cuando confunde a un espejo con un largavistas. Quien está bajo, "nadie", ni siquiera se para en las puntas de los pies para adivinar lo que sigue. Porque el largavistas del rebelde ni siquiera sirve para ver unos pasos adelante. No es más que un caleidoscopio, donde las figuras y los colores, cómplices unas y otros con la luz, no son herramientas de profeta, sino una intuición: el mundo, la historia, la vida, tendrán formas y modos que no conocemos aún, pero deseamos. Con su caleidoscopio, el rebelde ve más lejos que el Poderoso con su largavistas digital: ve el mañana.

Sup Marcos

Todo lo antedicho nos conduce a tratar de pensar estrategias teóricas que nos permitan una interpretación de la realidad conducente a abrir, potenciar o, quizás más modestamente, buscar las grietas que son abiertas en tensión con una vida aparentemente determinada y que se juegan en entramados no del todo congruentes. “La tensión utópica apunta a las dos fuerzas desde donde se toman las decisiones, el *desde* y el *hacia*, el ser y el deber ser” (Ramírez 2012, 138); ambas preposiciones de lugar: formas espacializantes del lenguaje con que proyecta la conciencia su estructura sobre el mundo.

Es por eso que necesitamos un mundo distinto donde poder vivir. Las utopías se viven y están ahí, no fáciles ni plenamente accesibles, pero ahí y la estructura de posibilidades es tal que se configura en un lugar de manera que determina al *poder-hacer*. Es decir, un espacio es la determinación de los haceres en un lugar que permite libertad o dominio. Está construido a partir de una hegemonía que instaaura estructuras. No siempre se construye un espacio, a veces, solo se habita, pues todas las posibilidades que hay en su configuración instaurada, están marcadas por un poder dominante, que socialmente será hegemónico, pero, en tanto dominante, ese poder no permitirá ver otras posibilidades de hacer y ser.

“Surge un ritmo cambiante y fuertemente sinco-pado. En lugar de un proceso unilineal, se desarrolla un proceso de tiempos y espacios múltiples” (Jiménez 1983, 64). Lo que nos pone sobre la mesa esta enunciación es el cruce de los modos de habitar del espacio vivido. El flujo que le es propio es tal que en sí mismo no permite un mismo ritmo por demasiado tiempo. Se da una alternancia que delimita posibilidades y determina alcances. Es por eso que el pensamiento de lo utópico se vuelca sobre la tensión creada desde el hacer cotidiano que se transforma a sí mismo y a las condiciones que lo rodean. Por eso leemos la utopía como rasgo de los modos de habitar el mundo, ahí está inserta, desde

la mera toma de consciencia de sí que permite la crítica y, con ella, la tensión.

Esto nos ubica ante la dificultad de la continuidad del fluir espacial. Parece que, si buscamos la utopía, lo que queremos es la interrupción de esa continuidad histórica y vital; sin embargo, cuando asumimos esa situación, estamos optando por la asimilación a una temporalidad única que responde a todos los aspectos de la vida y, con ello, a todos los haceres concretos que hay en ella. A pesar de eso, habitamos siendo un cuerpo que cambia su propia relación con el tiempo, que habita de formas distintas, que espacializa de distintas maneras.

Cuando un espacio es transgredido, se altera su estructuración hegemónica, aunque no necesariamente pase lo mismo con su configuración física. Es decir, un espacio está condicionado por lo que se “puede o no se puede” hacer en él. Por ejemplo, un salón de clases está configurado hegemónicamente para tomar clases en él; sin embargo, podría ser usado para la organización estudiantil, en tanto que la disposición material lo permite. Así, un espacio no es sino hasta que se le configura como tal; por lo tanto, va más allá de los espacios arquitectónicos o físicos.

Así, el espacio se abre cuando se transgrede su cotidianeidad, cuando se le habita poéticamente: la grieta se abre, la utopía se vive. Cuando ésta es transformada y se muestra que es posible hacer las cosas de manera

distinta, haciéndolas. El espacio deviene estructura de posibilidades a configurar. Una forma abierta a posibilidades que usualmente están limitadas, que generalmente son negadas como espacios de construcción. Es así que las resistencias se construyen; es así que transforman. Por lo que tomar los espacios se vuelve una necesidad: devienen algo nuevo, devienen resistencia a la instauración.

El humano configura y se configura en el espacio, delimitando sus posibilidades en él, por lo que al pensarse lo mismo desde una colectividad, las posibilidades son demarcadas por ella y el espacio que ocupa., creando hegemonía de él. De tal modo que se establecen instituciones funcionales de acuerdo con ciertos condicionamientos sociales. “Cerrando” así el ciclo: el sujeto configura y se configura en los espacios. A partir de allí es que pensamos y hacemos. Aunque al instaurar un espacio parecería que no es posible salirse de esas posibilidades instauradas hegemónicamente; sin embargo, esas posibilidades en tanto históricas son transgredibles y, por tanto, cambiantes.

El caso de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) podría dar luz a lo que se está exponiendo; ya que, durante el proceso, los espacios en tanto lugares públicos se vieron trastocados desde el día a día en Oaxaca. La calle, como espacio público, fue ocupada por sus propios habitantes, “tomar la calle es

una muestra de poder, y tomarla construyendo símbolos en ella, es delimitar el territorio” (Bolaños 2009, 200). Un territorio que se hizo plenamente suyo.

En el año 2006, en la ciudad de Oaxaca se “puso el mundo al revés”²³; y ya esa enunciación está pletórica de sentidos. El 14 de junio la policía de Oaxaca, en un intento de reproducir sus acciones de marzo del mismo año efectuadas en el pueblo de San Salvador Atenco, reprimió un plantón del gremio magisterial de la sección XXII del SNTE (Sindicato Nacional de trabajadores de la Educación), que año con año se establecía con demandas salariales y de recursos para las escuelas, sin éxito. Pero al entrar las fuerzas policiales, dicho espacio cambió. Ya no se trataba del plantón del magisterio, sino de la gente de Oaxaca. Los maestros recibieron el apoyo de los habitantes de la zona con lo que replegaron a las “fuerzas del orden público”. En este sentido, “las acciones de protesta fueron fundamentalmente acciones de calle: plantones, barricadas, marchas, concentraciones, bloqueos carreteros, barricadas [sic], tomas de edificios gubernamentales y estaciones de radio, etc.” (Bolaños 2009, 199): espacios ocupados que se alteraron con respecto a la instauración de posibilidades que desde ellos se habitaba.

²³ Esto es parte de una consigna que se gritaba en las calles de Oaxaca durante las protestas. Quedaron como registro de esto las canciones que se cantaban durante esos días. La música se puede consultar en el siguiente enlace:

<https://www.youtube.com/watch?v=rr3EIWSbaEQ>.

En este sentido, habitar plazas, calles y edificios, configuró su territorio. En Oaxaca consiguieron agrietar los espacios institucionales y habitarlos poéticamente al ocuparlos. Es decir, la posibilidad de construirse a partir del espacio al construirlo se hizo efectiva y desde sí. En tanto que el espacio condiciona, pero no determina posibilidades, al transgredirlo se rebasa el condicionamiento, y en ese sentido se transforma. Uno de los rasgos más interesantes en este proceso es que se transformó el modo de habitar un espacio público que el gobierno del estado ocupa como si fuera uno privado; es decir, se alteró la normalidad, la estructura y las posibilidades en un espacio accesible a la generalidad de la gente y no solo desde lo privado que tiende a negar la dimensión política. En Oaxaca “se apropiaron de espacios que no tenían la función de ser soporte del grafiti” (Bolaños 2009, 201).

Las bardas de Oaxaca no se hicieron otras sino hasta que las pintas las transformaron en espacios abiertos, sin determinaciones instituidas ni prohibiciones tradicionales. “La intervención se tornó en una apropiación simbólica de la ciudad y se convirtió en una de las acciones de calle predilectas” (Bolaños 2009, 206). La transgresión abre así posibilidades de ser y hacer. Si la apropiación de los espacios se da, ya no hablamos de espacios instaurados; hablamos de espacialidades constitutivas de una colectividad humana. Ésta

es entendida a través de ellos y viceversa. “Las estrategias de lucha de la APPO van construyendo un territorio de visibilidad físico, mediático y también virtual” (Zires 2009, 169) que le da sentido y se entiende a través de ellos. Hacerse partícipe del mundo que habitamos es habitarlo conscientemente, y esto se traduce en aceptarlo o transformarlo.

De la misma manera, “cuando los estudiantes simpatizantes de la APPO toman Radio Universidad construyen un nuevo territorio de audibilidad en el que comunican los que nunca habían penetrado las cabinas de una estación de radio” (Zires 2009, 168). Lo imposible se vuelve posible, porque la estructura de lo imposible está en vilo. “Las radios y las barricadas crearon lazos de comunidad que se habían perdido. Se dejaron a un lado prejuicios, el racismo, el clasismo y la discriminación” (Castro 2010, 181).

Así, es pertinente considerar los espacios como históricos y cambiantes con la sociedad misma. Se trata de espacios que se determinan de cierta manera pero que se transforman en la historia según ritmos distintos, pero lo importante es que nunca permanecen. El tiempo de transición será un lapso liminal en el que no es ni una ni otra cosa; la estructura está en conflicto con lo que está y lo que quiere estar. Es ahí donde la apropiación de los espacios en resistencia se hace posible. Un espacio se hace utópico si y solo si forma parte

constitutiva de la comunidad o los individuos que de él participan, y las bardas, radios y televisión en el tiempo de la APPO mostraron cómo espacios que tradicionalmente representan espacios immaculados de la clase dominante, devinieron espacios en resistencia, bajo una reconfiguración material similar, pero una subjetiva y estructural completamente distintas: se puso el mundo al revés.

En este sentido, una de las cosas que podemos concluir es que las instituciones son mecanismos que constriñen el habitar dentro de fronteras de lo posible. Así como Hobbes nos invita a renunciar a nuestra posibilidad de defendernos, y el neoliberalismo a la de imaginar un futuro más nuestro, la fuerza utópica de los de abajo por todo el mundo apunta a volver a habitar el mundo, pero habitarlo “fuertemente”: más fuerte que la ciudad gentrificante²⁴, más fuerte que las instituciones estáticas y más fuerte que la historia cerrada. Por eso es que pensar en el espacio habitado es pensarlo desde las determinaciones cotidianas que gene-

²⁴ Siguiendo al geógrafo inglés David Harvey, entendemos la gentrificación como la “sustitución de clase en el entorno habitado”. Es decir, un proceso de despojo y desprecio de los habitantes y sus espacios para colonizarlos y remplazarlos por gentes de otras clases con modos de habitar distintos y más adecuados al consumo del capital. Véase Harvey David (2013) “Gentrificación es lucha de clases”: Fronteras y conflictividad en el espacio urbano actual. Antroperplejo, España. Recuperado el día 23 de febrero de 2017 de <https://antroperplejo.wordpress.com/2013/06/18/gentrificacion-es-lucha-de-clases-fronteras-y-conflictividad-en-el-espacio-urbano-actual/>

ran mundos, pero que aún tienen la fuerza para desbordar las fronteras de lo permitido, incluso si al final del día habitamos vidas prohibidas en espacios vacíos ante los ojos de la historia monumental.

“La utopía tiene, en efecto, un carácter de proyección antropológica. La ‘posibilidad’ es el correlato ontológico de esa proyección, que se despliega en el hacerse humano del mundo, en la humanización de la naturaleza” (Jiménez 1983, 28). En este sentido, el despliegue de lo humano es un hacer mundo, un hacer que siempre es mediación entre espacios propios y ajenos, espacios intensos y extensos; con esto, ese despliegue nunca se encuentra definitivamente terminado ni cerrado. Siempre habrá fugas de posibilidad insertas en toda estructuración de espacios. “El espíritu de la utopía se convierte en el concepto de que el mundo está siempre inacabado, en un compromiso radical de no aceptación de ningún tipo de reconciliación con lo dado” (Jiménez 1983, 47). La consigna “comunidad o muerte” resuena fuertemente en esta pugna por un habitar distinto, por un habitar más fuerte que el muro.

CONCLUSIONES

A lo largo de este texto se ha buscado dar cuenta de la existencia de los “otros espacios posibles”. El asunto que aquí tratamos es si todo está ya contenido en el mundo, si las posibilidades están limitadas a una realidad que ya es y nuestro lugar es reproducirla o no. Incluso se suele responder que cuando se busca la “revolución” lo único que se puede conseguir es revitalizar al sistema de muerte en el que estamos inmersos, que el Che es una de las marcas más rentables. ¿Es cierto que las cosas son y no pueden ser de otra forma? ¿Que toda posibilidad es asimilable por el sistema?

Por eso preguntamos ¿qué entendemos por espacio? El filósofo uruguayo Arturo Ardao nos presenta la propuesta del espacio como “espacio que se vive”, pre-

guntamos: ¿el espacio está?, ¿el espacio es?, ¿al espacio lo proyectamos?, ¿lo construimos? Más que eso, —con Ardao— estamos hablando más de un espacio que *se ha* (Ardao 1993). Así. Con lo agramatical de la enunciación: lo que proponemos es mirar al espacio como un fluir que se expande y evoluciona con, a través y más allá de nosotros consientes. Con la clara referencia a Henri Bergson que esto implica, pero con implicaciones que probablemente él no enunciaría. Nos dice Ardao que “[e]n su pliegue más íntimo, ese espacio vivencial es lo que denomina, según ha sido traducido, ‘el espacio que se tiene’. Acaso, por su verdadero sentido, fuera mejor decir ‘el espacio que se ha’. De él resulta para el hombre el ‘hacerse-uno’ con el espacio” (Ardao 1993, 11).

De lo que estamos hablando es de la inexistencia de un hiato entre el espacio y el tiempo y nosotros como parte de lo mismo. Estamos diciendo que somos espacio vivido; sin embargo, no todo espacio contiene la misma estructura y por tanto no tiene las mismas posibilidades. El espacio se despliega, se expresa y se contrae, por lo que no es uniforme y aparece como segmentado. Es asunto de quien habita el cómo será el espacio vivido.

Bergson habla del tiempo como un flujo inasible e incomprensible para la razón abstracta —cuyo hogar es lo estático del espacio geométrico—. Para él, el tiempo es la duración que no puede ser cuantificada

porque no es homogénea, siempre es distinta de “sí” misma: “en la duración se encierran los rasgos fundamentales del tiempo y de toda estructura temporal; pero se trata de un tiempo complejizado: no es un tiempo simple y lineal, en el que se siguen los estados con impecable orden y fácil medida” (Izuzquiza 1986, 27). Justamente porque ese orden y medida son productos de la abstracción que requiere la razón para estar en un mundo. Entonces hay una diferencia neurálgica entre la duración real y el tiempo que contamos, pero ambos son reales y parte necesaria de lo viviente.

Sin embargo, en esta propuesta se delega al espacio a una oscuridad ontológica de difícil acceso. Aunque acepta que es necesaria la existencia de un espacio vivido, no hace más que confinarlo como dependiente de la duración como fundamento ontológico. A partir de ahí propone dos tiempos: el de la duración, el tiempo realmente vivido, y el de los relojes, que es tiempo arbitrariamente parcelado para permitir la predicción y, por tanto, es homogéneo en tanto que es igual en todos sus fragmentos. Este segundo tiempo es aquel en el que contamos repeticiones generando un vaciamiento de cualidades en el que solo hay variables.

La duración como la venimos entendiendo es el flujo propio de lo real en tanto que se renueva y expresa siempre lo nuevo. Por tanto, expresa también la

posibilidad de lo distinto en cualquier mundo. En ese sentido, se trata de la fuerza vital del mundo mismo que es cambio permanente. Ahora bien, en un sentido utilitario, el humano busca reducir el campo de lo nuevo a lo predecible para poder actuar sobre el mundo; así que se cierra la experiencia de lo nuevo con la abstracción de lo ya sido. Este modo de proceder es el propio de la razón instrumental que, concedemos, es parte necesaria de la vida humana en tanto finita; sin embargo, es un error considerar que esa forma de vivir el tiempo sea la única posibilidad existente.

Con Ardao tenemos una vuelta de tuerca más. ¿Qué pasa si entendemos a la propia duración bergsoniana como el carácter fluyente del espacio? No se trataría ya de un espacio estático, ni proyectado desde la duración; sino que la duración es posible solo si hay cuerpos en movimiento que duren. Ya no se habla de un espacio subsidiario del tiempo “señorial”, sino de un tiempo que *es* una expresión del espacio. La vitalidad moviente del espacio se expresa mediante la duración. De lo que hablamos aquí no es ya de una diferenciación de realidades inconmensurables, sino de un continuo flujo de realidad que se diferencia en sus modos pero que se trata de lo mismo: no hay tiempo y espacio como dimensiones distintas sino un espacio-tiempo continuo en donde hay cuerpos que se relacionan.

Ahora bien, regresando al punto de partida diremos que el espacio *se ha* en tanto que estamos en el espacio, en tanto que nos atraviesa y lo atravesamos, en tanto que somos el espacio porque no nos es externo en absoluto. Claramente es una expresión un tanto extraña, pero implica al espacio en el sentido impersonal del verbo 'haber' siendo predicado de un sujeto oscurecido.

Para dar una explicación de esto, recurrimos a Gaston Bachelard que en su *Poética del espacio* (1957) lo explica de la forma siguiente:

no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, por el contrario, en un espacio que está cargado de cualidades, un espacio que tal vez esté visitado por fantasmas; el espacio de nuestra primera percepción, el de nuestras ensoñaciones, el de nuestras pasiones que guardan en sí mismos cualidades que son como intrínsecas; es un espacio liviano, etéreo, transparente, o bien un espacio oscuro, rocalloso, obstruido: es un espacio de arriba, es un espacio de las cimas, o es por el contrario un espacio de abajo, un espacio de barro, es un espacio que puede estar corriendo como agua viva, es un espacio que puede estar fijo, detenido como la piedra o el cristal (Bachelard en Foucault, 2014).

Entonces hablamos de un espacio en apariencia contradictorio, pero eso es por el ritmo vital que hay en él. Es oscuro y claro, detenido y que corre porque no vivimos en él como un contenedor. Lo vivimos de modos distintos que están cargados de lo que somos, individual y colectivamente. Así que sí: la duración es la expresión de lo viviente, pero también el tiempo de

los relojes es expresión de la conciencia limitada en sus posibilidades que lo reconoce.

Es por eso que cuando proyectamos —en forma de planos, ideas o imágenes, por ejemplo— una casa nos estamos proyectando a nosotros mismos. Es una pretensión de asir un poco del espacio para ser a través de él, y en ese sentido poetizamos: creamos un espacio que es expresión nuestra que también se vuelve ante nosotros. Sin embargo, en la casa propia hay cuartos claros y cuartos oscuros, hay disposiciones que parten del puro arbitrio, sin razón aparente. Esa disposición de las cosas es la forma general de la organización espacial del mundo. La figura de la casa es útil porque nos permite pensar el espacio a través de cómo configuramos, cómo nos configuramos y cómo es que eso se proyecta. En suma, hablamos de los modos en que habitamos.

Así es como tenemos un esquema del mundo con dos estructuras encontradas: el mundo de la fijeza y el del movimiento; ambos habitados y transitados por nosotros en diferentes momentos. Pensamos esto como modos de habitar el mundo que se encuentran en conflicto entre sí pero que forman parte del mundo que habitamos.

El espacio habitado es nuestro más propio mundo, pero está asediado por muros que se construyen por todos lados y que compelen a un habitar determinado

y limitado. Se construyen paredes cuadradas en las fronteras como muros, en las colonias como centros comerciales, en la selva como megacarreteras, en los pueblos como “Pueblos mágicos”. Pero ese habitar de la fijeza que establece un mundo cerrado lo tenemos adentro. Está enraizado en nosotros en tanto que es necesario para nuestra propia vida; sin embargo, no es absoluto. El habitar desde la fijeza está expresado en las palabras de Paul Auster sobre su padre:

Siempre fue un hombre de rutina. Se iba a la mañana temprano, trabajaba duro todo el día y luego, cuando volvía a casa (los días que no trabajaba hasta tarde) hacía una breve siesta antes de la cena. Una vez, durante nuestra primera semana en la casa nueva, antes de que nos estableciéramos del todo, cometió un curioso error. En lugar de conducir hacia la casa nueva a la salida del trabajo, se dirigió a la vieja tal como había hecho durante años; aparcó su coche en el camino, entró en la casa por la puerta trasera, subió las escaleras, se metió en el dormitorio y se acostó a dormir. Durmió durante una hora, y como es obvio, cuando la nueva dueña de la casa volvió y se encontró a un extraño durmiendo en su cama, se sorprendió mucho. Pero a diferencia de Rizos de Oro, mi padre no dio un salto y salió corriendo. Al final la confusión se aclaró y todo el mundo rio de buena gana. El recuerdo de aquel incidente todavía me hace gracia y, sin embargo, no puedo dejar de considerar esta historia como un hecho patético. Una cosa es que un hombre vuelva por error a su antigua casa, pero otra muy distinta es que no note que todo ha cambiado en su interior. Hasta a la mente más cansada o distraída le queda un resabio de instinto animal que confiere al cuerpo una ligera idea de su situación. Era necesario estar casi inconsciente para no ver, ni siquiera intuir, que la casa ya no era la misma. Como dice uno de los personajes de Becket, “el hábito es el mayor insensibilizador”. Y si la mente no es capaz de responder a la evidencia material, ¿cómo reaccionará ante la evidencia emocional? (Auster 2013, 13).

El padre de Auster había entumecido todo rasgo flu-
yente de su vida, todo era repetición. Ya ni siquiera ha-
bitaba más que las abstracciones que había en su ca-
beza y que proyectaba sobre un mundo que ya no era.
Así, la estructura del mundo aparece cerrada a las po-
sibilidades que nosotros como habitantes permitimos.

El mundo lo habitamos a través de estos dos
modos del espacio que se alternan en distintos ritmos.
Pero el modo de la fijeza tiende a sobreponerse sobre
el del movimiento porque en uno estamos en lo ya co-
nocido que implica la repetición; en el otro, estamos
en la creación que explora posibilidades, en lo desco-
nocido —allá donde la razón no alcanza—.

Ahora bien, decíamos que vemos un ritmo en el ir
y venir de los modos de habitar y es que habitamos,
pero también transitamos y ocupamos, por ejemplo.
Son todas diferentes maneras en que el espacio *se ha*.
Pero son distintas, precisamente porque tienen impli-
caciones políticas y epistemológicas distintas a través
de esos modos en los que fluimos.

La “heterotopía”: una serie de relaciones que opera
bajo la aparente contradicción con el resto del mundo
que le rodea y que por tanto permite perspectiva. Sin
embargo, la lectura tiende a pensar que la heterotopía
es ya el espacio otro, completamente distinto. Es una
forma de leer cómo habitamos el espacio; sin embargo,
las limitaciones que implica no son menores. Por eso

es que el cuerpo se vuelve el último reducto de la posibilidad. El problema es, hasta dónde abarca ese reducto.

La heterotopía es solo la apariencia de otredad que es funcional a la serie misma de espacios que parece contradecir. En ese sentido, nos dirá Foucault que los espacios de tránsito son heterotopías de evasión: relaciones espaciales en las que nuestra participación es efímera, intercambiable, vacía en lo individual, pero funciona porque no es un espacio propio del que nos tengamos que hacer responsables. Un espacio de tránsito no es nuestro, las reglas no son nuestras, los deseos y voluntades que operan son las de alcanzar un espacio otro: es un espacio que abandonamos a lo homogéneo. Así, estamos hablando del metro o la calle —al menos en cierto modo—, pero también de la manera en que viaja una combi *hippie*: con la ciudad a cuestas. Así pues, las heterotopías son las ilusiones de otredad que reafirman la homogeneidad o hasta engullen lo que excede los límites de posibilidad de la razón para acotarlo y operar con ello.

Lo que hay es un vaciamiento de significaciones previas, así como un quiebre de estructuras y entramados en donde se desconoce el carácter habitado del espacio. Esto quiere decir que la forma de habitar el espacio está marcada por tramas de legibilidad —abstracciones que permiten entender la forma de

operar del mundo que nos rodea, aunque al hacerlo se dé por descontado lo que no es familiar— que pugnan por hacer de todo espacio no normado una heterotopía, a fin de cuentas funcional a lo que ya es, aunque parezca no serlo.

Ahora bien, pensar en un espacio ocupado es pensar en espacios de tensión con esas tramas de legibilidad que son ajenas, en los que no se proyecta ni se vive libremente, sino en el conflicto con lo impuesto y lo posible. Es un habitar que no se da pleno porque hay dos realidades en conflicto: la que funciona en el emplazamiento dado —una escuela, el metro, una mesa, la cocina— y la que nosotros le estamos otorgando en un lapso específico en el que nuestro cuerpo participa de las relaciones de ese espacio. En ese sentido, hay presencia siempre de ambas realidades que pugnan por imponerse sobre la otra. La heterotopía es útil para mostrarnos los espacios controlados y configurados desde *bases epistémicas* específicas, pero siempre quedan áreas inalcanzadas.

Habitar en tensión implica también habitar en lo incierto, porque es habitar desde el espacio más primero que somos: el cuerpo en su necesidad vital plena. Ahora, ¿Qué es esta tensión? Es lo que tenemos de la utopía. El espacio utópico se da cuando habitamos en tensión entre lo que es y lo que debe ser. Si el espacio es fluyente aun cuando se busque su control total, en-

tonces hay segmentos de posibilidad que pueden ser explorados.

Antes hemos hablado del tiempo geométrico y del tiempo fluyente. Ambos son representación de dos modos de habitar el espacio. Vemos que estos modos de habitar son presentes en nuestra vida. El estático, cuantificable, geométrico, previsible, y el moviente, del flujo, creativo. Ambos existen y operan mediante ritmos: no siempre vivimos a partir de lo nuevo, pero si pensamos que solo a partir de lo estable podemos vivir, viviremos para morir una muerte asignada. No podemos vivir permanentemente en tensión, pero sí tendencialmente. Lo que resulta problemático no es el habitar de la fijeza, sino el habitar exclusivamente de esa manera. Por eso hablamos de la utopía como predicado del espacio: espacio utópico. Esto designa no un deseo solamente, sino un modo de habitar el mundo.

Ahora bien, pensamos que es necesario pensar la utopía desde el espacio porque así podemos pensar en las posibilidades del cuerpo y del mundo como una búsqueda de intersticios. Y, entonces sí, el espacio utópico no se cierra, pero tampoco responde a los mismos calendarios que el tiempo de los relojes. Es un tiempo de flujo que no tiene plenitud, pero tampoco límite.

El silencio que sucedió a estas palabras demostró una vez más que el tiempo no tiene nada que ver con lo que de él nos dicen los relojes, esas máquinas fabricadas a base de ruedecillas que no piensan y de muelles que no sienten, desprovistas de un espíritu

que les permita imaginar que cinco insignificantes segundos escandidos, el primero, el segundo, el tercero, el cuarto, el quinto, fueron una agónica tortura a un lado y un remanso de sublime gozo al otro (Saramago 2004, 84).

Así que puede verse cerrado en cualquier momento, pero eso no implica que se encuentre fuera de nuestra historia. Todo lo antedicho nos conduce a tratar de pensar estrategias teóricas que nos permitan una interpretación de la realidad conducente a abrir, potenciar o, quizás más modestamente, buscar las grietas que son abiertas en tensión con una vida aparentemente determinada y que se juegan en entramados no del todo congruentes. “La tensión utópica apunta a las dos fuerzas desde donde se toman las decisiones, el *desde* y el *hacia*, el ser y el deber ser” (Ramírez 2012, 138); ambas preposiciones de lugar: formas espacializantes del lenguaje con que proyecta la conciencia su estructura sobre el mundo.

Foucault piensa que la utopía es necesariamente carente de todo lugar, pero ¿entonces cuál es el punto de la utopía? Tensionar. Así, parece que buscar el lugar de la utopía en un sistema donde todo está previsto es ingenuo. Si la estructura de lo que concebimos como real es cerrada y siempre institucionalizada, tenemos que solo es capaz de ver lo que es conforme con su institución. Lo demás no existe. Ahí está el espacio utópico: es un espacio que no tiene sentido para la razón

homogénea porque se sale de sus posibilidades y lo interpreta como imposible.

Regresando un poco a la cuestión del tiempo, que siempre está ligada, la propuesta es pensarlo en un sentido rítmico más que cíclico; esto nos permite concebir a la tensión como parte de ese proceso de carencia y satisfacción que está en constante ir y venir. Por tanto, la tensión utópica se revela como un juego de avances y retrocesos, de momentos de despliegue y apertura y otros de cierre y constricción. Para decirlo de una forma más “fuerte”: el espacio utópico es el de la vida vivida como flujo de creación. Entonces, las grietas se dan en la calle, en la casa y en la cama y depende de cómo habitemos para que sean espacios de posibilidad o no. Los tres niveles se ven atravesados por ello.

En fin, la propuesta es vivir la utopía, como lo proponen los anarquistas, no esperarla. No caminar pensando en que nunca la alcanzaremos como sostiene Eduardo Galeano —no nos sirve pensar en que nos provoca a caminar, ya vimos la dictadura del proletariado y las traiciones de los partidos comunistas—, sino vivir el espacio en tensión entre lo realmente existente y lo deseado no presente haciéndolo presente. Por eso se trata de una tarea de construcción, no solo de imaginación.

Si el futuro se juega, para la historia de los grandes relatos, entre monumentos ¿qué pasa con las pequeñas

grietas que resultan así invisibilidades? Es cierto que no repercuten con tanta fuerza al “imaginario histórico”, pero una de las más grandes razones es precisamente ese ocultamiento del que son víctimas. Porque algo que sí hacen es habitar el mundo de nuevas maneras: es hacer eso que todos dicen que es imposible.

Cuando hablamos del espacio utópico hablamos de los intersticios de un espacio habitado a través de la ocupación. Siempre hay tensión irresuelta entre la estructura existente y la que queremos vivir. Pero cuando alcanzamos esos momentos de frontera entre lo posible y lo imposible es cuando se abre la grieta. En 2006, cuando las mujeres tomaron el canal 9 de la televisión de Oaxaca hicieron lo imposible: posibilitaron una comunicación horizontal desde la televisión en la que las mujeres no existían solo con tacones y minifaldas.

El espacio no es un contenedor vacío: hay ideas, sentimientos, proyectos, imaginaciones, razones. Todo eso lo configura, pero no se estructura firmemente, sino que entabla conflictos que exceden a un control. Esos son los espacios utópicos de los que hablamos. Y hablamos de tensión porque hay vacíos que permiten posibilidades no expresadas en los modos de habitar actuales. Pensemos en el 1985 mexicano del apoyo mutuo ante la destrucción intempestiva de lo natural: se derrumbó un mundo y un impulso vital condujo a lo colectivo para sobrevivir muy a pesar de la muerte que rondaba por todos lados.

Por eso es que pensar en el espacio habitado es pensarlo desde las determinaciones cotidianas que generan mundos, pero que aún tienen la fuerza para desbordar las fronteras de lo permitido, incluso si al final del día habitamos vidas prohibidas en espacios vacíos ante los ojos de la historia monumental.

Es por eso que decimos que pensar en los espacios habitados es fecundo para la construcción de estos conceptos de frontera entre el fluir y la abstracción. En ese sentido, el filosofar se debe hacer apuntando a un futuro, pero no asumiéndose ahí ni esperando a que llegue solo. Más bien, ha de asumirse en su presente que es precisamente su fluir. Quizás más que en su presente llano, haya que situarse en el *ahora* que vive incluso quien pretende filosofar.

REFERENCIAS

- Acosta, Yamandú. «Chasque.» Serie Tributos. 3 de septiembre de 2014.
<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0311/ardao2.htm>.
- Ardao, Arturo. El espacio y la inteligencia. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria, 1993.
- Auster, Paul. Ensayos Completos. Barcelona: Seix Barral, 2013.
- Bachelard, Gaston. La poética del espacio. Cuarta reimpresión. Traducido por Ernestina de Champourcin. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Bergson, Henri. Ensayo sobre los datos inmediatos de

- la conciencia. Traducido por Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme, 1999.
- . Introducción a la Metafísica. Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
- . La evolución creadora. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- Bertanou, Clara Alicia Jalif. «Arturo Ardao y la historia de las ideas como humanismo.» *Opciones*, 2012: 15-36.
- Bey, Hakim. Utopías piratas. Medellín, Colombia: CorazonDeFuego Ediciones, 1991.
- Beyhaut, Agustín Courtoisie. «Arturo Ardao, historiador y filósofo.» *Ariel*, 2009: 2-7.
- Bloch, Ernst. El principio Esperanza. Madrid: Aguilar, 1977.
- Bolaños, Norma Lache. «La calle es nuestra: Intervenciones plásticas en el entorno de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca.» En *La APPO: ¿rebelión o movimiento social?*, de Victor Martínez Vázquez, 199-218. Oaxaca: HSUABJO, 2009.
- Bookchin, Murray. Anarquismo social o anarquismo personal: un abismo insuperable. Bilbao: Virus, 2012.
- Buber, Martin. Caminos de Utopía. Ciudad de México: Condo de Cultura Económica, 1955.
- Burdette, Hannah A. «Futurismo arcaizante: descolonización y anarcofeminismo en De cuando en cuando Saturnina.» *Revista de estudios bolivianos* 18 (2011): 115-133.

- Castillo, Roberto. «La teoría del instante en Bachelard y el espacio onírico.» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1994: 109-116.
- Castro, Luis Jaime Estrada. *Contextualización social de las formas simbólicas generadoras de identidad de resistencia en los movimientos sociales*. México DF, 2010.
- Cerutti, Horacio. «¿Teoría de la utopía?» En *Utopía y Nuestra América*, de Oscar Agüero y Horacio Cerutti, 96-110. Quito: Abya-Yala, 1996.
- . *Filosofando y con el mazo dando*. México DF: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012.
- . *Presagio y tópicos del descubrimiento: (ensayos de utopía IV)*. México DF: Eón, 2007.
- . *Utopía es compromiso*. Monterrey: Altos Estudios, 2010.
- Derrida, Jaques. *Cogito e historia de la locura*. 7 de 10 de 2015.
<https://www.evernote.com/shard/s286/nl/39226613/dd05a440-9bfb-4d63-b501-9858aa429948>.
- Foucault, Michael. «De los espacios otros.» Facultad de Arquitectura Universidad de la República. mayo de 2014. http://www.farq.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2014/05/foucault_de-los-espacios-otros.pdf (último acceso: 28 de julio de 2015).
- . *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michael. "Topologías." *Fractal XIII*, no. 48 (enero-marzo 2008): 39-62.

- Galeano, Subcomandante Insurgente. Enlace Zapatista. 3 de 5 de 2015.
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/03/el-muro-y-la-grieta-primer-apunte-sobre-el-metodo-zapatista-supgaleano-3-de-mayo/>.
- Gutiérrez, Raquel. *A Desordenar, Por una historia abierta de la lucha social*. México DF: CEAM, 1996.
- . *Desandar el laberinto*. México: Pez en el árbol, 2010.
- . *Los ritmos del Pachakuti*. Puebla: Bajo Tierra Ediciones/Sisifo Ediciones, 2009.
- Gutiérrez, Raquel. «Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro.» En *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, de Raúl Zibechi, Hector Mondragón et al. Raquel Gutiérrez, 9-34. Oaxaca/Puebla: Pez en el árbol, 2011.
- Heidegger, Martin. *Construir, Habitar, Pensar*. s.f.
- Holloway, John. *Agrietar el capitalismo*. Puebla: Bajo tierra, 2011.
- Izuzquiza, Ignacio. *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.
- Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica*. Madrid: Tecnos, 1983.
- Martí, José. *Nuestra América*. La Habana: Alba, 2010.
- . *Obras completas Tomo 14*. La Habana: Centro de

- estudios martianos, 2016.
- Mendoza, Laura Vargas. La categoría de inteligencia en Arturo Ardao. México DF: UNAM FFyL Tesis, 2010.
- Minkowski, Eugene. El tiempo vivido. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Nehe, Börries. «Espacios del Estado/Espacios de la Autonomía.» En Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social, de Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, José Castillo y Börries Nehe, 293-3118. México DF: UAM; BUAP; CIESAS; CEAM, 2014.
- Quijano, Aníbal. «¿El fin de cuál historia?» Biblioteca Clacso. 13 de 1 de 2017.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506053625/eje2-8.pdf>.
- Ramírez, María del Rayo. « El triunfo de la especie humana: el ideal utópico de Severo Maldonado (1830).» En La utopía posible: reflexiones y acercamientos II, de Eduardo Parrilla, 434-453. Monterrey: ITESM, 2013.
- . Colibrí. 2000.
<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/colibri.htm>
(último acceso: 2015 de julio de 28).
- . El valor de la utopía y la necesidad de la utopología. México DF, 2010.
- Ramírez, María del Rayo. «La utopía como "visión"

- del futuro.» En *Religión y política en América Latina*, de Horacio Cerutti y Carlos Mondragón, 39-56. México DF: CCyDEL UNAM, 2006.
- . *Utopología desde nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo, 2012.
- Rico Bovio, Arturo. *Las fronteras del cuerpo*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rodríguez, Simón. *Sociedades Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego, 2008.
- Roig, Arturo Andrés. «Función actual de la filosofía en Latinoamérica.» *Revista de Filosofía UCR*, 1976: 2001-2007.
- . *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Colombia: Universidad de Santo Tomás, 1993.
- Salazar-Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1964.
- Saramago, José. *Ensayo sobre la lucidez*. Madrid: Alfaguara, 2004.
- Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Stull, Miguel Ruiz. «Intuición, la experiencia y el tiempo en el pensamiento de Bergson.» *Alpha*, 2009: 185-201.

- Tani, Ruben. «La antropología filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo.» Unesco Uruguay. 2004. http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2004/articulo04_01.pdf (último acceso: 28 de julio de 2015).
- Wunenburger, Jean-Jaques. «Gaston Bachelard y el topoanálisis poético.» En Gaston Bachelard y la vida de las imágenes, de Blanca Solares, 89-106. México DF: UNAM, 2009.
- Zires, Margarita. «Estrategias de comunicación y acción política: Movimiento social de la APPO de 2006.» En La APPO: ¿rebelión o movimiento social?, de Victor Martínez Vázquez, 161-198. Oaxaca: HSUABJO, 2009.
- Zires, Margarita. «Nuevas subjetividades políticas y estrategias de visibilidad: El movimiento social de la APPO.» En Comunidad y desacuerdo, de Margarita Zires, 151-203. México DF: UAM, 2008.

