

Habitar corporalmente en el espacio*

BERNHARD WALDENFELS

Resumen: El punto de partida lo constituye un retorno del espacio atestiguado de múltiples maneras. Al espacio homogéneo del cartesianismo, que, como puro receptáculo, es inhabitable, se contraponen el espacio orientado de la fenomenología. Este espacio habitado está centrado en *un aquí y ahora* corporal, se despliega en diferentes dimensiones, se estructura en espacio próximo y espacio lejano, espacio interior y espacio exterior y origina una variada simbólica espacial. Sin embargo, al intento de regresar a una patria cósmica se contraponen el hecho de que toda tópica lleva consigo la sombra de una atopía. Esto es lo que muestra la discusión de las cuestiones de localización y globalización, de actualidad y virtualidad del espacio, de los lugares de conmemoración histórica y de la telepresencia tecnológica. En el fondo late la idea de un desplazamiento local originario: nadie está por completo donde está. La separación entre lugar propio y lugar extraño no se ensambla en ningún lugar común, ni cósmico ni comunicativo.

Palabras clave: lugar propio / lugar extraño / lugar común, lugar conmemorativo, globalización, mundo de la vida, corporalidad, desplazamiento local, simbólica espacial, telepresencia, virtualidad.

Abstract: Den Ausgangspunkt bildet eine vielfältig bezeugte Wiederkehr des Raumes. Dem homogenen Raum des Cartesianismus, der als purer Behälter unbewohnbar ist, wird der orientierte Raum der Phänomenologie entgegengestellt. Dieser bewohnte Raum ist zentriert in einem leiblichen Hier und Jetzt, er entfaltet sich in verschiedenen Dimensionen, er gliedert sich in Nah- und Fernraum, in Binnenraum und Außenraum, und er bringt eine vielfältige Raumsymbolik hervor. Doch dem Versuch, in eine kosmische Heimat zurückzukehren, steht die Tatsache entgegen, daß jede Topik Schatten einer Atopie mit sich führt. Dies zeigt die Erörterung von Fragen der Lokalisierung und Globalisierung, der Aktualität und Virtualität des Raumes, historischer Gedächtnisorte und technologischer Telepräsenz. Im Hintergrund steht der Gedanke einer originären Ortsverschiebung: niemand ist völlig dort, wo er ist. Die Teilung in Eigenort und Fremdort fügt sich in keinen kosmischen oder kommunikativen Gemeinort.

Schlüsselworte: Eigenort / Fremdort / Gemeinort, Gedächtnisort, Globalisierung, Lebenswelt, Leiblichkeit, Ortsverschiebung, Raumsymbolik, Telepräsenz, Virtualität.

Fecha de recepción: 2 abril 2003. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

* Primera publicación en alemán en: G. Schröder, H. Breuninger (eds.), *Kulturtheorien der Gegenwart*, Campus, New York / Frankfurt, 2001.

* Nota del traductor. En la lengua alemana hay dos palabras con las que se pueden nombrar diferenciadamente dos maneras distintas de ser cuerpo: la un sólido o volumen cualquiera, material o geométrico (*Körper*) y la de un ser de carne, viviente y mortal (*Leib*). Esta peculiaridad terminológica ha sido especialmente aprovechada por la fenomenología a partir de Edmund Husserl, para exponer el sentido filosófico de dicha distinción. Las traducciones al español de los textos fenomenológicos tratan de reflejar esa diferencia recurriendo a diversos giros o expresiones con los que marcar claramente la distinción, pero al mismo tiempo introducen complicaciones añadidas a su comprensión. Considerando que la palabra «cuerpo» es la que de verdad traduce al castellano, de la manera más sencilla y directa, todo lo que significan tanto *Leib* como *Körper* y contando, además, con que el contexto ayudará a menudo a precisar en cuál de los dos sentidos se usa el vocablo castellano, optamos por verter simplemente así ambos términos. No obstante, la diferencia de palabras en el texto original quedará aludida en la traducción distinguiendo entre «cuerpo», que se referirá a *Körper*, y «cuerpo», que se referirá a *Leib*. Este uso convencional de la cursiva es la estrategia que para la traducción española de una serie de pares de conceptos que emplea Husserl ha sido propuesta por Antonio Ziri6n Quijano

I. El retorno del espacio

Hay términos que son indispensables e indiscutidos en la vida cotidiana pero que, en cuanto nos ponemos a considerar su uso específico o pensamos en sus connotaciones, comienzan a producir irrisaciones. Esto es verdad de conceptos como libertad, espíritu, vida, tiempo, e incluso de *cuero** y espacio; conceptos sin los que no habría medicina ni derecho penal, ni arquitectura, ni geografía. Lo que llamamos cultura se encuentra, no en último término, entre ese tipo de conceptos nucleares, que hallamos engarzados en un entramado de convicciones, costumbres, prácticas, ritos y técnicas. En la medida en que ahí siempre entran en juego puntos de vista generales que van más allá de lo evidente y de lo palmario, cabe hablar tanto de una filosofía implícita como de una cultura empapada de filosofía. Tengo mis dudas, sin embargo, respecto al título de Filosofía de la cultura, que vuelve de nuevo a generalizarse. Dicho título nos tienta a reducir la filosofía, que comienza con el cuestionamiento de costumbres con las que nos hemos encariñado o en las que apenas reparamos, a una mera expresión de determinadas culturas. Una prueba de esto, a modo de ejemplo, sería la reflexión sobre la relación entre espacio y *cuero*.

Si consideramos el pensamiento moderno tal como se ha formado, bajo una decisiva influencia de la filosofía y de la teología, el tiempo parece tomar ventaja respecto al espacio. El más elevado y creciente prestigio del tiempo puede explicarse por motivos diferentes, de entre los cuales tres se muestran especialmente penetrantes. (1º) El tiempo parece estar más próximo que el espacio a la interioridad del espíritu, del alma, de la conciencia o del vivir. Ya en Agustín la distensión en el tiempo (*distentio*) puede ser llevada a una concentración (*collectio*) que llega hasta el proverbial ahora, el momento, que condensa en sí como en un relámpago todo lo que es, lo que fue y lo que será. Frente a esta interpenetración de todo con todo, el puro desencaje del espacio resulta inferior. El *cogito* cartesiano salvaguarda el otro extremo del tiempo, pues éste sólo tiene duración en tanto (*quamdiu*) pensamos, pero lo que no tiene es un lugar. En Kant, el tiempo subyace como la forma de intuición del sentido interno y el espacio como la del externo. En Bergson, la pura duración del vivir se contrapone a la espacialización del tiempo mediante representaciones lineales de la temporalidad. Y la serie podría continuar. (2º) Esta delantera que ha tomado el tiempo se explica, además, por la vinculación que éste mantiene con el *progreso histórico* y, por lo tanto, también porque subyace a una dinámica que contrasta claramente con el estatismo, anclado en el espacio, de las culturas arcaicas o tradicionales. (3º) El empuje ascendente del tiempo se ve reforzado por una *exteriorización* y un *vaciamiento* del espacio que encuentran su justificación metódica en la física moderna, pero que al mismo tiempo nos tientan a «tomar por ser verdadero lo que no es sino un método»¹. Al final, el espacio no es más que un contenedor, un esquema vacío, una pura *extensio*, cuya exterioridad es

(Cfr. E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones sobre la constitución*, U.N.A.M., México, 1997; también el *Glosario-guía para traducir a Husserl*: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthii.htm>). El resto de usos de la cursiva que hagamos aquí serán los propios del texto original, mientras no se indique lo contrario. En el caso de las formas derivadas de ambos términos alemanes no es necesario recurrir a la tipografía, pues la diferencia se puede trasladar al castellano traduciendo, como suele hacerse, *körperlich* y *Körperlichkeit*, por «corpóreo» y «corporeidad», *leiblich* y *Leiblichkeit*, por «corporal» y «corporalidad», respectivamente. Un estudio y discusión más detallados de esta cuestión puede verse en: J. M. Muñoz Terrón, «Traducir el cuerpo, en el pensamiento y el discurso filosóficos», en N.-A. Perdu y J. Villoria (ed.), *La traducción, puente interdisciplinar*, Servicio de Publicaciones. Univ. de Almería, 2001, pp. 251-280.

1 En este sentido se manifiesta Husserl sobre los ambiguos comienzos de la física galileana (Cfr. *Krisis* (Hua VI), p. 52). [Trad. cast.: E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 53.]

compensada mediante una interioridad reforzada. Cuanto más exteriores las cosas en el espacio, tanto más interiores el alma y el espíritu. No sería del todo inoportuno hablar del espacio como de un adversario del tiempo.

Se dan hoy numerosos signos que apuntan a un cambio formal de sentido, que no tiene por qué implicar que las relaciones sencillamente se inviertan. Se puede constatar que la jerarquización unilateral del tiempo y el espacio y la correspondiente escisión entre espíritu y naturaleza ceden su puesto a un entramado más complejo, en el que el espacio participa como entorno, lugar, sitio o región. Se mencionarán aquí algunos indicios que apuntan hacia un cambio de orientación semejante. En la sociología y la biología se han generalizado desde hace tiempo conceptos como medio y ambiente, que provienen del entorno de un ser vivo o de un grupo humano. En la física más reciente encontramos un campo conceptual en el que el esquema del espacio vacío es sustituido por estructuras espaciales. La teoría de la relatividad y la teoría cuántica han contribuido sobradamente a que se incluya en el concepto de espacio el emplazamiento del observador o la operación de medición. El concepto doble de un espacio-tiempo impide cualquier anteposición o subordinación. El anclaje de los símbolos lingüísticos en la lengua, en un campo de signos —como en Karl Böhle—, abre el camino para que el hablar tenga un lugar genuino. La concepción del lenguaje como escenificación apunta también a un escenario del diálogo, un lugar público. Los lugares conmemorativos, que desempeñan un papel especial en las investigaciones históricas más recientes, dan al lugar un nuevo significado, no en la forma de una espacialización del tiempo que sirva a la mera exposición esquematizante, sino en la forma de una inscripción de los procesos temporales en el espacio, esto es, en forma de huellas que repercuten en la memoria. Procesos de larga duración cristalizan en un paisaje histórico, como el espacio mediterráneo, al que F. Braudel ha dedicado su gran monografía. La antropología cultural y la etnología, que tienen en cuenta la simultaneidad y no meramente la sucesión de las culturas, llevan a que los puntos de vista topológicos de la geografía recuperen peso frente a los puntos de vista cronológicos de la historia. Esta creciente significación de la geografía se corresponde con un interés más reciente en una geopolítica que no tiene ya que ver con consignas ideológicas como la de un «pueblo sin espacio». La técnica de comunicación inherente a la globalización, tan cacareada, pero todavía ni mucho menos suficientemente aclarada, evoca la cuestión de la espacialidad, aun cuando y precisamente porque ésta amenaza con desaparecer en la ubicuidad de Internet. Por último, habría que referirse a una praxis artística que ya desde hace mucho se ha separado de la esquematización artística de un mero espacio de contemplación y se ha desarrollado en numerosas formas de arte espacial como ensamblajes, instalaciones, parques de esculturas o *land art*. El ambiente así originado no se detiene en las fronteras de la estética, en otro tiempo consideradas con validez sacrosanta, sino que las incorpora a su juego. El arte espacial de la arquitectura gana con ello nuevos aliados, que contrarrestan la escisión entre arquitectura artística y arquitectura funcional. Esta serie de indicaciones podría continuar: existe una topología en la matemática o una tópica en el psicoanálisis. Cuando Freud observa: «la psique se ha extendido; desde dónde, no lo sabemos» (GW XVII, pág. 152), está apuntando también a un desplazamiento de las líneas fronterizas tradicionales.

Nos queda, por último, la filosofía. Aquí pienso, sobre todo, en esa fenomenología de la espacialidad que, partiendo de la existencia corporal, revisa las tendencias unilaterales de la modernidad; así en autores como Husserl, Merleau-Ponty, Lévinas, o como Heidegger, cuyo *Ser y tiempo* puede ser leído a lo largo de amplios pasajes como *Ser y espacio*, y quien después llegará a una topología del ser. Se podrían señalar, además, la «topofilía» que Gaston Bachelard lleva a cabo en su *Philosophie de l'espace*, las «heterotopías» y «atopías» de Foucault, en las que la heterogeneidad de

ordenaciones adquiere rasgos espaciales, o, finalmente, el abandono que Whitehead propone de la localización puntual en favor de acontecimientos espacio-temporales que se extienden unos en otros y se propagan en el espacio².

No es mi intención convertir este esbozo panorámico en una sinopsis. Me contentaré con resaltar, en principio, algunos rasgos fundamentales en forma de una *minimal description* de inspiración fenomenológica, que ponga de manifiesto la relación entre espacialidad y corporalidad, que se nos ha dado de nuevo a pensar. La problematización de estas relaciones, que se introducirán en un segundo nivel, encontrará ahí su respaldo.

II. Marcaciones espaciales

La revisión de la concepción del espacio, que está en marcha desde hace tiempo, pone profundamente en cuestión dos axiomas. A saber, la suposición de que el espacio es un esquema vacío, con cuya ayuda nos representamos el estar de las cosas unas junto a otras y unas fuera de otras, y que el espacio sea un contenedor vacío que se llenaría tanto con objetos corpóreos como con nuestro propio cuerpo. Como me propongo mostrar, es el *cuero* ese punto de giro y de anclaje que exige y que hace posible una revisión. No se puede pensar el habitar en el espacio sin una pertenencia intrínseca de los habitantes al lugar en que se encuentran.

1. El aquí

Comencemos por el aquí. ¿Dónde es aquí? Una curiosa pregunta que sólo se puede esperar de niños, beocios, locos o filósofos. La pregunta sugiere que uno tendría ya un lugar en el que podría clasificar el aquí como un sitio del espacio entre otros. Pero, ¿dónde es aquí? Aquí es ahí donde se encuentra en cada caso aquel que dice 'aquí' o pregunta por el 'aquí'. El 'aquí' pertenece a los así llamados términos deícticos, a las expresiones ocasionales o indexicalizadas. Lo que éstas quieren decir *in concreto* puede ser sólo mostrado. Quien no sabe por propia experiencia dónde se encuentra el que dice 'aquí' no comprende lo que esta expresión da a entender. Un 'aquí' sin situación quedaría como un gesto lingüístico vacío, cuyo contenido enunciativo se parecería a un mapa de caminos que no sirve para nada en tanto el usuario no sepa con qué sitio en el mapa se corresponde su propio emplazamiento. El 'aquí' marca un momento del enunciado (*énoncé*) en el que la enunciación (*énonciation*) aparece como el punto rojo (que indica donde uno se encuentra) en el mapa de caminos. La determinación del dónde no puede separarse del quién de un hablante que se expresa aquí y no en cualquier sitio. Si consideramos este encontrarse como expresión de una corporalidad que no es propia ni de un puro espíritu ni de una mera cosa, se muestra ahí una primera relación entre espacialidad y corporalidad; e incluso esta relación encuentra en el 'aquí' su expresión lingüística. El lugar del *cuero* configura al mismo tiempo un genuino lugar del discurso en el que algo se muestra y encuentra expresión. El 'aquí' del discurso resulta tan poco absorbido en el espacio objeto del debate como el ahora del discurso lo es por el también debatido tiempo.

2 Para el trasfondo general de una fenomenología de la espacialidad remito a *In den Netzen der Lebenswelt* (1985), Capítulos 9 y 10. Las cuestiones de la espacialidad y la localidad las he vuelto a abordar en relación con mis estudios sobre lo extraño: Cfr. la introducción a *Topographie des Fremden* (1987) y el Capítulo 9 de éste («Fremdorte»); asimismo, con especial referencia a la arquitectura, en *Sinneschwellen* (1999) el Capítulo 9 («Architektur am Leitfaden des Leibes»). En este lugar continúo las reflexiones últimamente mencionadas desde una perspectiva más general. La teoría de la corporalidad que ahí tomo como base se desarrolla con detalle en otro lugar (Cfr. *Das leibliche Selbst*, 2000).

2. Ejes espaciales

El aquí corporal actúa al mismo tiempo como centro de orientación desde el que parten diferentes ejes espaciales como arriba-abajo, delante-detrás, derecha-izquierda. Como observa Husserl, en alusión al eje de coordenadas matemático, el aquí espacial configura un punto cero, puesto que no puede ser subordinado a ninguna de las disyuntivas mencionadas. En sentido estricto el aquí no marca ningún punto, ni tan siquiera un punto medio como si el *cuerpo* aquí situado estuviera asentado exactamente entre la derecha y la izquierda. El punto cero no significa ningún sitio en el espacio, tampoco en su mitad, sino que marca el lugar en el que nace un orden espacial junto con sus implicaciones y connotaciones. El punto cero, que en Roland Barthes retorna como «punto cero de la literatura», se asemeja al punto ciego de la visión; es el lugar en que el ver, o también el hablar, tiene lugar. Este lugar adquiere así los rasgos de un no-lugar y remite a la extrañeza* del lugar, sobre la que aún tenemos que discutir.

Si consideramos las diversas orientaciones espaciales, se muestra que en conjunto ellas están sobredeterminadas y, al mismo tiempo, sujetas a una valoración en la que cristalizan determinadas representaciones de orden. Esto comienza con *el arriba* y *el abajo*. Este eje vertical tiene su origen en el caminar erguidos que nos fuerza a mantener la cabeza arriba y a permanecer con los pies en el suelo. La figura mítica de Anteo, que pierde su fuerza tan pronto como abandona el suelo de la tierra, remite a este simple hecho. Éste no desaparece tampoco cuando nos elevamos por los aires, pues incluso la pérdida de la gravedad terrestre en la cápsula espacial remite al suelo terráqueo del que ha ascendido quien vuela por el espacio³. La valoración que se dé al arriba y al abajo no es unívoca. La ojeada por encima para orientarse se contrapone a la seguridad del documento base**; la acción de levantarse y la posición de reposo se alternan una a otra. El arriba y el abajo pueden intensificarse hasta llegar a la elevación empática y a la profundidad, en las que nuestra mirada se desvanece y el suelo se hunde en un abismo respectivamente. En la estática de la construcción encontramos de nuevo la vertical; y la asimetría de un arriba y un abajo corporal se refleja en techos y suelos, buhardillas y sótanos. La jerarquización en arriba y abajo, provocada por un desnivel social, incita a un

* Nota del traductor. El adjetivo alemán *fremd*, del que derivan formas sustantivadas como *das Fremde* y *die Fremdheit*, plantea una dificultad de traducción inversa a la que hemos comentado más arriba, pues en este caso un único término alemán reúne varias significaciones que en castellano se pueden expresar con palabras diferentes: *extraño*, *ajeno*, *extranjero*, *foráneo*. Como explica el propio B. Waldenfels: «La palabra alemana «fremd», que en las lenguas clásicas y modernas a menudo sólo se puede traducir con diferentes palabras, significa, en primer lugar, lo que está fuera del propio ámbito (cfr. *foreign*, *étranger*); en segundo lugar, aquello que pertenece a otro (cfr. *alien*); y tercero, lo que es de otra manera, de una índole extraña, heterogéneo (cfr. *strange*, *étranger*). De entre estos tres aspectos de *lugar*, *posesión* y *modo*, el primer aspecto es el decisivo para la determinación básica del fenómeno». Bernhard Waldenfels, «Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva», *Daímon. Revista de Filosofía* 14 (1997), pp. 17-26. Hecha esta aclaración, es necesario indicar que, al igual que hicimos en la traducción que acabamos de citar, hemos optado aquí por traducir siempre *fremd* como «extraño», al margen del contexto, a fin de que se pueda reconocer en todos los casos que se trata de un mismo término alemán original.

3 Cfr. sobre esto el texto de Husserl «Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la Naturaleza» (1940), que ha recibido atención no sólo por parte de Merleau-Ponty (Cfr. *Le visible et l'invisible*, p. 312. [Trad. cast., p. 311.]), sino también de Virilio. El manuscrito que sirve de base a este texto lleva en Husserl el título «Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El Arca originaria Tierra no se mueve». [Hay trad. cast.: ver, Bibliografía, infra.]

** Nota del traductor. Se intenta evocar en lo posible las connotaciones que la contraposición entre los términos *Übersicht* (ojeada por encima) y *Unterlage* (documento base), tiene en alemán, expresamente destacada por el autor al marcar que son compuestos respectivamente de las preposiciones «*über*» (sobre, por encima de) y «*unter*», (debajo de).

vuelco en el que todo sea puesto ‘patas arriba’, *sans dessus dessous*. El pensamiento, aparecido en Heráclito, de que el camino hacia arriba es el mismo que el camino hacia abajo presupone ya una escala de medida que, en tanto homogeneiza las longitudes, arroja de golpe las diferencias cualitativas por encima de un listón. Tal homogeneización forma parte de nuestra tecnificada vida cotidiana. Quien sube en un arrastre apenas se sentirá como escalador, aunque no por ello se detenga el miedo a las alturas y a las profundidades que producen las sensaciones de vértigo, también en el caso de las escaleras mecánicas y las sillas de los remontes. Por no hablar del miedo a volar, que nunca se puede superar del todo a pesar de las medidas de seguridad. El miedo delata que la experiencia corporal del arriba y el abajo no se reduce por completo a diferencias de altura relativas.

La diferencia entre *delante* y *detrás* encuentra su apoyo corporal en que el ser humano tiene un rostro; lo cual significa, no sólo tener ojos que miran lo que se encuentra ante nosotros, sino también una faz que posibilita un trato cara a cara que, con la previsión, la atención o el miramiento*, recorre toda una escenografía de miradas. Lo que se encuentra a nuestras espaldas no despierta la misma atención, aunque el hecho de que algo se halle a nuestras espaldas transforme el espacio en un campo en torno que nos rodea y que no se eleva ante nuestros ojos como una pantalla. La vulnerabilidad, a la que estamos expuestos como seres corporales, tiene como base una cierta polaridad. Hay ataques frontales y otros que nos sobrevienen por la espalda. Con esto se corresponde, en la estrategia militar clásica, el doble significado de vanguardia y retaguardia. En la arquitectura encontramos esta dimensión en forma de fachada y pared del fondo, partes delantera y trasera de la casa.

Queda finalmente la distinción entre *a la derecha* y *a la izquierda*. Como ya enfatizó Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (V, 10), el reaprendizaje de los usos convencionales de la mano izquierda y la derecha tiene las mayores ventajas, que también nos encontramos en la doble posibilidad de transitar por la derecha y por la izquierda. En otros órganos, como el ojo y el oído, la lateralidad derecha o izquierda no desempeña ningún papel especial; sin embargo, la investigación del cerebro muestra que la orientación del cuerpo a la derecha o a la izquierda tampoco es intercambiable por las buenas, sino que tiene como base una determinada asimetría. A ello se añaden usos culturales como el trazo de la escritura, que no deja de afectar a nuestros hábitos visuales ni a la manera de entrar en el espacio pictórico. Finalmente, la diferencia entre izquierda y derecha incorpora multitud de connotaciones jurídico-morales, desde el matiz de legitimidad de lo derecho y el de torpeza de lo zurdo hasta el orden de distribución de los escaños parlamentarios, que significativamente reserva el lado izquierdo a los partidarios de los cambios. Allá donde derecho equivale a normal, lo izquierdo se vincula con una conducta desviada y rebelde. El hecho de que, en un tiempo en el que los zurdos todavía eran readaptados, a la mano derecha se la soliera designar como «la mano buena» forma parte de una tópica de los buenos modales que refleja una determinada moral, y una determinada política, del cuerpo. Hoy, la política de minorías llega también a los zurdos que, con sus propias revistas, toman la palabra. Es sabido que esgrimistas y tenistas le sacan provecho a su zurdera. En este caso la desviación lleva al enriquecimiento.

Los ejes espaciales conforme a los cuales se orienta la situación espacial no forman, en efecto, una estructura espacial rígida a la que nuestro *cuero* estuviera sujeto como a una rejilla. Las direcciones se originan mediante un movimiento de *dirigirse hacia*, en el que una dirección espacial

* Nota del traductor. Se intenta recoger el juego de connotaciones y significados de los términos alemanes *Vorsicht* (cuidado, circunspección) *Rücksicht* (respeto) y *Nachsicht* (indulgencia), compuestos por una misma raíz —*sicht*, que alude a la visión, a lo visto, y varios prefijos que pueden indicar localización espacial o temporal: *vor* (antes, delante de), *rück* (atrás) y *nach* (detrás, después).

puede convertirse en otra; como en el movimiento de caída, en el que alguien o algo pierde su posición de pie, o en el movimiento de *volver a levantarse* o de *re-alarz** en que se restablece un estado anterior. Este *de arriba abajo* esconde igualmente un rico simbolismo, que abarca desde la caída del pecado original o la caída del alma en el cuerpo hasta las subidas y bajadas de las cotizaciones y los precios, y en expresiones como *incidente*, *reincidente*, *accidente* y *coincidente*** , permite que aparezca una labilidad que posee también un cierto carácter corporal. Recuérdese que sólo un cuerpo que está orientado hacia arriba y hacia abajo puede caer; la interpretación como una forma de caída libre, del movimiento espacial físicamente mensurable que Galileo investigaba en la Torre de Pisa, representa, a decir verdad, un antropomorfismo. No es sólo la orientación vertical hacia delante y hacia atrás la que se pone en movimiento. Lo mismo sucede con el *volverse hacia* y el *volverse desde*, así como con el *adelantarse* y el *retroceder*, sin los cuales no habría experiencia articulada, sino tan sólo una mezcla general informe. Finalmente, la reversión conduce a una permutación de izquierda y derecha. El dirigirse está sujeto, por tanto, a un proceso abierto que mediante desviaciones es arrojado una y otra vez fuera del camino. No tenemos que vérmolas en todos los casos con un simple movimiento en el espacio sino, ante todo, con un movimiento que permite que se constituya un espacio.

3. Proximidad y lejanía

Este movimiento de formación de espacio continúa con la aproximación y el alejamiento, que engendran una forma escalonada de proximidad y lejanía. Éstas no se basan únicamente en las distancias mensurables entre las cosas, sino que se miden en relación con los medios y técnicas de locomoción. Un espacio que se cruza con el cuerpo no es un mero espacio intermedio entre objetos, sino un espacio de juego, anclado en el poder de nuestro cuerpo. Paul Virilio distingue al respecto entre una proximidad inmediata, vinculada al movimiento corpóreo, una proximidad mecánica, que depende de determinados medios de transporte como el carruaje, el coche, el avión o el ascensor, y una proximidad electrónica, que se alcanza a la velocidad de la luz y amenaza con convertirse de golpe en una proximidad absoluta. ¿Significa la lejanía un lugar en el que aún no estamos pero en el que estaremos alguna vez? ¿O la lejanía acompaña a toda aproximación como una sombra? ¿Hay una lejanía inalcanzable?

4. Dentro y fuera

Si el aquí fuese nada más que un centro de orientación y un punto de partida de movimientos que se despliegan en diferentes direcciones a velocidad variable, entonces sí que, en última instancia, el aquí volvería a ser, una vez más, un «en cualquier parte» relativo, en un espacio infinitamente abierto y al que le correspondería una mirada desde ninguna parte. Una relatividad tal se quiebra tan sólo cuando algo o alguien, él o ella, está en *su* lugar, es decir, cuando el lugar aquí se ahonda para ser un lugar propio, cuando lo que toma un sitio *se* encierra *a sí mismo* en ese lugar. De este modo el

* Nota del traductor. El juego semántico de la contraposición entre *Wiederaufstehen* y *Wiederaufrichtung*, compuestos, ambos por el adverbio *wieder* (de nuevo, otra vez) y la preposición *auf* (encima, arriba), y por los términos *stehen* (estar en pie) y *richtung* (dirección), respectivamente, no puede ser trasladado a la traducción.

** Nota del traductor. Los términos escogidos para la traducción intentan reflejar el juego de palabras del original: *Einfall*, *Rückfall*, *Unfall* y *Zufall*, que son compuestos con un misma raíz *Fall* (caída, caso), que en castellano puede tener como equivalente el sufijo *-cidente* derivado del verbo latino *caedo*, (caer).

aquí se convierte concretamente en lugar de estancia. Lo cual se halla presupuesto incluso en el discurso del aquí; pues con él el hablante no se refiere a un lugar cualquiera, sino al lugar propio en el que tiene lugar el discurso. Esta autorreferencialidad se origina en un peculiar deslinde, una delimitación hacia dentro y hacia fuera, por la que no se constituyen simplemente dos lugares de igual valor, sino un adentro y un afuera, una zona interior y una exterior. Expresado en términos lingüísticos, el dentro está marcado; el dentro no es un miembro más de la diferenciación, sino que es el lugar en el que acontece la separación de límites. Dentro es donde alguien o algo *se* aparta. La diferencia irreducible entre dentro y fuera está presupuesta ya en la determinación antes mencionada del espacio como contenedor que tiene un contenido o en la determinación de la espacialidad como exterioridad⁴. El adentro tiene sentido sólo para un sí mismo que *se* encuentra aquí, llega a expresarse originalmente en tanto en cuanto que alguien dice ‘aquí’ y ‘allí’. La diferenciación social entre propio y extraño adquiere a partir de aquí un carácter tópico que va más allá de una mera metaforización y exige una auténtica «topografía de lo extraño». La delimitación hacia dentro comienza, una vez más, en el propio *cuero*, con la piel como superficie límite y de contacto. La esfera corporal interna se extiende. De la misma manera que es habitual designar a los artefactos como extensión o prolongación del *cuero*, la vivienda implica una extensión de la esfera corporal interna y propia. Componentes arquitectónicos fundamentales, como la pared y el muro, o los límites de ciudades y campos, presuponen irrecusablemente esta diferencia entre adentro y afuera. Estos límites pueden ser trazados con mayor o menor amplitud, pueden exhibir una permeabilidad mayor o menor, la permanencia en el espacio puede tomar formas más estables o más móviles; todas éstas son cuestiones que, ciertamente, sólo se desarrollan sobre el suelo de una cierta *place indentity*.

5. Lleno y vacío

El modo y manera como alguien o algo ocupa su espacio y comparte con otras personas y con otras cosas un espacio interior común oscila entre lleno y vacío; la distribución en el espacio muestra un grado determinado de densidad. En un espacio, uno puede sentirse estrecho o perdido; una vivienda puede estar repleta como una casa burguesa del siglo XIX, o desocupada como una celda monástica. La congestión de una gran ciudad contrasta con la amplitud y el vacío del paisaje desértico y, en cierta manera, se repite ese contraste en el ritmo diurno y nocturno de los centros de las ciudades. Las calles y plazas desiertas por la noche, parece como si hubieran sido pintadas por Chirico. Dado que el lleno y el vacío del espacio se miden según el grado de contacto social y de tránsito por el espacio, la densidad no se puede calcular en unidades por metro cuadrado. El gusto por la sociabilidad y la capacidad de ella desempeñan un papel importante. Lleno y vacío aportan un detonante para los conflictos de espacio. Este hecho encuentra su expresión certera en la comparación que hace Schopenhauer entre la conducta social humana y la de los puercoespines, cuyas púas evitan que, buscando el calor, se aproximen demasiado.

6. Articulación del espacio

Con el lleno y el vacío está emparentada, finalmente, la disposición espacial, tanto la distribución de los espacios como la distribución de las cosas en el espacio. Lo cual afecta lo mismo a la dispo-

4 Cfr. sobre esto, la exigencia de Bachelard de una «fenomenología del prefijo ex» (*La poétique de l'espace*, Paris, 1957, p. 178). [Hay trad. cast.: ver Bibliografía, infra.]

sición de las viviendas que a los planos de jardines y ciudades. Las ciudades pueden tomar forma geométrica o laberíntica. Centrarse en el ágora, en el foro, en el mercado, en la iglesia metropolitana y en la ‘casa consistorial’ se corresponde con disposiciones urbanas seriales o policéntricas. A menudo los nombres de las calles juegan con reminiscencias históricas, mientras que los números dan preferencia directa a la orientación espacial. De este modo los habitantes de las ciudades desarrollan un sí mismo espacial heterogéneo⁵.

III. Entre el lugar y la localidad

Retorno del espacio no quiere decir que regresemos al espacio como a una patria reencontrada en la que todo, incluso nosotros mismos, tuviese su lugar seguro. Como se ha señalado repetidamente, este espacio redescubierto, igual que nuestro *cuerpo*, no es de una pieza. Entre espacio y espacio, no sólo hay contrastes, sino también desplazamientos, rupturas y hendiduras dentro de la espacialidad misma, de tal manera que nada ni nadie está nunca completamente en su lugar. Las cuestiones que a continuación tratamos conectan con las señalizaciones espaciales que se han señalado más arriba y, a partir de ahí, intentan, en un diagnóstico epocal, arrojar luz sobre algunos puntos neurálgicos de la vivencia del espacio y de su configuración.

1. *Aquí y en otra parte*

¿Dónde estoy? Si la pregunta se pudiera responder de manera terminante, entonces no se la podría formular en absoluto. La pregunta presupone ya una distancia mínima al menos respecto al lugar en el que se la ha formulado. El lugar de la pregunta no coincide con el lugar por el que preguntamos. Estoy aquí en Stuttgart, pero también cuando estoy en otra parte, estoy aquí. Si designamos el aquí corporal como el lugar desde el que parte todo movimiento nuestro en el espacio y como el lugar en el que está anclada cualquier tipo de orientación, debemos añadir entonces que, como seres corporales, sencillamente no levamos anclas nunca. Incluso la permanencia en un punto se retrotrae a un movimiento que se ha detenido; *permanecemos* de pie y no colocados por ahí en el espacio como un vaso de vino, ni enraizados en el espacio como un árbol. Esta cisura interna del estar aquí nos lleva a que nuestra existencia espacial se mueva entre dos extremos. La respectiva situación de cada caso puede, o bien contraerse en un sitio fijo, o bien desvanecerse en una espacialidad difusa. Este doble movimiento de los límites conduce a un debilitamiento polarizado del aquí corporal que se aproxima más o menos a su superación. Mientras que, con su completa fijación, el aquí se transforma en un *en cualquier parte* dentro de un espacio cuyas fuentes quedan sepultadas, con su completa evaporación el aquí se esfuma en un *en todas partes* que se sustrae a toda situación. Ésta es una de las causas de que el cartesianismo contraponga al dentro espiritual sin un afuera, un afuera cósmico sin dentro.

La escisión que aquí se inicia nos sale hoy al encuentro bajo especiales auspicios tecnológicos. Lo que llamamos *globalización* es, ciertamente, un fenómeno complejo, pero, ciertamente, también espacial. Un aspecto importante del mismo consiste en que el emplazamiento espacial-corporal viene a ser literalmente indiferente. El aquí se contrae en un apéndice de la máquina o en una central de mando. Aquí es ahí donde se encuentra el botón que pulso. La ubicuidad técnicamente producida

5 Cfr. sobre esto mis reflexiones sobre la moderna gran ciudad en *Der Stachel des Fremden* (1990). Capítulo 15.

proyecta sus sombras políticas; los foros políticos pierden peso. Una posibilidad de este tipo es señalada en el *Teeteto* de Platón: el filósofo enamorado de la contemplación aparece como alguien que habita en la ciudad sólo con el cuerpo, mientras que el espíritu y el alma andan vagando por el universo, un universo que experimenta una reedición tecnológica en Internet. No es de extrañar que esta ubicuidad electrónicamente diluida sea compensada a menudo con un localismo forzado. Provincialización y globalización no se excluyen, al contrario, se refuerzan mutuamente. El discurso sobre una aldea global gana así un doble sentido y un sentido oculto indeseados. ¿Se trata de la mundialización de la aldea o de la aldeanización del mundo? En este ir y venir extremos se manifiesta la duplicidad de nuestro *cuerpo*, que *como cuerpo* (*Leib*) nos abre y proporciona un mundo en el que él aparece al mismo tiempo *como un cuerpo* (*Körper*)*. La auto-reduplicación de un ser corporal que ve y toca y, al mismo tiempo, es visto y es tocado, se corresponde con una reduplicación espacial que Helmuth Plessner designa como posicionalidad excéntrica. Estoy al mismo tiempo aquí y en otra parte; y precisamente en esto consiste el modo de ser del *cuerpo*. Si concedemos al sí mismo espacial una *place identity*, tenemos que adjudicarle, entonces, al mismo tiempo una *place non-identity*. El topos que en cada caso ocupamos como lugar se mezcla con una cierta atopía, una alocalidad, y esto precisamente crea la posibilidad de diversas heterotopías que, ni se pueden combinar unas con otras como espacios parciales o insertar en un todo, ni se pueden hacer entrar por la fuerza en un único sistema de coordenadas.

2. Actualidad, habitualidad y virtualidad del movimiento corporal

Problemas parecidos aparecen cuando tomamos en consideración el movimiento propio con el que cruzamos el espacio. Considerado desde el punto de vista temporal, el lugar en el que puedo estar remite a un espacio de juego de posibilidades futuras, mientras que el lugar en donde ya estuve toma cuerpo en un aquí. La existencia espacial obtiene con ello una densidad temporal. En el transcurso de la historia de un *cuerpo*, el aquí *actual* del *cuerpo* actual se densifica en el aquí *habitual* de un cuerpo habitual. La orientación corporal y los movimientos corporales está anclados en la habituación del *cuerpo*. Esto es cierto en todos aquellos casos en los que nos orientamos espontáneamente, sin echar mano del mapa y de la brújula. En las primeras páginas de *A la recherche* de Proust, describe el narrador su dificultad para orientarse después de despertar en una habitación de hotel diferente; lo que le ayuda en este apuro no es ningún saber cuestionable ni aparato técnico alguno, sino los miembros de su *cuerpo*, que actúan como «guardianes del pasado» y, gracias al redescubrimiento del lugar, también permiten que resucite el sí mismo localmente asentado. Mal nos irían las cosas si nuestra matinal ausencia de espíritu se viera reforzada por una ausencia corporal de las mismas dimensiones. Por otro lado se abren los espacios de juego de un *cuerpo virtual* que está siempre ya en otra parte, es decir, allí adonde su deseo le empuja, hasta donde sus expectativas, sus temores y sus invenciones extienden sus antenas. También aquí nos las tenemos que ver con diferentes ponderaciones y posibles escisiones. La polaridad entre nomadismo y sedentarismo, que pertenece a los primeros inicios del género humano, oscila entre las posibilidades extremas de un vagar errático y un super-sedentarismo. ‘Sentido de posibilidad’ y ‘sentido de realidad’ no se contradicen

* Nota del traductor. En esta ocasión y excepcionalmente añadimos entre paréntesis los dos términos alemanes que significan «cuerpo», porque en esta frase es el texto original el que los destaca a ambos en letra cursiva, en un uso que la traducción respeta, pero que no se ha de confundir con la convención que hemos adoptado y seguimos a lo largo del artículo de traducir siempre *Körper* por «cuerpo» y *Leib* por «*cuerpo*».

entre sí, pero sí que se les puede hacer jugar al uno contra el otro. Si el ‘sentido de realidad’ aumenta demasiado, nos aproximamos a una *realidad sin posibilidades abiertas*; si, por el contrario, el ‘sentido de posibilidad’ aumenta en exceso, venimos a parar, entonces, a la órbita de una *virtualidad sin anclaje en la realidad*.

Esta doble intensificación hacia los extremos es lo que nos encontramos en los casos clínicos. Por una parte, para orientarse en el espacio, el paciente no puede prescindir de los detalles concretos que a menudo consigue mediante la actividad manual, acaso mientras sigue una figura óptica con la mano; por otra, posee conocimientos — como el de los nombres de los colores, los nombres de los lugares y el de los días de la semana — pero, en el caso concreto, no los sabe emplear. Actividad motriz y saber intelectual van desacoplados uno de lo otro⁶. Parece fuera de toda duda que el explosivo desarrollo de la tecnología moderna desafía y reclama con más fuerza al abstracto sentido de posibilidad que al concreto sentido de realidad. Si nos quedamos en los espacios geográficos, se producen comparaciones curiosas que hacen saltar toda medida de comparación. Alguien que sobrevuela los Andes en avión dispone ciertamente de un espacio de posibilidades de juego mayor que Bolívar, que atravesó la cordillera con sus tropas pasando grandes penalidades, tropezando con obstáculos que a vista de pájaro no lo son. Pero, ¿qué se puede pensar, por otro lado, de un pasajero que cruza las Montañas Rocosas de su país sin dignarse dirigirles una mirada e incluso sin identificarlas siquiera? ¿No se parece a un paquete que es transportado por el aire sin participar él mismo del movimiento? Cuando la realización se aproxima a un mero desencadenamiento de efectos, la pérdida y la multiplicación de posibilidades conciertan una curiosa alianza. ¿Arrojan bombas realmente sobre Irak o sobre Serbia los pilotos que se mueven en la cuadrícula del radar y pulsan el botón en su cabina? ¿Estuvieron ellos realmente allí? La moderna tecnología nos obliga, no sólo a revisar el concepto de acción para hacer justicia a este tipo de acciones a distancia, sino que nos fuerza también reflexionar de nuevo sobre el movimiento corporal y los nuevos tipos de patologías.

3. Lugares conmemorativos

Ya el ejemplo mencionado de la costumbre corporal habla en contra de la tradicional separación entre el tiempo como lo interior y el espacio como lo exterior, que parece suponer que el uno está ligado al espíritu y el otro a los objetos. El *cuero* actúa no sólo como herramienta primordial, sino también como insignia originaria y como apunte originario. Sus cicatrices y arrugas no se remiten a un espacialización del tiempo, sino que en ellas se encarna el poder del tiempo que, al dejar sus huellas en el *cuero*, nos hace envejecer. Las líneas de la vida que surcan el rostro y las manos no son marcas que retienen algo, sino signos que realizan algo. Acostumbrarse quiere decir, por su parte, coactuar con el tiempo; algo se graba en la medida en que lo hacemos, lo oímos o lo decimos constantemente una y otra vez. En tanto nos movemos corporalmente por un campo espacial, lo recorremos y lo delineamos, el campo objetivo participa también en la encarnación espacio-temporal del pasado. El dicho de Virgilio «*habent fatum libella*» no sólo se puede transformar en un *habent fatum res, las cosas tienen un destino*, sino que, además, se puede completar con el otro dicho, «*sunt lacrimae*

6 Cfr. sobre esto el caso Schneider, investigado por K. Goldstein y sus colaboradores, al que repetidamente remite Merleau-Ponty, entre otros lugares, en el capítulo «La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad», de su *Fenomenología de la percepción* (1945). [Trad. cast: ver Bibliografía, infra.] En ese capítulo el motivo del habitar en el espacio desempeña un papel especial.

rerum», *las cosas tienen sus lágrimas*. Estas cosas, cuyo lenguaje hemos olvidado a menudo, son, en todo caso, algo más que objetos de uso u objetos culturales que encontramos en el espacio, son centros de irradiación, por así decir, estrellas terrestres que extienden un espacio alrededor de sí. También el des-astre, la mala estrella, viene al caso aquí. Cuando el presidente de Hungría, Arpad Göncz, asegura que la deposición de Imre Nagys en 1989 es el momento más grande de su vida, es decir, el momento en el que 'la historia' ha revisado su juicio⁷, esto nos indica que la historia se inscribe en el espacio, que, literalmente, tiene lugar. El campo de batalla de Waterloo, las ruinas de Dresde o el muro de Berlín actúan como lugares de la memoria, lo mismo que los *sentimental places* de la vida personal. Los monumentos conmemorativos cicatrizan como heridas, antes de que, mediante las estatuas erigidas por el arte, sean dispensados del olvido y de que, finalmente, sean entregados de nuevo a él. Todo cultivo del recuerdo permanece ligado al modo y al grado en que ha tomado cuerpo aquello que es olvidado y recordado: la transformación tecnológicamente inducida del olvido en una extinción sin rastro dejaría sin suelo a los monumentos conmemorativos y a las estatuas. Lo mismo puede decirse del operar funcional con equivalencias, que convierte todas y cada una de las cosas en sustituibles. Los lugares y los monumentos conmemorativos presuponen, sin embargo, un mínimo de singularidad para la que no hay sustituto posible. A un empleado desaparecido no se le hace un monumento. En ese sentido, los mitos y leyendas, que brotan en torno a los lugares fundacionales, poseen un núcleo de verdad que no se deja reducir a racionalidad por ninguna ilustración histórica. La *recherche* de Proust significa a la vez tanto una búsqueda del tiempo perdido como una búsqueda de los lugares perdidos, pues sin el legendario Combray, el narrador no tendría nada que buscar. Lo mismo puede decirse de lugares desdichados como el Buchenwald de Semprún, que en el irónico arranque de *Aquel domingo...* se convierte en escenario del delito público. Hoy, con su doble nombre de *Illiers-Combray*, la estación ferroviaria que sigue a Chartres en dirección Oeste recuerda al imaginario lugar de la infancia de Proust. Por otro lado, detrás del nombre de *Ettersberg*, que conocemos por los diálogos de Goethe con Eckermann, emerge, ennegrecido por el humo, el nombre de *Buchenwald*.

4. Telepresencia

En mundos tradicionalmente ordenados, como el cosmos griego y el teatro del mundo del medievo, la proximidad y la lejanía se gradúan en relación con la medida en que cada uno de los lugares y los puntos de vista se aproxima a la omnipresencia del todo. En esta tradición se habla de «círculos de vida», concéntricamente ordenados, que se extienden desde el familiar mundo cercano hasta un mundo lejano, subordinado a aquél⁸. Esta ordenación concéntrica del mundo entrará en crisis en la época moderna cuando, por una parte, el geocentrismo, próximo a nuestra vivencia, sea sustituido por un heliocentrismo logrado con esfuerzo y cuando, por otra, el cosmocentrismo y el teocentrismo tradicionales estallen fragmentados en una multiplicidad de egocentros. Lo decisivo aquí no es tanto el egocentrismo moralmente condenable, que pone en el lugar de preferencia al propio yo, sino, más bien, que la proximidad y la lejanía sean pensadas desde la posibilidad de conquistar espacio. El dominio sobre el mundo que Descartes señala al ser humano como tarea incluye el dominio sobre el espacio. Ya en el descubrimiento de la perspectiva clásica, que construye el espacio a partir de un punto de vista unitario, la lejanía aparece como el punto de fuga al que el

7 Entrevista en *Süddeutschen Zeitung*, 10.11.1999.

8 Sobre esto, véase, del autor *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, p. 202.

movimiento se aproxima interminablemente, sin alcanzarlo jamás. Se podría afirmar que la tecnología nos procura aquí también una ayuda. Recuérdese de nuevo la visión dromológica de Paul Virilio. La proximidad electromagnéticamente producida, consistente en llegar a todas partes con la velocidad de la luz e incluso asistir al más lejano acontecimiento en «tiempo real», parece eliminar la diferencia entre el aquí y el allí, gracias a una telepresencia introducida tecnológicamente, que se asemeja bastante a una omnipresencia divina, si es que nos olvidamos de los cortes de fluido eléctrico, de la escasez de conexiones, de los síntomas de agotamiento, del aburrimiento y de otros vestigios terrenales similares. No hay razón alguna para demonizar la posibilidad de una telepercepción, en la que estarían incluidas las posibilidades de una teleacción. Los telemedios no sólo pertenecen hace ya mucho a nuestra vida cotidiana, sino que también están permanentemente presentes en los ámbitos particulares de nuestro mundo vivido, y de tal manera que el escenario de la calle instantáneamente puede convertirse en un escenario mundial: «el escenario se convierte en tribunal». Una «movilidad sobre el terreno»⁹ nos prepara para estar al mismo tiempo aquí y en cualquier parte. La cuestión es únicamente qué significa este vuelco de la lejanía en proximidad, qué significa esta telepresencia y hacia dónde escapa. Una vez más, esto depende de qué trato tengamos con la proximidad y la lejanía.

Cuando leemos en el *Diván* de Goethe: «Para ti no hay ya distancias», una proximidad que acaba en el «¡muere y transfórmate!» del consumirse en la llama; o cuando Paul Celan compone un canto de elogio a la lejanía que nace «en la fuente de tus ojos», en la lejanía de la mirada, con la soga del verdugo de fondo, se está afirmando algo más que una mera superación de las distancias que le dan contenido a mis posibilidades. Esta lejanía no tiene que ver meramente con la televisión y la acción-a-distancia, sino con un deseo que tiene su comienzo en lo extraño, allí, *donde yo no estoy ni puedo estar*. La lejanía, que nace en la extrañeza de la visión extraña y la demanda extraña, se muestra como una *imposibilidad vivida*. En esta imposibilidad participa un ver que es espoleado por el deseo de ver y no se limita a registrar datos neutrales. Así, en su obra tardía, en la que lo visible es socavado por una cierta invisibilidad, observa Merleau-Ponty que «la visión es tele-visión, transcendencia, cristalización de lo imposible»¹⁰. ¿Cómo sería un medio que mediase lo que no se puede mediar, o que posibilite lo imposible? A veces parece como si los nuevos medios estuviesen pensados para representar nuevamente el Pígalión hasta el final y lograr de manera milagrosa una obra de arte que se mueva por sí misma. Pero el auténtico problema no radica en la telepresencia, que incrementa nuestras posibilidades hasta la total falta de distancias, sino en una teleausencia que escapa a su propio acceso. Si lo extraño estuviese ahí sin más, no sería lo que es. Incluso una videocámara, que no sólo registra nuestra voz y nuestro carraspeo sino también la elevación de cejas y el arrugar la frente, fracasa frente a la mirada, que es algo más que algo que se ve, fracasa ante la voz, que es algo más que algo escuchado, pues la mirada y la voz espantan, incitan, interrumpen nuestra visión y nuestra escucha. En este sentido, el lugar del otro es, como escribe Levinas, un «no-lugar»¹¹, no encuentra su sitio en ningún panorama ni en ningún panakousma¹².

9 Cfr. Virilio, 1996, p. 34. [Trad. cast.: ver, Bibliografía, infra.]

10 *Le visible et l'invisible*, p. 327. [Trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, p. 328.]

11 E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 58. [Trad. cast.: ver Bibliografía, infra.]

12 El hecho de que también el olfato y el gusto tengan algo que decir y el que estos así llamados sentidos cercanos configuren sus propias formas de extrañeza no puede ser sino simplemente mencionado en este lugar.

5. Lugares comunes y lugares extraños

Lo extraño, que resplandece en la lejanía, señala al mismo tiempo los límites del espacio, aunque no las superficies limítrofes del ajedrezado que observamos a vista de pájaro y que registramos en signos cartográficos, sino esas delimitaciones hacia dentro y hacia fuera por las que se constituye un dentro y un fuera y que provocan preguntas acerca de la accesibilidad, las condiciones de accesibilidad, las barreras o los derechos de acceso. Los límites entre lo propio y lo extraño así originados toman diferentes formas: comienzan con la piel del cuerpo, que envuelve un «yo-piel»¹³, aparecen en forma de paredes, muros, puertas y ventanas que aseguran protección, que permiten o impiden la entrada, aparecen en forma de murallas y fortificaciones que, desde que se puede atacar desde el aire, han perdido por completo sus posibilidades defensivas, aunque a menudo ya habían cedido antes frente a los nuevos paseos y zonas verdes; aparecen en forma de límites territoriales, que comienzan a difuminarse desde que los flujos de comunicación circulan «por los cielos». Los límites espaciales entran en escena desde el principio de forma más o menos simbólica, lo cual no significa que estén sometidos a la falsa alternativa entre realidad y símbolo. En la medida en que los límites espaciales son ya desde siempre vividos, entendidos e interpretados como tales, llevan consigo un germen de simbolismo. El niño que se corta en un dedo descubre el *cuerpo* como un peculiar espacio de dolor y de sentimiento y con ello al mismo tiempo descubre su vulnerabilidad. Toda membrana es traspasable y vulnerable; lo que une, también separa. A la inversa, los símbolos de acceso, como los postes fronterizos y los carteles de aviso, cambian el contenido de realidad del espacio. Cruzamos un límite incluso cuando éste no está marcado por un umbral, como en el caso de las antiguas puertas de entrada o las puertas de los templos, o incluso cuando el límite no está asegurado por una barrera. Basta un cambio de clima, una entonación diferente en la calle, otros ruidos; no hace falta que haya unos Pirineos por medio. La contraposición entre cualidades espaciales y significaciones simbólicas no espaciales es uno de esos dualismos cuestionables que fracasan ante la fuerza simbólica del *cuerpo*. Abrir y cerrar son gestos primarios que presuponen que alguien habita el espacio y no se divide en una mitad espacial y otra no espacial.

Cuando denominamos extraño a un lugar no pensamos en un mero punto de la red espacial en el que pudiésemos colocarnos. Únicamente cuando un lugar se reduce a un ámbito personal que me es *inaccesible* o al que *no pertenezco* puedo designarlo como extraño. En este sentido todo lugar extraño es como tal exclusivo. Si prescindimos de ciertas anomalías condicionadas por el desarrollo o de tipo clínico, casi nadie negará esta exclusividad en el nivel de la existencia individual corporal-espacial y temporal. Lo propio del *cuerpo* propio, que extiende alrededor de sí una esfera de lo propio y de su propiedad, que también incluye a los allegados, tiene como reverso una extrañeza de este tipo. La cuestión es únicamente qué trato tenemos con estos límites y qué importancia les atribuimos.

La mayoría de las veces sucede que se relativizan los límites entre lo propio y lo extraño en la medida en que se los somete a un punto de vista de superación de los límites, que dispone para una «inclusión del otro». También aquí se dan diferentes variantes, entre ellas dos fundamentales. Los lugares propios pueden ser pensados como parte de un *lugar total*, de tal manera que el lugar propio se puede concebir como uno de los puntos de un sistema espacial total. Es lo que sucede en el cosmos griego; éste, según Aristóteles, contiene individuos que son exteriores unos a otros, pero él

13 Cfr. las reflexiones sobre este tema del psicoanalista D. Anzieu (1992).

mismo no posee ningún afuera (Cfr. *Física*, III, 6, 207a 8). El cosmos consiste en una coherencia vital continuada en la que todo lo que es, también el ser humano, se encuentra en casa a su manera. La segunda posibilidad de superar la extrañeza consiste en someter el ámbito propio de que en cada caso se trate a una ordenación legal que permita constituir un ámbito de validez ilimitado¹⁴. De este modo los límites no son trazados mediante la inserción en un todo, sino que más bien son neutralizados. «Los pensamientos son libres», «el ser humano es libre y si hubiera nacido encadenado...», son venerables fórmulas conocidas. En términos pragmáticamente desencantados sonarían así: Todos los seres humanos pertenecen a una comunidad moral que como pura «comunidad inclusiva» está abierta a todos los seres humanos y no excluye a nadie. La comunidad moral conoce diferenciaciones internas, límites y alteridades, pero como ámbito de validez, lo mismo que el antiguo cosmos, carece de un afuera.

La red representa una forma mixta. Una red no es un lugar común, no es, en absoluto, un lugar en el que se pueda encontrar el propio sitio; en una red es tan difícil vivir como en un ámbito de validez y no se la puede recorrer poco a poco como un paisaje en el que se abren caminos y se descubren obstáculos. Pulsar las teclas es como andar con las botas de siete leguas del cuento, la rapidez mágica del viento con la que atravesamos el espacio se convierte aquí en impulsos eléctricos que producen un contacto. Para poder conectarse hay que encontrar acceso a la red. En el interior de ésta tan sólo hay puntos de conexión y reglas de enlace que establecen la conexión con mayor o menor flexibilidad. La así llamada capacidad de conexión implica, entonces, el mayor elogio: es la virtud de la red por antonomasia. En el interior de la red no se puede hablar ya de lo propio y lo extraño, menos aún de lugares propios y lugares extraños. Las fórmulas numéricas o las palabras codificadas son tan poco extrañas unas a otras como los elementos de una clase entre sí. Nos movemos en un orden continuado en el que hay diferenciaciones, pero no extrañezas. En la medida en que las reglas de conexión son siempre selectivas, actúan también como reglas de exclusión. Las extrañezas aparecen, en consecuencia, en los huecos y en los márgenes de una red, concretamente de dos maneras: cuando alguien no encuentra acceso a la red o cuando alguien cae fuera de la red. Los límites tecnológicamente producidos coinciden con las barreras de la capacidad y de la competencia y adquieren, ciertamente, un matiz político cuando las oportunidades de acceso se conciben como oportunidades repartidas y adjudicadas y no se deja desaparecer la distribución entre la niebla de una tecnología supralunar.

La *globalización*, tan comentada últimamente, aparece, pues, como un fenómeno bastante confuso y controvertido, puesto que en él concurren muchos temas. El globo puede ser pensado como *casa del mundo*, como una macro-oikos que todos habitamos, puede ser pensado como *cultura mundial*, a la que contribuyen todas las culturas particulares, puede ser pensado como *ciudad del mundo*, como cosmó-polis, que dota a todos los seres humanos con los mismos derechos cosmopolitas de ciudadanía mundial, puede ser pensado finalmente como un *mercado mundial* tecnológicamente realizado, en el que todo puede intercambiarse con todo: bienes y placeres, opiniones e ideas. Al fin, lo no intercambiable sería sólo el mercado mismo que da cuerpo al principio de cambio¹⁵. Las tendencias globalizadoras mencionadas pueden ser contrarias entre sí, pero no necesariamente; coinciden

14 Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 58. [Hay trad. cast.: ver Bibliografía, infra.]. Sobre esto, mi comentario crítico en *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt a.M., 1999, pp. 93-96.

15 El mercado puede ser pensado como una instancia tercera, de carácter económico, a semejanza del derecho, aunque más allá de ello se plantea la cuestión de los límites de un proceso que transforma las cosas en mercancías, las personas en consumidores, las pretensiones en valores de cambio. Una crítica de la razón económica es cualquier cosa menos obsoleta.

en que sobrepujan, minimizan, eliminan las diferencias entre lo propio y lo extraño, entre aquí y allí, entre propiedad y extrañeza. El modelo de la globalización concuerda con las concepciones cosmológicas antiguas en las que el globo representa un puro espacio interior, un *espacio interior sin un afuera*, y coincide con viejas ideas cosmopolitas en que se configura como un *lugar común sin extrañeza*. El retorno de un espacio global de este tipo se lograría, ciertamente, a cambio de un gran autodesconocimiento, desconocimiento del lugar en el que el todo se muestra y se pronuncia. ¿Quién dice «nosotros» y desde dónde lo dice? ¿Quién está en condiciones de hablar para todos y para todas partes? El aquí desde el que partimos le da alcance a nuestras fantasías de omnipotencia y de omnipresencia y castiga sus mentiras. Le recuerda que la idea de globalización, como todas las ideas, tiene sus orígenes contingentes en el *hic et nunc*. Esto es verdad también de las recientes formulaciones de una colonización tecnológica del mundo.

6. Hospitalidad

La simple pregunta «¿quién habla a quién desde dónde?» nos trae de vuelta a la tierra desde los planos inclinados de una esfera, nos conduce también de regreso a la vieja idea de la hospitalidad, un ethos de la extrañeza que incluye un genuino ethos del espacio. El espacio que habitamos no es un puro hogar en propiedad; es el lugar en donde recibimos a los extraños, sean éstos admitidos, rechazados o alejados; es, al mismo tiempo, el lugar de una intrusión violenta que hace a los habitantes extraños en su propia casa, en la medida en que lo propio se convierte en lo extraño y priva a la hospitalidad de su suelo, puede la hospitalidad cambiarse de golpe en enemistad. Una amenaza de este tipo induce a medidas defensivas que transforman el espacio propio en una fortaleza. Pero los mecanismos defensivos no impiden que estemos ex-puestos unos a otros, lo queramos o no. El tránsito entre el espacio de dentro y el de fuera sucede por encima de un umbral que es tan difícil de sobrepasar como la sombra que nos acompaña. La extrañeza, ante la que no tenemos elección, nos viene a buscar en lo más propio, empieza en nuestra propia casa y en nuestro propio cuerpo. Cada cual es, de alguna manera, huésped en su propia casa. Estos y parecidos juicios nos podrían mantener a distancia de reavivar una y otra vez viejas contraposiciones como sedentarismo y nomadismo, vida familiar y desarraigo del hogar, estrechez provinciana y amplitud mundana. Tópica y atopía, adscripción al lugar y carencia de lugar se pertenecen mutuamente como la luz y la sombra. Extrañeza quiere decir que nada ni nadie está siempre por completo en su sitio. Esta superación general de la localidad produce una brecha que impide que las mondaduras de la esfera de un nuevo tipo de globo se encadenen juntas a nuestro alrededor como una piel artificialmente confeccionada.

Traducción de José María Muñoz Terrón*
(Universidad de Almería)

* Agradezco a Cayetano Aranda Torres, Federico Fernández-Crehuet y Pilar Rodríguez Martínez, colegas en la Universidad de Almería, las atinadas sugerencias que me han hecho para la mejora del texto de la traducción y al Prof. Waldenfels, la amabilidad de haber realizado una rápida lectura de la misma e indicar algunas erratas.

Bibliografía

- Anzieu, D., *Das Haut-Ich*, Trad. de M. Korte und M.-H. Lebourdais-Weiss, Frankfurt am Main, 1992³.
- Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris, 1957. [Trad. cast.: *La poética del espacio*, Trad. de Ernestina de Champourcin, F.C.E., México, 1965¹.]
- Freud, S., *Schriften aus dem Nachlaß*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XVII, London 1941.
- Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, 1996. [Trad. cast.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Trad. de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar, Paidós, Barcelona, 2002.]
- Husserl, E., „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», in: *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, hg. von M. Farber, Cambridge, Mass. 1940. [Trad. cast.: E. Husserl, *La Tierra no se mueve*, Traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.]
- *Husserliana*, Den Haag / Dordrecht, 1950 y siguientes. (= *Hua*)
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974. [Trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Trad. de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1995.]
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, 1945. [Hay dos traducciones al castellano: *Fenomenología de la percepción*, Trad. de Emilio Uranga, F.C.E., México, 1957; *Fenomenología de la percepción*, Trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975.]
- *Le visible et l'invisible*, París, 1964. [Trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Trad. de José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970; trad. alemana: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Trad. de R. Giuliani y B. Waldenfels, München, 1986.]
- Virilio, P., *Fluchtgeschwindigkeit*, Trad. de B. Wilczek, München, 1996. [Orig.: *La vitesse de libération*, Galilée, París, 1995; trad. cast.: *La velocidad de liberación*, Manantial, Buenos Aires, 1995.]
- Waldenfels, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, 1985.
- *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, 1990.
- *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1997.
- *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Frankfurt am Main, 1999.
- *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 4, Frankfurt am Main, 1999.
- *Das leibliche Selbst*, Edición de R. Giuliani, Frankfurt am Main, 2000.

