



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

Área Historia de las Ideas

Tiempo y experiencia: tras una filosofía de la
política y la vida (Volumen I)

N° 266

Hernán Borisonik
Fernando Beresñak

Departamento de Investigaciones
Marzo 2011

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

Índice

El tiempo humano en la <i>Política</i> de Aristóteles	5
Por Hernán Gabriel Borisonik	
Introducción	5
Los usos del tiempo en la <i>Política</i> de Aristóteles	6
Algunas conclusiones	8
Bibliografía citada	10
Crítica de las solidaridades espacio-temporales: en torno a la experiencia	11
Por Fernando Beresñak	
I. Introducción y programa de trabajo	11
II. Crítica al tiempo (-espacio) cronológico alrededor de la noción de punto	12
III. El aparato sensorio, el cuerpo y las prácticas socio-políticas tejidas en el entramado del espacio y del tiempo	15
IV <i>Espacialidad y diferencia</i> : críticas al tiempo y al espacio	17
V. Consideraciones finales y perspectivas espacio-sensibles	22

El *tiempo humano* en la *Política* de Aristóteles

Hernán Gabriel Borisonik

*Les jours sont peut-être égaux pour une horloge,
mais pas pour un homme.
Marcel Proust*

Introducción

Tiempo y temporalidad han sido, a través de toda la historia de la filosofía, concepciones que han puesto en juego a la propia vida del hombre y al inasible lugar de intersección entre lo particular y lo universal. Su medida, forma y relación con el mundo se vinculan a diferentes ideas que tienen, por supuesto, consecuencias en los modelos políticos y sociales mentados por los más grandes pensadores.

Aristóteles, específicamente, ha propuesto una conceptualización del tiempo (“*número del movimiento según el antes y después*”) que ha perdurado hasta nuestros días como modelo para las ciencias duras. Con todo, es posible hallar, en la teoría aristotélica, otras nociones temporales, cuya riqueza aun no ha sido suficientemente subrayada.

Consecuentemente, este escrito se propone rastrear la presencia de la categoría tiempo en la *Política* de Aristóteles y, particularmente del que daremos en llamar *tiempo humano*. Nuestro intento, sin embargo, no será encontrar una definición concreta acerca de qué es el tiempo humano para Aristóteles, sino poner de manifiesto los sentidos que el tiempo toma en su *Política*. Por ello, tomaremos tal obra como fuente y herramienta principal de trabajo, sobre la cual realizaremos una lectura que tenga como fin dejar al descubierto los usos y sentidos que adquiere allí el tiempo.

La base teórica fundamental, sobre la que construiremos este proyecto, serán las ideas vertidas por el Dr. Enrico Berti en su seminario *Ser y tiempo en Aristóteles*, dictado en la Universidad Católica de Santa Fe los días 10 y 11 de octubre de 2008. En tal ocasión, Berti realizó un interesante comentario a las críticas realizadas por Heidegger en *Ser y tiempo* a la idea de tiempo planteada por el Estagirita.

En los párrafos §78 a §83 (“Temporalidad [*Zeitlichkeit*] e intratemporeidad como origen del concepto vulgar del tiempo”) de su *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que Aristóteles describe solamente la concepción vulgar del tiempo. En ella, el hombre se relaciona con el tiempo desde el ahora y, a partir de ahí, interpreta el futuro y el pasado. Esta concepción vulgar se caracterizaría por no dejar que “salgan a la luz” la *databilidad* (la estructura relacional, reflejo de la constitución extática) y *usabilidad* (o *significatividad*, el ser-para) del tiempo.

Según Heidegger, el ente está dentro del tiempo, se coloca en la dimensión tiempo, es decir, es intratemporal. De tal intratemporalidad nace el concepto vulgar del tiempo, que es la definición aristotélica que cita Heidegger: “*el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo*” (Física 220 a). Pero es necesario realizar un análisis del tiempo que no se quede en dicha intratemporalidad.

En la *Física*, Aristóteles afirma que el tiempo es infinito. Pero ese es un libro que no trata sobre lo humano ni lo contingente. De todos modos, Heidegger critica a este tiempo infinito, pues no es el tiempo del **yo** [*ich*], sino del **se** [*man*]. Esa definición no es suficiente para Heidegger, pues es impersonal y el tiempo personal no es infinito. Heidegger dice que pensar el tiempo como infinito implica escapar, evitar, la cuestión de la muerte.

Heidegger considera que el tiempo humano está manifestado en la Temporalidad. Afirma que la definición aristotélica es sobre el tiempo vulgar y que la Temporalidad es el concepto auténtico que expresa el ser del ser-ahí. De todos modos, rehúye de dar una definición final del tiempo, dado que lo concibe como un *cómo* y no como un *qué*, por lo tanto decir “el tiempo es...” sería pensarlo como *qué*.

La crítica al tiempo vulgar como única concepción del tiempo podría resumirse en una frase que el pensador alemán pronunciara en una conferencia en 1924 en Marburgo, que puede tomarse como la base de las ideas que desarrollaría pocos años más tarde en *Ser y tiempo*: “si se intenta deducir qué es el tiempo a partir del tiempo de la naturaleza, entonces el ahora [nun] es la medida [métron] de pasado y futuro. De esta manera, el tiempo ya es interpretado como presente, el pasado es interpretado como ya-no-más-presente y el futuro como un indeterminado todavía-no-presente: el pasado es irreversible, el futuro indeterminado” (*Ser y tiempo*, 14). Pero en cambio, para el Aristóteles de la *Política*, como se verá más tarde, el hombre no vive en un tiempo infinito, no comprende sólo desde el ahora, y el futuro es el tiempo de la buena política.

Según Berti, Heidegger expone sólo el concepto aristotélico del tiempo de la *Física* y no toma en cuenta para su crítica las demás obras en las que Aristóteles nombra al tiempo. Por ello, no tiene una mirada completa, pues el tiempo de la *Física* es el tiempo de la naturaleza, del cosmos, de lo perfecto y necesario.

Hace falta, entonces, observar otras obras, donde Aristóteles habla del tiempo humano, y donde están presentes ideas que Heidegger presenta como ausentes en Aristóteles, pero que él mismo toma para su idea de Temporalidad. En ese sentido, el análisis de Berti se centró en las siguientes obras aristotélicas: *Metafísica*, *Ética*, *Retórica*, *Poética*. Nuestro trabajo será, así, realizar un análisis de los usos y sentidos del tiempo en la *Política*, para poder arribar a una mayor comprensión de los dichos del Estagirita, e intentar realizar un aporte a las ideas de Berti.

Antes de comenzar con el análisis de los textos del Estagirita, es necesario manifestar que a lo largo de toda la historia de la filosofía se encuentran no pocos intentos de sistematizar su pensamiento, cuyo resultado ha tendido, las más de las veces, a la simplificación. Sobre un corpus que es en sí mismo fragmentario, hubo múltiples tentativas de construir teorías cerradas, unificadoras. Sin embargo, y más allá de las mayores o menores contradicciones internas que presentan todos los autores, en Aristóteles hay efectivamente caminos heterogéneos. Aristóteles es un pensador de la multiplicidad. Nuestra intención es no caer en ese intento y, al contrario, asumir explícitamente los diversos caminos que se encuentran en las lecciones aristotélicas.

Como premisa general, el tratamiento de la cuestión del tiempo en la *Política* se realizará en orden de aparición de la temática en la obra¹, aunque, dada la complejidad del problema, en algunas ocasiones ese orden será transgredido por razones estratégicas.

Finalmente, es necesario aclarar que, por la longitud y el alcance de este trabajo, no será posible agotar en toda su profundidad el análisis heideggeriano sobre la cuestión del tiempo. Ello requeriría de un trabajo completamente abocado a tal temática.

Los usos del tiempo en la *Política* de Aristóteles

Está claro que en sus lecciones sobre la actividad humana por excelencia, Aristóteles apela de manera constante, permanente y sostenida al tiempo, dado que la vida, y la acción humanas se desarrollan en el tiempo, es decir, pueden ser medidas en tiempo y poseen historicidad. Por ello, hay ciertas aclaraciones que nuestro filósofo debe hacer, con vistas a diferenciar la mera cronología de las concepciones ontológicas.

En ese sentido, la categoría fundamental de la *Política* es la polis, cuyo origen es diferente si se lo piensa lógica o cronológicamente. El análisis cronológico, realizado en las primeras páginas de la obra, posee un sentido abstracto, pues los hechos que Aristóteles presenta como dados históricamente, no son forzosamente observables. Lo que sostiene el Estagirita es que lo primero en unirse son las relaciones necesarias (el macho con la hembra, en pos de la procreación, y los que mandan con los súbditos, para la mutua seguridad), a partir de las cuales se forma la casa, que existe para la satisfacción de las necesidades cotidianas. El siguiente paso es la unión de casas en aldeas, luego del cual, se da la unión de varias aldeas que conforman la polis, mínima unidad autosuficiente humana.

¹ La traducción que se tomará como guía para todo el trabajo será la editada por Gredos, realizada por Manuela García Valdés, que se cita en la bibliografía.

Ahora bien, existe, por encima de este, otro razonamiento en el que el tiempo es *tendencia natural*, que es el tiempo de la *phýsis*. Medido con este tiempo, el origen de la polis es su naturaleza: “*toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es el fin*” (*Política*, 1252 b 8). La cita es contundente. Lo que constituye al hombre es su politicidad y su capacidad de comunicarse. El hombre es una parte de la polis y no una unidad en sí mismo. Por ello, la mera cronología que lleva del hombre individual a la polis (la explicación histórico-lineal del origen) es superada por esta visión naturalista. Es destacable que Heidegger también definirá al hombre como un ser que vive con otros, como característica ontológica constitutiva.

Una vez nacido, cada hombre necesita de cierto tiempo para desarrollarse como tal y, de potencial, pasar a ser un ciudadano en acto. Además de la educación (cuestión que será tocada más adelante), la relación que lo guiará durante ese período es la relación paternal (*Pol.* 1259 a). Aquí también se observa una concepción de tiempo que excede a la de la *Física*. En concordancia con los planteos realizados en la *Metafísica* (IX, 8), Aristóteles plantea que el acto es anterior a la potencia y que sólo existe movimiento si existe potencia en algún grado. El hijo es un hombre en potencia, cuya naturaleza y participación plena de la razón se realizará cuando llegue a la adultez.

Una vez conformado el hombre como adulto, la cuestión del tiempo puede verse también en la diferencia entre el ciudadano (en tanto hombre libre), y el que no lo es. De hecho, una divergencia fundamental entre la forma de vida del amo y la del esclavo (pero también entre la del libre y la del no libre) es la posesión de tiempo ocioso para poder realizar las actividades más elevadas, como la política y la contemplación. Al respecto, nos explica Hannah Arendt que “*Ser libre y vivir en una polis era en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido [...] para ser libre el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y estar libre de las obligaciones necesarias para vivir*” (*¿Qué es la política?*, 69). Aquí el tiempo humano tiene un rol fundamental. La liberación de las tareas cotidianas daba al hombre libre su característica principal, y el resultado de tal liberación era un tiempo que el hombre podía dedicar a las acciones más propiamente humanas. Al referirse a la democracia de un pueblo campesino, Aristóteles dice que “*por no tener mucha fortuna está tan ocupado que no puede asistir a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pasa el tiempo en sus trabajos [y] le es más grato trabajar que dedicarse a la política*” (*Pol.* 1318 b).

La actividad fundamental de los hombres, en tanto ciudadanos, es la praxis, la acción, la política. Esta actividad se caracteriza por relacionar de un modo particular al presente, el pasado y el futuro. La praxis es acción realizada en base a lo que ha pasado (y a lo que pasa), pero siempre orientada a un fin que se dará en el futuro.

Como ya se ha dicho, un rasgo fundamental de las acciones humanas es estar orientadas a un fin último, pero no en una relación mecánica de medios y fines, sino de manera inclusiva. La hipótesis de Gómez-Lobo al respecto es que ese fin final no es uno diferente al resto de los fines de las acciones humanas, sino que es la sumatoria de todos ellos (“El bien y lo recto en Aristóteles”, 254-263). Ese fin último está encarnado, para Aristóteles, en *el bien o lo óptimo*. El mismo está representado por la Felicidad (*eudemonía*), pensado en términos de algo que se desea en función de sí mismo y no como medio para otra cosa. Pero, a la vez, visto como algo realizable, practicable por medio de acciones. Es un fin inmanente y no trascendente. Es en este sentido que decimos que la jerarquización aristotélica no es en este caso la de medio-fin, sino que el fin último comprende una larga serie de medios y fines que terminarán con la concreción del estado óptimo. El tiempo, en esta concepción de felicidad, es de suma importancia, dado que la realización de la vida feliz se da a través del tiempo, no es un estado transitorio que puede alcanzarse momentáneamente, sino un resultado, una suma.

Toda vez que se piensa a la vida humana como vida que tiene un fin, aparece, necesariamente, la cuestión del límite. Fin y límite son dos conceptos que van siempre unidos. Pues no podría existir algo que exceda al fin, y por lo tanto este se impone, de algún modo, como límite.

Cada una de las acciones humanas es pensada por Aristóteles como tendiente a su propio fin, más o menos inmediato, y, simultáneamente, hacia el fin último, la felicidad.

En ese sentido, se nos presenta una de las maneras en las que podemos entender por qué Aristóteles presta tanta atención a la cuestión de la adquisición y el uso de los bienes que garantizan la subsistencia. Y aquí el tema del tiempo reaparece con importancia. Toda la larga y detallada crítica que realiza el Esta-

giritita acerca de la crematística “mala” y de la usura (*Pol.* I, 8-10) remite, a fin de cuentas, a un tema que ya ha sido esbozado anteriormente: aquél hombre libre que dedica sus esfuerzos a acumular dinero no puede utilizar su tiempo para la política, lo cual es un delito en extremo grave para Aristóteles, quien ve en esta actitud un gran peligro para la continuidad de la polis como forma de organización política griega.

¿Cómo podrían entenderse, entonces, a estos hombres que, pudiendo ser libres, prefieren aferrarse al dinero? Son hombres que viven en el pasado, que ponen su vida en función de la mera subsistencia material, seres que no deberían pertenecer a la polis. Un claro ejemplo se encuentra en el caso de un individuo que, “con el dinero que poseía en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de las factorías, era el único que lo vendía, tras efectuar una subida de precio no excesiva. Pero, no obstante, sobre sus cincuenta talentos obtuvo otros cien. Cuando Dionisio se enteró, dio órdenes de que se llevara sus dineros, pero que no se quedara más tiempo en Siracusa” (*Pol.* 1259 a). Estos son hombres *deshumanizados*, para quienes su “después” cronológico es un “antes” lógico que dura indefinidamente. Hombres cuyo infinito movimiento alrededor del dinero los quita de la esfera humana, anclándolos en una especie de “futuro anterior eterno”.

Todo hombre libre debe dedicar tiempo a la política, es decir, a mandar y ser mandado entre iguales. Aquí aparece uno de los sentidos importantes de hacer tanto hincapié en la rotación en los cargos de los magistrados².

Aristóteles comprende perfectamente, y en toda su profundidad, la circunstancia especial de que, en el hombre, se juegan constantemente dos ideas o dos formas del tiempo, dada la original condición humana que da a esta especie un lugar único entre los animales y las divinidades, compartiendo con ambos cierta participación de lo necesario, de la *phýsis*, y, sin embargo, presentando características propias y exclusivas.

De ese modo, el hombre comparte, en un sentido, el tiempo circular y eterno del cosmos, y tiende a él en última instancia. Pero también posee una temporalidad específica que le permite pensar en un pasado, un presente y un futuro que se condicionan mutuamente.

Entonces, al mismo tiempo que plantea que, en el largo plazo, las organizaciones políticas terminan siempre por caer (de forma relativamente cíclica), es crítico del modelo pseudo circular del cambio político planteado en la *República* platónica (*Pol.* 1316 a), dado que, si bien todo lo humano está destinado a mutar, el cambio político es contingente en su modo y en sus caminos.

Así como hemos descrito al hombre “crematístico” como alguien que vive en el pasado, el buen científico político vive en el futuro. Él puede leer al presente como a la historia y pensar, en consecuencia, la mejor forma de gobierno para su polis en particular, y para todas en general (*Pol.* 1288b). Es un gran previsor que aconsejará la mejor manera de que un régimen o un sistema duren “el máximo tiempo posible”.

Lo mismo sucede con el buen político. Es un hombre que piensa en la polis como un todo; un previsor que vive en el futuro. La política, la buena política, es siempre la política del futuro.

Algunas conclusiones

Como se observa, el tiempo de la *Física* no puede aplicarse a la política, pues es un tiempo que no contempla lo contingente. Si sólo se pudiera pensar desde el ahora, desde el instante, la única actividad posible sería la racional, o sea, la deliberación o la contemplación, que están fuera del tiempo y “reúnen a los hombres con los dioses”. Pero el paso a la acción es fundamental en la política. El comienzo del movimiento (que no puede ser pensado en la *Física*, como se ve en 235 b – 236 a), es analizado largamente en la *Política*³. En ese plano está también la crítica a la idea de cambio político de Platón, y el planteo propio de Aristóteles al respecto.

² Dos claros ejemplos en los que aparece tal sentido son *Política*, 1261 a y 1279 a.

³ Particularmente en *Política*, V, 1-7, aunque en realidad todo el libro está consagrado a tal temática.

En concordancia con lo anterior, Aristóteles realiza un gran intento para pensar los medios de salvación de los diferentes regímenes de gobierno, es decir, el modo de perpetuarlos lo más posible en el tiempo.

¿Por qué el tiempo de la buena política es siempre en el futuro? Porque cuando habla de su polis ideal (*Pol.* Libros VII y VIII), los únicos factores temporales que toma el Estagirita, y que parecen garantizar la continuidad de tal polis, están en la educación de los jóvenes y en la regulación de la procreación.

En concordancia con lo que hemos venido describiendo, en *Política* VII, 13, Aristóteles vuelve a mostrar a la felicidad como fin de la vida, pero dependiente de la correcta elección de los fines y la buena forma de arribar a ellos por medio de acciones apropiadas. Pero más allá de eso, deja en claro que el fin de la polis es la felicidad de los hombres y que ésta se alcanza por medio de la praxis. Para que la actividad política sea buena, los ciudadanos (es decir, los gobernantes, que en Aristóteles son sinónimos) deben serlo también. Por eso, la constitución física y espiritual de los hombres (procreación y educación) cobra un rol fundamental a la hora de pensar la polis ideal (*Pol.* VII, VIII). Específicamente, con respecto a la educación, Aristóteles afirma que para gobernar bien, es necesario haber sido gobernado previamente, lo cual remite directamente a la relación entre padre e hijo, mencionada anteriormente.

Si bien el hombre pertenece a la naturaleza, su vida es contingente y su puesta en acto no se da de modo *automático*, sino que el hombre debe terminar lo que la naturaleza le demanda, por medio del arte (técnica) y la acción. Por ello, tanto la procreación como la educación deben ser planificadas de modo tal que el movimiento de la potencia al acto se realice.

Así, de la reflexión sobre la polis ideal aristotélica resultaría una organización espacial más que temporal, pues la misma viviría, en algún sentido, fuera del tiempo. Tal vez por esa razón, Aristóteles describe a la ley como un artilugio que repara problemas presentes y pasados, para que dejen de existir en el futuro (*Pol.* 1335 b).

En Heidegger, el hombre es praxis, por eso la Temporalidad es el tiempo humano, el de la praxis política. Análogamente, el tiempo humano en Aristóteles remite al individuo y a la polis. Pero para el Estagirita no existe el concepto de *persona*, producto del cristianismo, entendida como singularidad e irrepetibilidad. Consecuentemente, un hombre equivale a otro "igual" (y de allí la idea del amigo como un *heterós autós*). Sin embargo, la especie no tiene nunca una existencia en sí misma, sino en los individuos. Por ello, tanto en la *Ética* como en la *Política*, Aristóteles nunca habla de especie, sino de individuos, *oikos*, grupos, siempre pensados como partes de la polis: "*ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad*" (*Pol.* 1337 a).

Como hemos visto, el tiempo humano está para Aristóteles en relación con el *logos*⁴, que es, junto con su politicidad natural, lo más característico del hombre. El tiempo de la *Física* es el de la naturaleza, que es un tiempo que tiende a la destrucción (al equilibrio, a la entropía), mientras que el tiempo de la *Ética*, y la *Política*, el tiempo humano, es un tiempo que tiende a la eternización, y por lo tanto a la felicidad. El futuro es el tiempo de la buena política.

⁴ Esto es también visible en la *Ética*, la *Retórica* y la *Poética*.

Bibliografía citada

ARENDRT, H. *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997.

ARISTÓTELES. *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1998.

GÓMEZ-LOBO, A. "El bien y lo recto en Aristóteles" en GARCÍA GUAL (Editor) *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Trotta, 1997.

HEIDEGGER, M. *El concepto del tiempo*, Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999 [4ª edición 2006].

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

Crítica de las solidaridades espacio-temporales: en torno a la experiencia

Fernando Beresñak

I. Introducción y programa de trabajo

Tanto Walter Benjamin, como Michel Foucault y Jacques Derrida, han intentado hacer efectivas diversas modalidades de trabajo de tipo filosófico-histórico que no sean solidarias a la concepción de tiempo histórico cronológico; es decir, que no sean cómplices de un tiempo vacío y homogéneo representado por una única línea sucesiva, compuesta de puntos inextensos geométricos; ni delineadas por un supuesto progreso⁵. Se podría hacer referencia, a simple modo de mención, al texto Sobre el concepto de historia de Benjamin, a las reformulaciones metodológicas de Foucault relativas a la arqueología y a la genealogía, así como a la deconstrucción de Derrida.

Si bien las concepciones de tiempo histórico que los tres autores sostienen están articuladas sobre diagramas distintos (por ejemplo, sabemos que las referencias mesiánicas de Benjamin no son las mismas que las de Derrida, y que ambas brillan por su ausencia en la obra de Foucault), la crítica a la concepción cronológica del tiempo histórico resulta ser un eje común a todos ellos.

En gran medida y bajo formas diversas, sus obras están dedicadas a criticar esa concepción temporal, así como el tipo de experiencias que ella posibilitaba. Si bien es cierto que lo llevaron a cabo a través de una crítica a la concepción histórica, no dejaron por ello de preocuparse por lo que ocurría en la especificidad de las experiencias de la época moderna. Podría esta temática ser un lugar de análisis común a estos autores; pero es sabido que ello fue un punto de crítica del cual participaron muchos pensadores del siglo veinte.

Quizás, y éste es el sendero crítico que interrogaremos, el específico nivel de análisis que une a estos tres filósofos fue haber comprendido que era preciso llevar adelante un estudio de la otra dimensión correlativa al tiempo: el espacio.

Para dejar entrever algunas solidaridades que surgen entre la dimensión temporal y espacial, será necesario explicitar las diferencias así como los elementos comunes de las concepciones temporales más destacadas de la cultura occidental, como lo son la antigua, la cristiana y la moderna.

A ese único fin, nos serviremos de ciertos recorridos analíticos e históricos que, sobre la concepción temporal, ha propuesto Giorgio Agamben en su texto *Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo*. De esta manera, nos encontraremos en mejores condiciones para comprender la situación de la experiencia contemporánea -que se construye en el seno de esas concepciones- y poder generar una reflexión propia.

A partir de algunos trabajos de Benjamin y Foucault, indagaremos en los lazos que se tejen entre determinadas concepciones espaciales y temporales, algunas prácticas y técnicas del ser humano y, finalmente, su aparato sensorio. Allí, se intentará poner al descubierto el condicionamiento recíproco de estas tres dimensiones del problema, así como vislumbrar ciertas vías a través de las cuales se interiorizan determinadas concepciones en las formas de vida de los seres humanos.

No resulta casual que Benjamin haya asociado la transformación de la concepción del tiempo histórico con una voluntad revolucionaria, así como tampoco que sus diversos trabajos sobre el modo en que los hombres realizaban la experiencia moderna fueran atravesados y mediados por dos ejes: por un lado, el estudio de la temporalidad (muchas veces a partir de las teorías de Henri Bergson y de Sigmund Freud);

⁵ Véase: AGAMBEN, Giorgio, "Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo". En: AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, págs. 129-155.

por otro lado, un minucioso análisis de la percepción espacial y técnica del hombre en la ciudad, y sus respectivos efectos (especialmente, tomando las referencias y los trabajos de grandes pensadores, tales como Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe, Paul Valéry, Karl Marx y Friedrich Engels, por sólo mencionar algunos de los más importantes).

Por su parte, Foucault no dudó en afirmar que “la inquietud de hoy concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo; el tiempo no aparece probablemente sino como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio”⁶. De esta manera, no ofrece margen de duda sobre la relevancia de la temática espacial para la contemporaneidad y, por ende, para su proyecto filosófico. Asimismo, en su análisis de los dispositivos institucionales de encierro modernos (por ejemplo, en su libro *Vigilar y castigar*), no cuesta trabajo observar la importancia prestada a la gestión espacial de los cuerpos y a la organización temporal de las actividades, quedando allí implícita cierta concepción del aparato sensorio, de la corporalidad y de la técnica en el ser humano.

El análisis de los vínculos que se tejen entre las concepciones espacio-temporales –que analizaremos– y la dimensión corporal y sensorial del ser humano, pondrá en evidencia la necesidad de revisar, no sólo los estudios acerca de esas dimensiones del hombre, sino también las reflexiones sobre las concepciones espaciales y temporales en donde se conforman nuestras experiencias contemporáneas.

En ese sentido, sólo nos detendremos en dos de los representantes más destacados de la filosofía francesa de la segunda mitad de siglo XX. Como veremos, Foucault y Derrida han elaborado sus proyectos filosóficos tomando en consideración las implicancias espacio-temporales de sus respectivas teorizaciones. Es por ello que nos serviremos de sus reflexiones sobre las dimensiones espaciales y temporales, así como de las consecuencias que arrastrarían sus críticas.

A partir de allí, y con la frescura de los elementos aportados por el trabajo hecho, será posible evaluar las posibilidades y los caminos para tejer un nuevo hábitat espacio-temporal donde otros tipos experiencia sean posibles para esta peculiar especie animal que llamamos ser humano.

II. Crítica al tiempo(-espacio) cronológico alrededor de la noción de punto

Como ya lo ha demostrado Agamben⁷, si bien el mundo antiguo, el cristianismo y la modernidad no tuvieron las mismas estrictas concepciones temporales⁸, hubo un elemento que fue común a todas ellas: nos referimos a la idea del instante temporal como punto geométrico, siempre igual a sí mismo que divide el antes y el después, conformando así un continuo, puntual, homogéneo y cuantificado, el cual permite crear una sucesión de tiempos inextensos y, por ende, inhabitables.

Es un lugar común en los recorridos teóricos sobre las concepciones temporales, mencionar como “marco de origen” de esta concepción la *Física* aristotélica. Sin embargo, es preciso mencionar que

⁶ FOUCAULT, Michel, “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, España, Ed. Paidós, 1999, pág. 433.

⁷ Asimismo, es posible encontrar estas mismas problemáticas en diversos e interesantísimos autores del siglo XX y otros contemporáneos: Walter Benjamin, Martín Heidegger, Reinhart Koselleck, entre otros

⁸ A los meros fines prácticos de poder comprender y distinguir las características generales que tienen las concepciones temporales antigua, cristiana y moderna, ellas serán descritas en unas brevísimas líneas.

La antigüedad fue caracterizada principalmente por un tiempo circular, sin dirección ni sentido, eterno, repetible, continuo, homogéneo y cuantificado (AGAMBEN, Giorgio, “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo” op. cit., págs. 132-136).

Por su parte, el cristianismo ha concebido un tiempo lineal, recto –no circular– y continuo, homogéneo, cuantificado y finito –no eterno–, con dirección y sentido (consistente en que cada acto se suceda con otros conformando la sucesión continua de puntos –o actos– inextensos, iguales a sí mismos, que a su vez dividen el antes y el después). El tiempo presente, si bien parece ampliarse para que el hombre allí habite, en realidad sigue manteniéndose fuera del ámbito humano, ya que los diversos sucesos o actos tienen que fundamentarse en las ideas relativas a “Dios” y a la obtención de la “salvación” (Ídem, págs. 136-139).

La temporalidad moderna consiste en una línea recta infinita –ni circular, ni finita–, continua, homogénea, cuantificada (consistente en una sucesión continua de puntos inextensos, iguales a sí mismos, dividiendo el antes y el después.), con dirección y un sentido bastante peculiar: vacío en principio, aunque los actos deberán tener como eje de acción las ideas de proceso, progreso y desarrollo que se implementa a través de la estructura compuesta por las nociones de “antes” y “después” que señalan ese “vacío” (Ídem, págs. 139-141).

Aristóteles ha creado otras concepciones temporales para el ser humano, siendo aquella de la *Física* solamente para describir la temporalidad, precisamente, física (y no la humana)⁹.

Quizá haya sido el cristianismo -a través de una compleja serie de operaciones que no podremos detenernos a analizar aquí-, debido a su fuertes ideas expansivas, el responsable más importante de que esa concepción del tiempo se haya impuesto en todas las esferas de nuestra vida. Mucho más aún, si tomamos en consideración también que fue el cristianismo quien obstaculizó cualquier otra posible concepción del tiempo (cuestión que no había sido así planteada por los griegos) y quien se propuso interiorizar en el ser humano la temporalidad cronológica -como una modalidad más de sus intentos por producir lo humano-¹⁰.

Este tiempo, que fue concebido como un instante-presente inaprensible, nunca fue verdaderamente apropiado por el ser humano -ya sea porque aquél, el instante, es un simple límite que el hombre no puede habitar; o sea porque no es humano, sino divino, en tanto que lo que allí ocurre debe estar fundamentado en Dios; o porque está claramente delimitado por una secularizada serie de mandatos modernos-.

En definitiva, el corazón de aquella concepción temporal que aún nos domina (es decir, la idea de un punto geométrico como instante-presente) se mantiene inalterable. Agamben ha insistido en que Occidente aún no se ha podido desprender de esta concepción temporal de la cual todavía se encuentra preso (a pesar incluso de las grandes reformulaciones de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Marx, entre otros). Más allá de todos aquellos que intentaron reformular la concepción del tiempo, incluso de aquellos que lograron ciertas modificaciones, lo cierto es que parecería que desde la antigüedad griega, hasta algunas importantes producciones que se vislumbran en el siglo XX (tales como los intentos filosóficos de Martín Heidegger), no se ha logrado una satisfactoria erradicación -ni siquiera teórica- de aquel tiempo que, según esta lectura clásica de la cuestión, habría concebido Aristóteles -vale aclarar otra vez, específicamente para la física-.

En los párrafos que siguen en este apartado, explicitaremos las líneas generales de una vía crítica que mostrará un marco más amplio sobre el específico y problemático vínculo existente entre la noción de punto y nuestra concepción espacial.

En ese sentido, es preciso aproximarnos al modo en que la noción de punto permite distribuir el espacio en términos de elementos claramente separados, produciendo, así, sus objetos -y sus respectivos sujetos-. Tomando en consideración el lugar que viene a ocupar la noción de punto en el pensamiento físico aristotélico -que el cristianismo ha tomado como base para su concepción temporal-, es decir, como límite entre dos cuerpos o sustancias, habría que considerar como vía legítima de crítica, no solamente esta noción de punto, sino más bien, la concepción de las sustancias o cuerpos como compuestos claramente definibles¹¹.

⁹ Seguimos -así- la lectura de Enrico Berti, expuesta en su seminario "Ser y Tiempo en Aristóteles" (Octubre de 2008, Santa Fe, Argentina). En sus trabajos nos señala varios pasajes de la *Ética Nicomaquea* (tiempo futuro y acción: I, 7-10 y VI, 5-8), de la *Metafísica* (la anterioridad del acto según el tiempo: IX, 8; movimiento eterno, tiempo eterno y motor inmóvil: XII, 6; tiempo humano y eternidad divina: XII, 7 e 9), de la *Retórica* (los discursos el pasado, el presente y el futuro: Libro I, Capítulo 3) y de la *Poética* (el tiempo de la tragedia: 6; el tiempo del relato: 7-8; el tiempo de la poesía y el tiempo de la historia: 9-14) en donde se pueden apreciar los análisis de Aristóteles sobre diversas temporalidades, de las cuales luego, según su hipótesis, se habría servido Heidegger. Asimismo, remitimos al excelente análisis que sobre la cuestión se llevó adelante en el texto hasta aquí inédito (y que acompaña al presente en estos "Documentos de trabajo" del "Área de Historia de las Ideas" de la Universidad de Belgrano), denominado *El tiempo humano en la Política de Aristóteles*, cuyo autor, Hernán Borisonik, se encuentra actualmente en la ardua y compleja tarea de resituar el pensamiento económico aristotélico en el marco de uno de sus libros fundamentales: la *Política*.

¹⁰ Todo parece indicar, entonces, que la concepción espacio-temporal que se impone implícitamente, encarnándose en nuestra percepción del espacio y en nuestra manera de experimentar el tiempo, ha sido configurada previamente a su implantación en la lógica del modelo institucional moderno estudiada por Foucault (aunque su puesta en práctica implique siempre una reelaboración más o menos importante en relación a la concepción básica que la sustenta). Así como el filósofo francés lo mostró en las prácticas institucionales modernas, seguramente una larga y profunda investigación mostraría cómo dichas concepciones espacio-temporales han sido tejidas por determinadas prácticas en el seno de problemáticas a las cuales se debía responder en otros momentos históricos. En definitiva, tal vez las llamadas sociedades disciplinarias, las sociedades de control, la anatomopolítica, la biopolítica, incluso la íntima vinculación de ellas con la temática de la pos-historia, no sean más que la consecuencia de la instauración de una concepción espacio-temporal configurada mucho tiempo atrás.

¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, "Libro IV" en *Física*, traducción de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Ed. Gredos, 1995, págs. 243-244.

De todas maneras, no es difícil observar que la noción de punto, en tanto que sólo puede ser visualizada o percibida como límite, ejerce la función soberana de una mirada –con forma de tijera– que recorta la espacialidad conformando un espacio claramente distribuido.

Una de las fuertes críticas teóricas del siglo XX a esta concepción espacial fue puesta en marcha por Gastón Bachelard, intelectual que ha sabido explicitar muchas de las problemáticas vinculadas a la aparente solidaridad existente entre la geometría métrica euclidiana y la lógica aristotélica. Recordemos que, en su texto *Elementos*, Euclides definía al punto de una manera bastante similar a la que luego lo haría Aristóteles; es decir, como lo que no tiene ninguna parte o aquello que carece de dimensiones¹².

En el capítulo quinto (“La lógica no-aristotélica”) de su libro *Filosofía del no*, publicado por primera vez en Francia en 1940, Bachelard dice: “Parece, por cierto, que la *física del objeto cualquiera* –que es tanto la base de la lógica aristotélica como la base de la lógica trascendental– es la física de un objeto que ha conservado una especificidad. *Esta especificidad es difícil de descubrir, y sobre todo difícil de desarraigar, porque esta tan envuelta en la intuición como en el conocimiento discursivo, en la forma de la sensibilidad externa como en la forma de la sensibilidad interna. En conjunto, hela aquí: el objeto de todo conocimiento usual conserva la especificidad de la localización geométrica euclidiana. Eso en cuanto a la sensibilidad externa. Conserva además la especificidad sustancial; concuerda enteramente con el esquema de la sustancia que es la permanencia de lo real en el tiempo* [Kant, *Crítica de la razón pura*, vol. I, pág. 179]. Esto para la sensibilidad interna.”¹³.

Partiendo de sus reflexiones sobre los lazos sensibles, espaciales y temporales, Bachelard propondrá una crítica a la concepción espacial de la localización y abogará por hacer lugar a una definición eficaz de los “intervalos” entre los “aparentes objetos” –mejor dicho, una conceptualización de las regiones en las que los elementos se pierden–¹⁴. Ello, en el marco de un programa de trabajo –demasiado vasto para cubrir aquí, pero– dentro del cual, debido a las vinculaciones que mantiene con las nociones geométricas que aquí situamos como solidarias a la concepción temporal, creemos necesario rescatar; por eso, a continuación reproduciremos la crítica que le formula a la, por aquel entonces, creciente física matemática: “Mil finezas de origen matemático, aunque aguarden todavía su justificación experimental, se imponen a los físicos no por la seducción de una novedad carente de ilación, sino por su coordinación nouménica. La física matemática reúne así el espíritu de fineza y el espíritu geométrico; mejor dicho, ella confiere a la fineza el rigor y la certeza geométricos. (...) [Y concluye:] La Física ya no es una ciencia de hechos: es una técnica de efectos”¹⁵.

Tomando en consideración algunos de los avances teóricos de la segunda mitad de siglo XX, y más específicamente aquellos de uno de los discípulos de Bachelard (la referencia, evidentemente, es a Foucault) relativos a la productividad de las relaciones de fuerza y a la idea de una microfísica que disuelve la idea de la posesión del poder en beneficio de un análisis en términos de su ejercicio, resulta interesante mencionar que, en la década de 1930, Bachelard –dentro del marco de algunas problemáticas físicas a donde se dirigían sus estudios– ya proponía la idea de una microfísica como aquella concepción que habilitaría otra mirada sobre los “objetos”. Estas eran sus palabras: “Inútil será extremar el análisis hasta aislar desde todos los puntos de vista un objeto único, pues todo indica que en el mundo de la microfísica lo único pierde sus propiedades sustanciales. (...) La sustancia de lo infinitamente pequeño es contemporánea de la relación”¹⁶.

Más allá del marco temático de donde surgen las reflexiones del maestro y su discípulo, y de las diferencias que se podrían establecer entre las dos perspectivas, es claro que la mirada filosófica de ambos estaba teñida de problemas e ideas similares: romper la unicidad del aparente “elemento u objeto” para atender la especificidad de las relaciones que lo componen dinámicamente.

¹² Cfr. EUCLIDES, “Libro I” en *Elementos*, traducción de María Luisa Puertas Castañón, Madrid, Ed. Gredos, 2000.

¹³ BACHELARD, Gastón, *Filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*, traducción de Noemí Fiorito de Labruno, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2003, págs. 89-90; la cursiva nos pertenece.

¹⁴ Véanse los señalamientos de Bachelard al respecto: Ídem, págs. 97-99.

¹⁵ BACHELARD, Gastón, “Noúmeno y microfísica” en *Estudios*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2004, págs. 21-22.

¹⁶ Ídem, pág. 17.

Estas complejas e interesantísimas ideas para la cuestión que nos ocupa, serán abordadas en otra ocasión dedicada especialmente a tal temática. Aquí, sólo quisimos señalar una lectura que, al ampliar el problema, dejaba en claro cuál es la cadena de relaciones espaciales y temporales que se establecían –todas ellas– a partir de la noción del punto inextenso.

Con el objetivo de completar el mapa de las raíces de nuestra concepción espacio-temporal, será nuestra tarea futura rastrear los orígenes espaciales de las concepciones geométricas y/o matemáticas, tarea compleja y vasta que quedará al margen de este trabajo, aunque no por ello menos necesaria. Sobre todo, si tomamos en consideración que la concepción del tiempo, como vimos, ha sido fundamentada en la idea de un instante-presente representado con un punto inextenso geométrico/matemático.

Por todo ello, consideramos que la ya señalada íntima vinculación entre espacio y tiempo (a través del punto geométrico que ordena y domina nuestra concepción de lo que somos, lo que hacemos y el mundo en el cual vivimos) tal vez sea uno de los puntos neurálgicos de nuestra manera de concebir el ámbito socio-político y, por ende, donde haya que apuntar con todos los focos críticos de aquí en adelante.

III. El aparato sensorio, el cuerpo y las prácticas socio-políticas tejidas en el entramado del espacio y del tiempo

A continuación focalizaremos el análisis en el modo en que –primero– Benjamin y –luego– Foucault llevaron adelante sus trabajos sobre las vinculaciones entre la temporalidad, la espacialidad y la experiencia moderna.

En su texto *Sobre algunos motivos en Baudelaire*, Benjamin despliega un abanico de problemáticas relativas a las nuevas transformaciones del mundo moderno. Se puede percibir allí que el asombro que él describe en la mirada analítica de Hegel, Marx, Engels, Poe, Valery y Baudelaire, no es más que el reflejo de su propia mirada aturdida; de su mirada en tanto ciudadano, puesto que cómo bien lo ha dicho en su texto *Sobre el concepto de historia*: “El asombro por que las cosas que estamos viviendo “aún” sean posibles en el siglo XX no es filosófico”¹⁷.

Benjamin ha prestado especial atención a numerosas alteraciones espaciales; así, se detuvo a observar el modo en que el espacio de las ciudades se comenzaba a distribuir en dos enormes corrientes de personas caminando aceleradamente, en sentidos opuestos; también se preocupó por el estratégico lugar que las galerías ocupaban en la ciudad y por explicitar los detalles de la ropa, el cuerpo, la gestulación y las miradas. Todo ello, con el objetivo de comenzar a aprehender la conformación espacial en la que se distribuyen las formas de vida humana y la escasa posibilidad de llevar a cabo experiencias en la modernidad.

Analizó también el modo en que esa espacialidad ejercía cierto control o cuasi dirección sobre el despliegue de los ciudadanos, conformándolos en masa; e indagó en el modo en que aquella construcción espacial producía la interiorización de determinadas concepciones en la dimensión sensorial de cada uno de los elementos humanos que en ella habitaban.

Asimismo, se refirió a las nuevas experiencias táctiles, experiencias ópticas y también laborales que se volvían posibles en esta espacialidad. Dice Benjamin: “A las experiencias táctiles (...) se le añadieron las ópticas, como las que traen consigo la página de anuncios de un periódico y el tráfico de una gran ciudad. Moverse en éste condiciona a cada uno con una serie de *shocks* y de colisiones. En los cruces peligrosos le contraen, iguales a golpes de batería, rápidos nerviosismos. (...) Si los transeúntes de Poe lanzan, aparentemente sin motivo, miradas a todos lados, los actuales tienen que hacerlo para orientarse acerca de las señales del tráfico. La técnica ha sometido el sensorio humano a un entrenamiento de índole muy compleja.”¹⁸. En esa misma dirección dirá que los transeúntes de Poe “se comportan como

¹⁷ BENJAMIN, Walter, “Sobre el concepto de historia”. En: BENJAMIN, Walter, *Obras: Libro 1, Volumen 2. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Charles Baudelaire; un lírico en la época del altocapitalismo. Sobre el concepto de historia*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, España, Abada Editores, 2008, pág. 309.

¹⁸ BENJAMIN, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”. En: BENJAMIN, Walter, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Ed. Taurus, 1998, págs. 146-147

si, adaptados a los autómatas, sólo pudiesen expresarse automáticamente. Su conducta es una reacción a los *shocks*.”¹⁹.

Por otro lado, también se dedicó a hacer un recorrido por la experiencia del operario bajo la modalidad de la cinta automatizada, en donde la distribución espacial de los cuerpos y la regularidad temporal del proceso constituyen ejes fundamentales de la producción de bienes. Asimismo, se detuvo a analizar la especificidad de la nueva experiencia táctil, en la cual, con un solo *shock* -con un solo disparo, con un solo botón apretado- se puede entablar una conversación telefónica sin estar girando la manivela en forma continua, así como obtener fotográficamente una imagen, inmovilizándola en un instante y para siempre.

En la parte final de su trabajo sobre Baudelaire, Benjamin afirma que aquél “señaló el precio al que puede tenerse la sensación de lo moderno: la trituration del aura en la vivencia del *shock*.”²⁰.

Más allá de la oposición que establece entre aquello que posibilita el aura y lo que produce el *shock*, hemos considerado de fundamental importancia destacar –apenas mencionar– los vínculos que Benjamin hace emerger en el entramado analítico compuesto por la conformación espacial, la técnica²¹ y las formas de vida que aparecen como posibles para el hombre, en tanto animal sensible.

Es sabido que gran parte de la filosofía producida una vez bien entrado el siglo XX, se ha hecho eco de la crítica elaborada por muchos pensadores del siglo XIX y de principios del siglo XX, entre los cuales, obviamente, debemos contar a Benjamin y sus señalamientos recién retomados. Aunque la conexión es indirecta, no podemos dejar de afirmar que la obra de Foucault se encuentra situada en la problemática general de la experiencia moderna por la que ya se había preocupado el filósofo alemán. Así, también es posible encontrar en Foucault un enriquecido estudio de la disciplina moderna del cuerpo en espacios y tiempos bien determinados, el cual resulta interesante visitar.

El detallado análisis de la concepción espacio-temporal de las instituciones modernas -que Foucault logra hacer visible en el capítulo de la “Disciplina” del libro *Vigilar y castigar* del año 1975- nos permitirá observar los vínculos entre el espacio, el tiempo y el cuerpo. Si nos detenemos en la estructura del capítulo mencionado, es posible observar que sus apartados refieren a cada uno de los diversos tipos de relación que el ser humano mantiene con las cosas, con los otros y consigo mismo, pero siempre en espacios y tiempos bien determinados. Así, cuando en el apartado sobre “Los cuerpos dóciles” Foucault se encarga de situar el nuevo esquema de docilidad de los cuerpos, afirmará que este se sostiene sobre dos ejes: el arte de la distribución espacial y el control temporal de la actividad.

Sobre el primero dirá lo siguiente: “La disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio. Para ello, emplea varias técnicas: 1) La disciplina exige a veces la *clausura*, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo. (...) 2) Pero el principio de “clausura” no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios. Estos trabajan el espacio de una manera mucho más flexible y más fina. Y en primer lugar según el principio de localización elemental o de la división en zonas. A cada individuo su lugar; y en cada emplazamiento un individuo. (...) 3) (...) codificar un espacio que la arquitectura dejaba en general disponible y dispuesto para varios usos. Se fijan unos lugares determinados para responder no sólo a la necesidad de vigilar, de romper las comunicaciones peligrosas, sino también de crear un espacio útil. (...) 4) En la disciplina, los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros”²².

En cuanto a la temporalidad, dirá que a partir de las nuevas técnicas disciplinarias, “La disposición en “serie” de las actividades sucesivas permite toda una fiscalización de la duración por el poder: posibilidad de un control detallado y de una intervención puntual (de diferenciación, de corrección, de depuración,

¹⁹ Ídem, pág. 149.

²⁰ Ídem, págs. 169-170.

²¹ Véase: BENJAMIN, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En: BENJAMIN, Walter, *Obras: Libro 1, Volumen 2*. ..., op. cit., págs. 7-47.

²² FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006, págs. 145-149.

de eliminación) en cada momento del tiempo; posibilidad de caracterizar, y por lo tanto de utilizar a los individuos según el nivel que tienen en las series que recorren; posibilidad de acumular el tiempo y la actividad, de volver a encontrarlos, totalizados, y utilizables en un resultado último, que es la capacidad final de un individuo. Se recoge la dispersión temporal para hacer de ella un provecho y se conserva el dominio de una duración que escapa. El poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso²³.

Por otra parte, el último y bien conocido apartado de este capítulo, “El panoptismo”, describe el particular funcionamiento que esa técnica *espacio-arquitectónica* pone en práctica, produciendo en el individuo la función de estar vigilado *constantemente*, llevándolo así a autovigilarse o autocontrolarse. En definitiva, la “auto”-referencia –es decir, la relación de uno *para consigo mismo*–, se gestiona a través de una estricta técnica de disposición espacial y su correlativa e incesante puesta en juego de la temporalidad -vigilante-.

Los reglamentos del mundo institucional moderno nos indican que la disciplina del cuerpo (la anatomopolítica) ha sido llevada a cabo a través de una regulación y distribución precisa y meticulosa de los cuerpos en un orden temporal y espacial: distribución temporal de las actividades en horarios bien delimitados; distribución espacial (en algunos casos con su correlativa estrategia arquitectónica) de los diversos cuerpos (el del loco, el del enfermo, el del condenado y el de los respectivos responsables de su control, educación, curación, vigilancia y castigo)²⁴.

En lo relativo a la biopolítica, es decir al modo en que la política toma a su cargo la administración de la vida biológica de la población, Foucault mostró, entre otras temáticas, la importancia otorgada a la configuración de la espacialidad del territorio²⁵ y al uso de determinada temporalidad en el relato de los acontecimientos históricos²⁶.

En definitiva, el biopoder (ya sea bajo la forma de una anatomopolítica o de su forma complementaria, la biopolítica) despliega una lógica que impone un orden y una concepción espacio-temporal a través de la cual se configura todo lo que ella distribuye.

Finalmente, consideramos que, en vistas del legado filosófico que Benjamin y Foucault nos han dejado, resulta fundamental destacar el fuerte interés y trabajo que han depositado en la dimensión espacio-temporal de la experiencia moderna; uno en el ámbito de la ciudad (Benjamin); otro (Foucault) en las instituciones de encierro.

Ambos autores no sólo han criticado la concepción cronológica del tiempo, sino también han llamado la atención sobre la gestión espacial del mundo en el cuál llevamos adelante nuestras vidas y en dónde, bajo formas diversas, se vuelve posible la experiencia.

Incluso, en virtud del recorrido realizado, podríamos afirmar que el último reaseguro de la lógica del orden socio-político contemporáneo quizás sea la distribución del espacio por una mirada soberana (en términos de límites que recortan y separan sustancias, cuerpos, objetos, y sus respectivos sujetos), así como la correlativa implantación del tiempo cronológico en todas las esferas de nuestra vida.

IV. Espacialidad y diferencia: críticas al tiempo y al espacio.

Habiendo puesto en evidencia la importancia de las concepciones espaciales y temporales en los modos en que se construye la experiencia, se vuelve imperioso acudir a las reflexiones críticas que, sobre la cuestión, han elaborado Foucault y Derrida (dos de los más interesantes filósofos del siglo XX).

²³ Ídem, pág. 164.

²⁴ Nos referimos especialmente a los precisos análisis de Foucault en sus obras *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*; *una arqueología de la mirada médica* y *Vigilar y castigar*; *nacimiento de la prisión*.

²⁵ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población* (*Curso en el Collège de France 1977-1978*), traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, págs. 15-71 (dichas páginas se corresponden con las dos primeras clases del ciclo lectivo –clases del 11 y 18 de enero de 1978-) y 375-375 (referentes a uno de los objetos de la policía: la circulación).

²⁶ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad* (*Curso en el Collège de France 1975-1976*), traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, págs. 67-83 (clase del 28 de enero de 1976).

A continuación, analizaremos una dimensión espacio-temporal vislumbrada, aunque por vías diversas, por ambos autores.

La filosóficamente rica década de 1960 tuvo entre sus filas a estos dos grandes pensadores: Foucault y Derrida, quien fue discípulo distanciado y crítico de ciertos conceptos del primero. Muchos de los trabajos contemporáneos suelen centrarse en las diferencias que existen entre estos filósofos, las cuales -vale aclararlo- tienen una gran complejidad. Justamente por eso es necesario volver sobre ellas cada tanto para alumbrarlas con toda la gama de colores críticos que podamos elaborar.

En el presente trabajo, sin embargo, nos situaremos sobre una dimensión común a las dos obras; a saber: el problema las concepciones espaciales y temporales, así como el de la posibilidad de vislumbrar algunas otras para un porvenir socio-político distinto del que ofrece el horizonte contemporáneo.

En 1963, en una serie de reflexiones que aparentemente se pretendían situar dentro del marco literario de la obra de Alain Robbe-Grillet, aunque se deben extender -como es usual en el filósofo en cuestión- al análisis filosófico y socio-político, Foucault llevaba adelante una crítica de la concepción temporal "cronológica" y de su solidaria concepción espacial "recortada por una mirada soberana", con el objetivo de iluminar una dimensión "anterior" a ellas (aunque no originaria, ni primordial), a la cual nosotros referiremos con el nombre de "espacialidad" -para diferenciarla de la otra, recortada y figurada, que será nombrada con el término espacio-. Foucault afirmaba: "Lo que instaure secretamente y determina este tiempo indeterminado es, pues, una red más espacial que temporal: habría aún que quitarle a la palabra espacial lo que la emparenta con una mirada imperiosa o una andadura sucesiva; *se trata más bien de ese espacio, por debajo del espacio y el tiempo, que es el de la distancia*"²⁷.

Esta particular región que señala Foucault, la cual abre lo que antes era un mero límite, intenta visualizar la "distancia que no pertenece ni al mundo, ni al inconsciente, ni a la mirada, ni a la interioridad, una distancia que, en estado desnudo, ofrece una cuadrícula de líneas de tinta y además un encabalgamiento de calles, una ciudad naciente, ya aquí desde hace mucho tiempo (...) la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es"²⁸. En ese nuevo campo abierto, poblado de distancias, no se encontrará más que "la relación universal, la muda, laboriosa e instantánea relación por la que todo se anuda y se desanuda, por la que todo aparece, centella y se extingue, por la que en el mismo movimiento las cosas se dan y se escapan"²⁹.

Una década después de estas profundas descripciones de la lógica espacial, Foucault retomará el mismo problema en varias entrevistas³⁰ para destacar su importancia. En 1969, más precisamente en su libro *La arqueología del saber*, depositó todo su esfuerzo intelectual al servicio de esa región con el objetivo de afrontar los obstáculos que presentaba y, recién así, poder diagramar conceptualmente la lógica que allí operaba. Sin embargo, fue recién en 1976, justamente en el apartado de "Método" de *Historia de la sexualidad 1*³¹, que Foucault podrá explicitar las primeras ideas del contenido y de la dinámica espacial, hasta aquél entonces apenas señalada³². Tomando en consideración y analizando los diferentes

²⁷ FOUCAULT, Michel, "Distancia, aspecto, origen" en FOUCAULT, Michel, *De lenguaje y literatura*, traducción de Isidro Herrera Baquero, Barcelona, Ed. Paidós, 1996, págs. 176-177; la cursiva nos pertenece.

²⁸ Ídem, pág. 174.

²⁹ Ídem, pág. 169.

³⁰ Véanse: FOUCAULT, Michel "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía" en *Microfísica del poder*, traducción de Julio Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ed. La piqueta, 1993, págs. 111-124; FOUCAULT, Michel, "La escena de la filosofía" en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., págs. 149-174; FOUCAULT, Michel, "El sujeto y el poder" en DREYFUS, H. L. y RABINOW, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2001, págs. 345-387.

³¹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1*, La voluntad de saber, traducción de Ulises Guíñazú, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2002, págs. 112-125.

³² Si bien Foucault dedica gran parte de ese texto a explicitar qué es lo que entiende por poder, en esa descripción es necesario comprender también la presencia implícita de su concepción ontológica más profunda. Luego, podrá amplificarla al funcionamiento de la esfera socio-política: una especie de "cifra de inteligibilidad del campo social" (Ídem, pág. 113). Foucault agrega en la misma página que el poder "se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes" (Ídem); y, en otro lugar: "al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de forjar otro enrejado de desciframiento histórico" (Ídem, pág. 111). En tanto que las relaciones de poder y de saber se esparcen por todo el entramado socio-político, tejiendo matrices de relaciones -o dominios- que forman parte de los dispositivos, se podría afirmar que, cuando Foucault describe estas relaciones, no hace sino calcar el diagrama de la lógica que, según él, estaría esparcida y operando en esa espacialidad a la cual venimos refiriendo: una especie de ontología -política- de lo actual.

momentos de la obra de Foucault, pero concentrándonos en el ya mencionado apartado del “Método”, pudimos captar que las siguientes son las características principales de las relaciones de fuerza –o de poder y de saber– que operan en las distancias de la espacialidad que se intenta vislumbrar; estas son:

- *Omnipresentes*: más que decir que están –presentes– en todas partes, resulta de mayor precisión afirmar que provienen de todos lados.

- *Inmanentes*: en esta espacialidad, sus funcionalidades permanecen con ellas; es decir que sus características pueden ser alteradas, pero no así su capacidad operatoria.

- *Relacionales*: no se corresponden con el medio entre algunos elementos (materiales corpóreos, u objetos y sujetos), sino que se corresponden con otras relaciones de fuerza; en esta espacialidad no hay más que relaciones correspondiéndose unas a otras.

- *Móviles*: están en permanente movimiento; y si, en algún momento, ello no es percibido, se tratará de una especie de apariencia, ya que en realidad siguen ejerciendo sus fuerzas, aunque éstas estén contenidas (será cuestión de encontrar el nivel preciso donde el movimiento puede ser percibido).

- *Inestables*: están en constante conflicto por lo que su estabilidad es ínfima (aunque pueda ser duradera); en casi cualquier momento, las relaciones pueden cambiar su lugar –y así alterar algunas de sus características– en el entramado en el cual están inmersas.

- *Desequilibradas*: las fuerzas que entran en conflicto no se destruyen entre sí al entrar en contacto unas con otras, por lo que su “completo” equilibrio –así como los efectos que este supuesto estado podría ocasionar– no existe; se trata de distintas fuerzas en perpetua (des)equilibración.

- *Desiguales*: las relaciones con las que entran en contacto, así como las cercanías y lejanías que hay entre ellas, van tejiendo diversas formas históricas y haciendo posible diferentes intensidades para cada relación.

- *Heterogéneas*: son todas diferentes entre sí, puesto que se definen por el lugar que ocupan con respecto a las otras (y ninguna, lógicamente, ocupa el mismo y exacto lugar); incluso, a través de los distintos niveles existentes se desintegraría la posible correspondencia entre relaciones aparentemente similares.

- *Localizables*: van tejiendo sus formas e intensidades de acuerdo al lugar que ocupan en relación con las otras relaciones; pero siempre en el ámbito de su especificidad local.

- *Directas*: su manera de entrar en conexión con las otras relaciones es en forma directa (no hay nada que funcione como medio, ni nadie que sea intermediario).

- *Permanentes*: su presencia (que, ya sabemos, es siempre bajo el ejercicio de la fuerza) es permanente.

- *Productivas*: la permanente y directa conexión de una relación con otra es sinónimo de producción de otras relaciones; las cuales, al surgir, inmediatamente entran en conexión con todas las otras; por eso Foucault dice de ellas que son “matrices de transformaciones”³³.

- *Intencionales*: estas relaciones de fuerza no son subjetivas, no remiten a un sujeto, ni a una reflexión, ni a un modo de pensar, ni a una conciencia, ni a una razón (por eso es que nadie las concibe). Con la utilización que hace Foucault de la palabra “intención”, se podría sospechar que, a través de la misma, hace cierta referencia al ejercicio de la voluntad. Sin embargo, es preciso situar aquí otra acepción del término “intención” que matiza la idea interior, al hacer referencia a una especie de “instinto”. Esto, siempre y cuando entendamos estas relaciones como instintos violentos (en su sentido neutral) que ejercen irremediablemente sus fuerzas. Situando este análisis en relación a lo explicitado por Foucault en *La verdad y las formas jurídicas* respecto de la conciencia como un mero refinamiento del instinto, esta característica intencional de las relaciones de fuerza, toma mayor claridad: relaciones que, en tanto instintos, se abren lugar ejerciendo su fuerza irremediablemente.

³³ Ídem, pág. 121.

- *Anónimas*: no hay un individuo o grupo de individuos que puedan crearlas -ni siquiera que puedan crear sus efectos- de un modo soberano; es decir, aquí no hay concepción legítima que pueda concebir para un sujeto la omnipotencia del control sobre esta espacialidad relacional; su lógica de aparición y funcionamiento es totalmente otra.

Ahora bien, delineando el juego que, entre las relaciones de fuerza, se desarrolla en esta espacialidad, encontramos que las siguientes son las especificidades más importantes de la lógica que allí opera:

- Hay una multiplicidad de relaciones de fuerza.
- Éstas se encuentran en un permanente e incesante enfrentamiento.
- Las relaciones de fuerza están siempre a distancia de -conectadas con- otras (nunca son literalmente extrañas unas a otras), aunque ello implique mayores o menores grados de lejanía -o cercanía-. No conectan puntos, ni elementos -ni objetos, ni sujetos- que tendrían cierta preeminencia, cierta soberanía, cierta preexistencia o cierta permanencia dada de antemano; sólo hay relaciones o distancias entre otras relaciones o distancias; por lo que el investigador sólo podrá analizar entramados o dominios de relaciones.
- Estas relaciones de fuerza en conflicto producen determinados estados de tensión, en cuyos efectos nosotros luego solemos intentar captar sujetos y objetos para conformar nuestra comprensión del mundo. Sin embargo, será preciso ejercer una concepción tal que pueda permanecer en las tensiones, y allí las analice -sin caer en reducciones-.

Atendiendo a todo lo expuesto -y más allá de cualquier extraña apariencia que podamos percibir producto de determinada concepción que aún hoy ejerce su dominación-, diremos que esta espacialidad está conformada por el juego de luchas y enfrentamientos incesantes entre una multiplicidad de relaciones de fuerza (entendiendo a éstas, no como elementos, sino como fuerzas que habitan distancias, las cuales no unen elementos sino nuevas distancias o fuerzas que pensar); de ese conflictivo juego relacional es que permanentemente surgen determinadas tensiones que se perciben como efectos.

Evidentemente, cuando determinadas relaciones entran en conflicto y, por su juego de fuerzas, “se estabilizan” o “se inmovilizan”, sería de sospechar que allí se formó algo así como un poder, una resistencia, un elemento, un objeto y su sujeto, -en definitiva- una forma que es posible apreciar por su falta de movimiento. En virtud de esas formas que apenas podemos percibir es que utilizamos estrategias para situarnos en lugares diferentes dentro de lo que, a grandes rasgos, podríamos llamar el campo socio-político. Sin embargo, a pesar de las apariencias (y ésta quizás sea un de las grandes enseñanzas de Foucault), no debemos alejarnos de la concepción antes desarrollada de la espacialidad y de sus permanentes tensiones producidas por el ejercicio de relaciones de fuerzas en conflicto.

Incluso, las necesidades utilitaristas en las cuales nos solemos apoyar para tener esa comprensión de lo social distribuido en elementos (con objetos y sujetos) se podrían ver claramente perjudicadas si agudizáramos la crítica sobre algunos de los fracasos revolucionarios (o al menos llamados así) del último siglo. Es cierto que resulta más fácil atacar al “Estado” entendiéndolo como un elemento (y lo mismo podría decirse de una “revolución”), que como una especie de efecto virtual dibujado por una determinada matriz de relaciones de fuerza en tensión (vale aclarar: no por ello menos eficaz). A pesar de las facilidades que arroja aquella concepción, se debería reflexionar sobre su utilización, ya que nos habilita o nos induce a concebir un claro objeto para poder dirigir el ataque, pero nos nubla la vista sobre aquello que realmente es el Estado; es decir que aquella concepción satisface la demanda de un “blanco de ataque”, aunque éste no resulte efectivamente real.

Será necesario continuar reelaborando las concepciones hasta ahora utilizadas, ya que la historia se ha encargado, una y otra vez, de enfrentarnos con pruebas de diverso tipo, las cuales señalan que la tangibilidad teórico-práctico-política de “lo real”, al menos hasta ahora, fue invisible a los ojos.

En lo que refiere a la obra de Derrida, fue durante la primera parte de esta que logró construir el núcleo duro de su proyecto teórico deconstruccionista, basado principalmente en la elaboración conceptual del término *diferancia*³⁴. El hecho de que, en la conferencia que expuso y problematizó tal concepto, haya tenido un lugar privilegiado el análisis de las implicancias espacio-temporales del mismo, señala con firmeza la relevancia de tal temática para el proyecto derrideano.

³⁴ Cfr. DERRIDA, Jacques, “La Differance” en *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Madrid, Ed. Cátedra, 1998, págs. 37-62. La utilización de la terminación (*diferancia*), en vez de (*diferencia*), es a los fines de plasmar una zona de indiferenciación o de indecisión entre la pasividad y la actividad, la cual solo se podría señalar con esta voz media (Cfr. ídem, pág. 44).

Así lo hace notar cuando argumenta que: “Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del “deseo” o de la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. (...) esta temporización es también temporización y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, “constitución originaria” del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza. El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)s, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o con una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de desemejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamiento*”³⁵.

De la cita expuesta, se puede extraer un aporte mucho más interesante que la simple importancia de la concepción espacio-temporal; se trata de una dimensión del problema que acercaría en cierta medida los resultados de las críticas foucaulteanas y derrideanas sobre la cuestión: nos referimos a la región, señalada por Derrida como *diferancia* -y por Foucault como espacialidad-, que se encontraría en la antesala de la conformación del tiempo y del espacio (diferir –retrasar, aplazar– como temporización; diferir –diferenciar, separar, distinguir– como espacialización)³⁶.

Derrida no llevó adelante una descripción demasiado explícita del contenido y la dinámica de esta región diferencial, aunque sí dedicó gran parte de su obra –quizás toda– a hacer posible la comprensión de la lógica propia de esta dimensión que había logrado iluminar³⁷.

Si bien el proyecto derrideano continúa por diversos senderos, su autor no profundizó directamente en la crítica espacio-temporal, aunque sí se sirvió de la misma –y de su concepto de la *diferancia*– en las sucesivas temáticas sobre las que se ha dispuesto a trabajar.

Aquí, por lo pronto, nos interesa señalar o, más bien, destacar, recordar, remarcar –y, ya que estamos hablando del espacio, podríamos decir, incluso-, colorear el hecho de que para Derrida no se trata de una lógica literaria, sino más bien de lograr establecer o “subrayar que lo eficaz de esta temática de la diferencia puede muy bien, deberá ser relevado un día, prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena [diferencial –temporal y espacial–] que en verdad no habrá gobernando nunca”³⁸.

De esta manera, logramos visualizar en las obras de Foucault y Derrida algunos puntos de contacto sumamente interesantes para continuar analizando –en otra oportunidad– sus respectivas relaciones teóricas, así como para profundizar la complejidad de las implicancias espacio-temporales que venimos estudiando a lo largo del presente trabajo.

Ambos autores, lo hemos visto, comenzaron sus proyectos teóricos con una crítica de las concepciones espacio-temporales más instaladas en la lógica del orden socio-político. Asimismo, aunque con formatos y conceptos diversos, compartieron la idea más general de intentar iluminar una región “anterior” (que, entre otras posibilidades, pueda “producir”) al espacio recortado por una mirada soberana y a su solida-

³⁵ Ídem, págs. 43-44.

³⁶ Dentro de esta problematización habría que incluir, para un futuro análisis, la reelaboración conceptual de la espectralidad por parte de Derrida, la cual debe ser situada inevitablemente en el seno de una reelaboración de su concepción espacial (Cfr. DERRIDA, Jacques, *Espetros de Marx*, traducción de J. M. Alarcón y C. De Peretti, Madrid, Ed. Trotta, 1995).

³⁷ Para una posible lectura de la lógica del proyecto deconstruccionista derrideano, véase: AGAMBEN, Giorgio, “Pardes” en *La potencia del pensamiento*, traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, págs. 437-464.

³⁸ DERRIDA, Jacques, “La Differance” op. cit., pág. 43. Por su parte, en el año 1981, Foucault seguía planteándose la siguiente pregunta: “¿Cómo arribar (...) a un *sistema relacional*?” (FOUCAULT, Michel, “De la amistad como modo de vida” en *Revista Online Número 1: El hilo de Ariadna*; sitio de Internet: <http://www.elhilodeariadna.org/files/download/39>, pág. digital 168.). Estas dos citas, ubicadas en conjunto, también ponen en cuestión la vaga y poco problematizada idea de que la filosofía francesa o, al menos, aquellas que exponen dos de sus representantes contemporáneos más destacados, como son Foucault y Derrida, se posicionan, simple y directamente –sin más– en oposición a la idea de un sistema filosófico. Por el contrario, como bien lo muestran las palabras de estos dos autores recién expuestas, sus respectivas filosofías se insertan claramente en la búsqueda de un sistema; aunque, vale aclararlo, la vía que utilizan para lograrlo comprende otra manera de entender el concepto de sistema, así como otras formas de construirlo.

ria concepción temporal cronológica: nos referimos a aquella “espacialidad” foucaultiana y a la -recién vista- región de la “*diferancia*” derrideana.

Antes de arrojar las consideraciones finales, es necesario aclarar que este vislumbramiento de una región espacial o diferencial, previa a cierto espacio y a cierto tiempo, no implica anular la posibilidad de concebir el tiempo como una dimensión separada del espacio. El tiempo –podríamos decir: no este tiempo vulgar que analizamos– no es necesariamente una mera variable de la espacialidad³⁹.

En definitiva, a partir de algunos trabajos de Benjamin, Foucault y Derrida –y con algunas referencias tomadas de ciertos estudios agambenianos–, aquí sólo tratamos de realizar una crítica a la concepción espacio-temporal que, al menos por ahora, parece haber sido implementada con mayor fuerza en la lógica del orden socio-político.

V. Consideraciones finales y perspectivas espacio-sensibles

Aunque por senderos diferentes, Benjamin, Foucault y Derrida problematizaron sus obras alrededor de ciertas experiencias que podrían plantearse como alternativas a aquellas que, en el marco de la concepción espacial y temporal criticada por ellos, eran ofrecidas por la lógica del orden socio-político moderno y –en cierta medida, también– contemporáneo. No resulta para nada casual que todas ellas tengan en común un alto grado de complejidad espacio-temporal, así como tampoco que acarreen un fuerte trastorno para la dinámica del orden socio-político contemporáneo: por ejemplo, las diversas formas de mesianismo en Benjamin y en Derrida, así como la problemática de la animalidad y las políticas de la amistad en este último; también las reflexiones foucaultianas en relación a una posible transformación en el nivel del lenguaje, o a la necesidad de una reelaboración del vocabulario para lograr mayor precisión conceptual, así como en lo relativo a la lógica y el rol del pensamiento, el placer, el amor y la amistad⁴⁰.

A continuación, haremos un breve repaso por el recorrido analítico realizado, recogiendo los frutos logrados y los vínculos establecidos.

En el segundo punto del presente trabajo vimos que la concepción temporal cronológica se encuentra configurada mediante la noción espacial inextensa del punto geométrico. A su vez, observamos que el punto, en su falta de extensión, sólo puede funcionar como límite entre figuras; por lo tanto, el mismo permite conformar una imagen del espacio como si estuvieras recortado por la soberanía de una mirada con forma de cuchillo (es decir, por el límite que ofrece el punto).

A su vez, vimos que a lo largo de la historia de la cultura occidental (en un complejo recorrido que va desde las antiguas concepciones espacio-temporales destinadas para la física, hasta la conformación del desarrollo y progreso moderno, pasando por las expansivas e imperialistas políticas cristianas -y sus respectivas operaciones de obstaculización de otras concepciones temporales y de la interiorización de la cronología en el ser humano-), se ha ido instalando en la lógica del orden socio-político, y de sus respectivas prácticas, una temporalidad cronológica y una espacialidad recortada en claras y delimitadas figuras.

En el tercer apartado, y a partir de las prácticas socio-políticas de la experiencia moderna analizadas por Benjamin y Foucault, habiendo puesto en relación los vínculos existentes entre las concepciones espaciales y temporales, pudimos observar y situar las consecuencias que estas tienen en la dimensión sensible del ser humano.

En el último apartado, analizamos brevemente una certera crítica de Foucault y Derrida a la concepción temporal y espacial que venía siendo objeto de estudio en este trabajo; ello en tanto que esta concepción fue considerada por nosotros como el último reaseguro de la lógica del orden socio-político contemporáneo. De esta manera, creemos haber recuperado lo que consideramos una de las teorizaciones más

³⁹ Véase: LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián J., “Prólogo: Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual” en BADIOU, Alain, *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2009, págs. 9-39.

⁴⁰ En el presente trabajo no nos detendremos ni en las especificidades de cada una, ni en las diferencias que se podrían establecer mutuamente, ni en las críticas a las cuales serían susceptibles.

importantes de estos dos representantes de la filosofía francesa de segunda mitad de siglo XX; a saber, la idea de que existe una dimensión anterior al espacio -recortado por una mirada soberana- y al tiempo -cronológico-: nos referimos, una vez más, a la *espacialidad* –foucaulteana– o a la *diferancia* –derrideana-, y a la intención de volverla visible y comprender y diagramar la especificidad de su lógica.

Estas últimas reflexiones constituyen, en nuestra perspectiva, uno de los más importantes e interesantes intentos teóricos por hacer efectivo un camino hacia la posibilidad de pensar otro tejido espacio-temporal y, por ende, un hábitat en donde sea posible desarrollar eso que llamamos vida.

Para finalizar, si tomamos en consideración los trabajos de Benjamin y Foucault sobre la conformación sensible de la experiencia moderna en el seno –y mediante la interiorización– de espacios y tiempos bien determinados, debemos decir que, para acceder a otra concepción espacio-temporal o, siendo más precisos, para alcanzar aquella *espacialidad o diferancia* (anterior al espacio recortado y al tiempo cronológico) que han sugerido Foucault y Derrida, tendremos que comenzar, en tanto seres vivos animales, por agudizar nuestra sensibilidad y enriquecer y volver más eficaz nuestra imaginación relacional y conceptual⁴¹.

Solo así podrán vislumbrarse, aunque allá lejos, en el horizonte, los destellos de otra experiencia o, al menos, de una forma de vida no necesariamente figurada y cronológica para este ser vivo –no solamente– animal.

⁴¹ Véanse: FOUCAULT, Michel, “Cómo las relaciones penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, op. cit.; FOUCAULT, Michel, *De la amistad como modo de vida*, op. cit.; FOUCAULT, Michel, “Un placer tan sencillo”, “¿Qué es la ilustración?” y “Espacios diferentes” en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit.; FOUCAULT, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2010.