



**HUMANOS EN CONSTRUCCIÓN.  
ARQUITECTURAS DE LA ESPACIALIDAD Y  
EXISTENCIA**

GRADO EN FILOSOFÍA  
TRABAJO DE FIN DE GRADO

PRESENTADO POR:

**JOSÉ ENRIQUE MARTÍNEZ BAUS**

DIRIGIDO POR:

**Prof. Dr. D. CÉSAR MORENO MÁRQUEZ**

2021

## Resumen

La misión del siguiente escrito es elaborar un estudio acerca de las ideas con relación al espacio y el lenguaje mediante líneas de pensamiento específicas en lo relevante a la habitación de éstos. Para conocer al espacio se le preguntará sobre su génesis, incitando la reflexión acerca de su limitación y significado, que acontecen con relación a la existencia del humano en una circunstancia instaurada. Seguidamente, el protagonismo recaerá sobre el sujeto que deberá crear, a modo de artista, el sentido de su existencia en un espacio impuesto, habitado y colectivo. A su paso, no quedarán espacios para no tratar: espacios dedicados a la intimidad y vulnerabilidad del sujeto, espacios vaciados y espacios otros o heterotopías.

Sintetizando, la idea principal es cuestionarnos tanto la posibilidad como el poder de estructuras espaciales -arquitecturas- vinculadas al sujeto.

**Palabras Clave:** fenomenología, espacio, existencia, sujeto, habitar, límite, sentido, realidad, posibilidad.

## Abstract

The aim of the following writing is to develop a continuous path between the ideas in relation to space and spatiality, through specific lines of thought in which is relevant to their room. In order to know the space, it will be asked about its genesis, prompting reflection about its limitation and the meaning that takes place in relation to the existence of the human in an established circumstance. Next, the main protagonism will fall on the subject who must create, as an artist, the meaning of his existence in an imposed, inhabited and collective space. In its way, there will be no spaces left to not deal with: spaces dedicated to the intimacy and vulnerability of the subject, emptied spaces and other spaces or heterotopias.

Synthesizing, the main idea is to question both the possibility and the power of spatial structures -architectures- linked to the subject.

**Keywords:** phenomenology, space, existence, subject, inhabit, limit, meaning, reality, possibility.



*"El espacio, pero no pueden ustedes concebir ese horrible  
adentro-afuera que es el verdadero espacio."*

Henri Michaux

## Índice

Consideraciones Previas y Presentación	pág. 6
1. Introducción: La problemática del lenguaje	pág. 8
1.1 El espacio, el espacio lingüístico y sus limitaciones	pág.12
1.2 Conceptualización del espacio lingüístico	pág. 15
1.3 Construir desde el lenguaje	pág. 19
1.4 Espacio absoluto y espacio relativo	pág. 23
2. Espacios habitables	pág. 26
2.1 Habitar el espacio	pág. 27
2.2 Heterotopías	pág. 30
3. Encuentros: Arquitectura y Fenomenología	pág. 37
3.1 Génesis de la creación de sentido en el espacio	pág. 40
3.2 Espacios Vacíados: Reflexión sobre el vacío	pág. 42
3.3 Espacios Íntimos: Vulnerabilidad en el Sujeto. El Hogar	pág. 45
4. Conclusiones	pág. 47
5. Bibliografía	pág. 50

## Consideraciones Previas y Presentación

El propósito de este trabajo es mostrar la relación entre las materias existencia y espacio desde un punto de fenomenológico-hermenéutico<sup>1</sup>. Para ello, deberemos asumir, previamente, que la única posibilidad para hablar de ellas es a través del lenguaje, entendido como un espacio en el que interactúan las palabras o términos y que le sirve al ser humano para expresarse y comunicarse.

Así pues, partiremos del siguiente supuesto: el lenguaje es un espacio posibilitado por la existencia del sujeto. Si entendemos el lenguaje como una estructura que posibilita la conceptualización de los elementos que intervienen en el mundo del sujeto, podríamos afirmar, a causa de esta mencionada apertura subjetiva, que cada enunciado empleado poseerá matices subjetivos a causa de pertenecer a una perspectiva particular ligada a la circunstancia personal. En consecuencia, no será posible emitir enunciados que asuman una perspectiva general<sup>2</sup> o que olviden el carácter subjetivo del lenguaje.

En vista de que los significados de los términos derivan de un convenio entre hablantes de una misma comunidad, deberemos aceptar que no son universales, sino que se establecen como una guía para interpretar los mensajes compartidos. Las palabras, entendidas como unidades lingüísticas a las que se les asocia un significado, se comportarían como elementos vacíos de experiencialidad, es decir, distanciados de la vivencia del fenómeno.

Además, admitiremos que las vivencias no pueden ser comunicadas a través de términos, es decir, que la experiencia privada no podrá ser compartida por medio del espacio del lenguaje. Por esta razón, el lenguaje se empleará únicamente como herramienta para recrear un espacio lingüístico que le permita al lector empatizar con la circunstancia del escritor y así poder interpretar *cercanamente* el mensaje que se le desee comunicar.

---

<sup>1</sup> Por método fenomenológico-hermenéutico se ha de entender, en primer lugar, un método derivado de una actitud fenomenológica. A este respecto: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (Husserl, E. 1989: 24). Por otro lado, el procedimiento se sirve de la disciplina hermenéutica a causa de suponer que el conocimiento (individual) se inicia desde una interpretación particular.

<sup>2</sup> Deberemos tener en cuenta que los enunciados con un carácter general serán identificados como conjeturas particulares con pretensiones de universalidad. Su aceptación, en el caso de que ocurriese, sería la exhibición pública de una determinada aceptación colectiva.

De manera sintetizada, el lenguaje se presenta como un espacio a través del cual el ser humano puede conceptualizar el mundo en el que se haya inmerso para poder comprenderlo y comunicarlo.

Una vez realizado el estudio del lenguaje y habiendo respondido a ciertos cuestionamientos, tomaremos como protagonista a los espacios habitables: aquellos espacios reconocidos por el ser humano y que le sirven como terreno para la construcción y conceptualización de los fenómenos. Estos desarrollos se apoyarán en las tesis de M. Heidegger y en su concepto de *habitar*.

Seguidamente, se investigará el desarrollo de estos *espacios habitables* en el mundo real, tomando a la arquitectura como el ámbito encargado de diseñar este tipo de espacios y la noción de *heterotopías* de M. Foucault como punto de inflexión del estudio. De esta manera, se podrá analizar cómo surgen los espacios donde las comunidades conviven y cómo éstos influyen en el comportamiento de las personas. El concepto *heterotopía* vincula la creación de espacios habitables con el significado que el espacio tiene para nosotros a partir de la noción de *límite*, sentando las bases para poder reflexionar sobre cómo la cultura ha transformado sus espacios y cómo éstos han configurado en sus miembros la actitud de *habitar* y experimentar el espacio. Aunque profundizaremos en estas nociones durante el desarrollo del trabajo, identificaremos las *heterotopías* con aquellos *espacios otros* o diferentes diseñados por la propia sociedad, proponiendo un espacio *marginado* que alberga a lo distinto y a partir del cual se forma la unidad social.

Por otra parte, estudiaremos la relación entre los ámbitos de la arquitectura y la fenomenología, proponiendo una perspectiva que aúne ambas. En este apartado, nos centraremos, además, en cómo el ser humano le otorga un sentido al *espacio vivido*. También hablaremos sobre tipos de espacios, como los *espacios vaciados*, donde trataremos la obra *Elogio del agua* de E. Chillida, y los *espacios íntimos*, introducidos a partir de las reflexiones de G. Bachelard.

Para finalizar, se ha introducido una conclusión que sintetiza los conocimientos desarrollados durante este trabajo.

## 1. Introducción: La problemática del lenguaje

Teniendo en cuenta el apartado anterior donde aparecían una serie de consideraciones previas, partiremos de la siguiente idea: el ser humano conoce a través de percepciones y desde una circunstancia que liga a la existencia y al espacio como fundamentos de la posibilidad del conocimiento<sup>3</sup>. Estas percepciones, entendidas como el conocimiento primero que el ser humano puede obtener con relación a la circunstancia en la que se circunscribe, serían la interacción primera con los fenómenos o acontecimientos presenciados en un mundo individual. Por *mundo* entenderemos una dimensión objetiva y general construida a partir del ajuste de las perspectivas particulares que sirve para una comprensión de los elementos que lo componen. De esta manera, cuando se hable de *mundo* existirá una referencia que apelará a la realidad en la que vivimos.

La problemática aparece cuando deseamos transmitir experiencias de fenómenos o conceptualizaciones de percepciones a través del lenguaje mientras existe una *distancia* entre el mundo vivido<sup>4</sup> y el mundo conceptualizado. Esta *distancia* pretende mostrar la diferencia entre un mundo en el que se sienten y padecen los fenómenos y un mundo comprendido lingüísticamente que se emplea como ámbito conceptual. En este sentido, el lenguaje será entendido como un espacio distanciado o desligado de la realidad a causa de estar desvinculado del mundo fáctico, y por tanto, de la vivencia. Por ello, se dirá sobre él que es un “espacio neutro donde ninguna existencia puede arraigarse” (Foucault, 1997, p. 37). Una consecuencia, por tanto, directa, es la imposibilidad de generar juicios objetivos. Al respecto, recordemos el mensaje presente en el escrito *Esto no es una pipa*<sup>5</sup>, escrito por el pensador M. Foucault, con el que quiso mostrar la compleja relación que tenemos con las palabras y el resultado defectuoso que muestran cuando son empleadas para cualquier comunicación:

---

<sup>3</sup> Se han citado las nociones «espacio» y «existencia» como fundamentos de la posibilidad del conocimiento humano. A destacar la ausencia de la noción de «tiempo», pues de momento, no es influyente para el desarrollo del tema principal.

<sup>4</sup> Entenderemos por *mundo vivido* la definición de *espacio existencial vivido* según J. Pallasmaa: “el espacio existencial vivido se estructura sobre la base de los significados y los valores que se reflejan en él por el individuo o el grupo, sea de manera consciente o inconsciente; el espacio existencial es una experiencia única interpretada a través de la memoria y los contenidos empíricos del individuo” (Pallasmaa, 2016, p. 61).

<sup>5</sup> Foucault, M. (1981). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Editorial Anagrama.



“Decir que entiendo estas palabras no sería explicarme la extrañeza peligrosa de mis relaciones con ellas... No hablan, no son interiores, más bien al contrario, carecen de intimidad, y al estar todo afuera, aquello que designan me aboca hacia ese afuera de toda palabra, aparentemente más secreto y más interior que la palabra del fuero interno, aunque aquí, el afuera está vacío, el secreto no tiene profundidad, no se repite más que el vacío de la repetición, aquello que no habla y que, sin embargo, ha sido dicho para siempre” (Foucault, 1997, p. 37).

Aunque podamos dialogar sobre conceptualizaciones de carácter subjetivo, la narración que las soporte se mantendrá limitada a un espacio lingüístico marginado del mundo vivido, un espacio conformado por una serie de modalidades de enunciación y reglas que permiten la formación de proposiciones cuyo contenido apela un significado o mensaje: el lenguaje. De esta manera, el lenguaje se presenta como un espacio que sirve como vehículo para la transmisión de ideas y como un terreno donde se podrán rastrear las huellas que el pensamiento va dejando a medida que se desenvuelve por dicho espacio.

Estos planteamientos dan por hecho que el pensamiento humano se mueve en un espacio cognitivo o mental, articulando posibles estructuras de sentido y formando nuevos conceptos y relaciones. A pesar de ello, se admite una deficiencia en el espacio lingüístico: la insatisfacción de la descripción del carácter experiencial del fenómeno. Por esta razón, se adoptará un uso del lenguaje diferente al habitual, a saber, no se emplearán las palabras o términos como elementos para transmitir ideas, sino para mostrar una parcela del espacio lingüístico en la cual el oyente o receptor del mensaje pueda interpretar las palabras o términos y, bajo una tarea hermenéutica, consiga hallar el rastro del pensamiento del escritor en el instante en el que elaboraba su mensaje. Esto no quiere decir que la función interpretativa de un mensaje recaiga en una tarea explícitamente hermenéutica del lector centrada en el desvelamiento de las intenciones y significado que el autor pretendiese transmitir. A lo que nos referimos es a que, ante la infabilidad de ciertas experiencias o conceptos alejados de la realidad, una posible alternativa sería fijar el centro de atención no en el mensaje que se desea comunicar, sino el entorno que posibilita pensar acerca de aquello que no se puede revelar de forma directa. Según Foucault, este método, que no es más que lenguaje...

“Conjura la invisible ausencia sobre la que no llegan a triunfar las palabras, imponiendo en ellas, por las astucias de una escritura que actúa en el espacio, la forma visible de su referencia: (...) la cosa de la que hablan” (Foucault, 1981, p. 34).

Empleando este trabajo como ejemplo, una de las nociones centrales que aparecen es la de «espacio». Para hablar de él no se ha mostrado una descripción analítica del espacio, que comentaremos en el capítulo 1.4, sino que, en su lugar, se ha comenzado comentando las dificultades que aparecen al pretender hablar sobre conceptos abstractos o experiencias privadas por medio del lenguaje. Dado que hemos de emplear el lenguaje para comunicarnos, la manera de emplearlo no será, como ya se ha dicho, refiriéndonos al espacio como un elemento al cual desmembrar en características o divisiones para estudiarlo. A diferencia de este modo de emplear los términos o palabras, trataremos al espacio como un concepto que se encuentra fuera de las capacidades comunicativas tanto de la persona como del lenguaje. Por ello, la alternativa será mostrar el rastro que deja el espacio en su transcurso, tal como E. Chillida pretendió: “El espacio será anónimo mientras no lo limite. Antes mis obras eran protagonistas, ahora deben ser medios para hacer protagonista al espacio y que éste deje de ser anónimo” (Chillida, 2005, p. 58). Quizás, la manera de enunciar o traer al presente aquellas nociones alejadas del alcance del lenguaje sea justamente enunciándolas o invitándolas de una manera indirecta. Esta forma de comportamiento ante la infabilidad de los conceptos recuerda a las reflexiones de otros pensadores, cuyas hazañas desembocaron en un empleo de juegos de palabras, como si la forma más efectiva de transmitir un mensaje resultara ser mismamente su ocultación a través y por medio del espacio del lenguaje. Así, incidiendo en el entorno de lo que se desea transmitir, es como se puede conformar un espacio para que el receptor del mensaje recree el recorrido que lo induzca a la comprensión de lo narrado. Realmente, no se comunica un elemento específico, diseñado y finalizado, sino más bien se despliega el horizonte en el cual se descosifica lo elemental, volviendo al concepto un reflejo de lo que no ha sido dicho. Más bien, es un manifestar la falta o ausencia de lo que protagoniza la narración, esa es la forma en la que se puede comunicar, a través del lenguaje, aquello que no es posible comunicar. En consecuencia, enunciar es comunicar un olvido o ausencia: “en este sentido el olvido es la atención más extremada —tan extremada que hace desaparecer cualquier rostro singular que pudiera ofrecérsele” (Foucault, 1977, p. 39).

Con referencia a lo expuesto, Foucault, en su escrito *Esto no es una pipa* expone el mecanismo a través del cual la obra de R. Magritte acusa una aparente contradicción que muestra el sentido profundo de su obra. Un significado tan simple que acorrala la capacidad de comprensión por medio de las palabras a causa de una intromisión en un cosmos de enunciados y disposiciones gráficas —grafías—. La consecuencia es, como describe, un malestar comprensible: “No puedo quitarme de la cabeza que la diablura radica en una

operación que la simplicidad del resultado ha hecho invisible, pero sólo ella puede explicar el indefinido malestar que éste provoca” (Foucault, 1981, p. 32).

El encuentro entre la intención de compartir de un emisor y la incapacidad de compartir lo interno del mensaje causa un malestar que incide en el propio acto de pensar, incitando cuestionamientos que desestabilizan cada elemento de la conciencia, pues si no confiamos en el lenguaje no confiamos en nosotros mismos, y por tanto, no confiamos en nuestro mundo. Si admitimos que conocemos el mundo a través del lenguaje, y que por tanto, “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 2009, p. 105), la problemática del lenguaje nos adentra en continuo sinsentido con respecto a nosotros mismos y nuestra realidad, donde la vida se vuelve una metáfora, una ficción.

“Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas no es porque él ofrezca de aquí en adelante el único recurso sino porque es en el espacio donde el lenguaje se despliega desde el comienzo del juego, se resbala sobre sí mismo, determina sus escogencias, dibuja sus figuras y sus traslaciones. Es en él donde se transporta, donde su ser se «metaforiza»” (Foucault, 1964, párr. 10).

Al cuestionar al lenguaje o preguntarle acerca de los conceptos, de los conceptos de significado, de representación de términos, y los que se desee añadir, las palabras se asfixian, intentando buscarse unas a otras para formar una unidad compacta y sólida. Pero su propio origen, esto es, el propio espacio al que pertenecen, el cual posibilita su existencia, es ya un yugo del que no pueden escapar y que las precipita hacia el sinsentido. Así pues, los términos mueren al encontrarse consigo mismos. La inefabilidad de lo que se transmite es un hecho, una verdad, al menos para Foucault, para quien el lenguaje expresa una certeza, a saber, la incompreensión pura del lenguaje como producto del pensamiento humano sostenido por un espacio inalcanzable y presente. Esta lejanía la nombra Foucault bajo el término *espera*. Al respecto:

“En cada una de sus palabras, el lenguaje se dirige hacia contenidos que le son previos; pero en su ser mismo y con tal que se mantenga lo más cerca posible de su ser, no se despliega más que en la pureza de la espera. La espera, en cuanto a ella, no tiene ningún objeto, pues el objeto que viniera a colmarla no tendría más remedio que hacerla desaparecer. [...] No se encierra en ninguna interioridad; hasta sus más mínimas parcelas se encuentran en un irremediable afuera” (Foucault, 1977, p. 38)

La incapacidad que posee la espera de dirigir su atención hacia una objetividad es una consecuencia directa de lo expuesto acerca de la fallida capacidad conceptualizadora de los términos y del lenguaje.

### 1. 1 El espacio, el espacio lingüístico y sus limitaciones

Hemos iniciado ese trabajo admitiendo que el ser humano se encuentra inmerso en una circunstancia la cual se encontraba ligada con los conceptos espacio y existencia. Ahora, asumiremos que la circunstancia viene posibilitada, en primer término, por un espacio que le permite instaurarse, de manera que toda existencia necesita un espacio donde poder asentarse. Consecuentemente, al hablar del ser humano, estaremos hablando de un individuo sujeto a un espacio. Así, hemos afirmado que “ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo [...] y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio” (Merleau-Ponty, 1993, p. 165).

El concepto *espacio* se encuentra envuelto en un problema definitorio. Si deseamos definir el espacio no nos quedará más remedio que atribuirle un significado consensuado por y en la comunidad actual legislada por el reinado de la narración científica. Para ésta, el espacio es una extensión (material o geométrica) que posibilita la creación o construcción. Pero al delimitar la espacialidad como algo referente a la realidad material, nos cercioramos de la falta de sentido que se acomete al encerrar al concepto de espacio. El espacio no se puede encerrar, más bien, el único recurso que posee el espacio en cuanto tal es la capacidad de *espaciar*. Reducir la capacidad de expansión del espacio es una contradicción fundamental que transgrede las nociones primordiales de la existencia, pues no existe punto físico capaz de limitar al espacio como fin. Por tanto, la opción en la cual se reduce la amplitud del espacio para restringir un terreno, un *lugar*, es un hecho destinado a la dominación para la construcción, omitiendo la ausencia de cierta solidez en los planteamientos evocados y derivables de los mismos.

La alternativa a tal consenso no sería otra que el abandono del pacto narrativo común, olvidando así las características asimiladas de la espacialidad en cuanto extensión, y dejando cierto margen a la introducción de la percepción y sensibilidad subjetivas. De esta manera, el sujeto es dueño de los significados que se integran en su mundo, movidos no por lecciones e imposiciones lingüístico-semánticas, lo que sería un encierro del

significado, sino más bien por una creación manifestada como un intento de transmitir aquellos fenómenos percibidos por el sujeto.

Estas percepciones, como ya se dijo, son una condición necesaria para el conocimiento. Son las raíces y la causa de la percepción de un *afuera* de nosotros, gracias a ellas el sujeto posee una serie de estímulos a partir de los cuales poder trabajar en sus respectivas conceptualizaciones. De esta manera, comenzamos a poseer un conjunto de conceptos que articulan el movimiento del pensar y crean nuestra noción de realidad y mundo. Digamos pues, que el espacio y el tiempo<sup>6</sup> son los principios que permiten desplegar el razonamiento y su desarrollo: “yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca” (Merleau-Ponty, 1993, p. 157).

El problema que protagonizan la percepción y el espacio es un problema unidimensional, a saber, según Merleau-Ponty: “que la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser de cosa, no constituyen dos problemas distintos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 165).

Paralelamente, a lo largo de lo discurrecido, el espacio ha sido sujeto de, y sujetado a, una norma discursiva que no permite describirlo. En cambio, sí yace posible una especie de engaño en la percepción: la limitación del espacio. Podríamos decir que existe un continuo espacial, de modo que cuando se limita el espacio, no se instaure una frontera que origina dos espacios diferentes, sino que ambos supuestos espacios permanecerían relativos al mismo espacio. En otras palabras, limitar un espacio produce el mismo espacio sin limitaciones. Esta concepción del límite como una barrera inexistente fue esbozada por M. Heidegger:

“La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo *comienza a ser lo que es* (comienza su esencia). [...] Espacio es esencialmente lo aviado (aquello a lo que se ha hecho espacio), lo que se ha dejado entrar en sus fronteras [...]. *De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde «el» espacio.* (Heidegger, 1994, p. 136).

El margen impuesto no margina al espacio, sino que lo destina a espaciar aquello que ya era espaciado. Pensar la limitación como origen y no como final aleja las esperanzas

---

<sup>6</sup> Hemos admitido la presencia del *tiempo* a causa de ser un elemento intrínseco a la existencia del ser humano.

de alcanzar una dominación total, por parte de la comprensión del sujeto, de los fenómenos en esencia.

Como dijo Foucault y en referencia al espacio lingüístico, por el que entendemos un ámbito del espacio donde se despliega el lenguaje y todos sus elementos, la comunicación lingüística ahoga los términos en los cuales se anuncian las percepciones del mundo, hasta el punto de que el lenguaje es visto como una dimensión cuya esencia se encuentra en el mismo origen: la imposibilidad de crear un vínculo con nuestra comprensión al margen del espacio lingüístico, a causa de no poder crear por sí mismo limitación alguna. Por tanto, el espacio, ilimitado en esencia, *infinita* o simplemente *espacia*. Una consecuencia de esta forma de intuir el espacio es que existe no la posibilidad a través de la cual sea posible un espacio para el lenguaje. Démonos cuenta de que el lenguaje, para ser un medio de comunicación, esto es, transmitir un mensaje, habiendo presente un emisor y un receptor, necesita un entorno a partir del cual funcionar. Este entorno ya entra en conflicto con la esencia propia del espacio<sup>7</sup>, cuya dinámica de ser es, además de acoger, espaciar o ilimitar. Por consiguiente, se podría sostener, desde otra perspectiva y uso de los términos lingüísticos como los empleados por Foucault, que la esencia del lenguaje muestra una verdad incuestionable que retuerce los fundamentos de aquellas teorías sobre el espacio que finalmente acaban envueltas en la problemática sobre infinitud, origen, etc.

“...el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; sirve para comunicar (...) el origen y la muerte, —su contacto de un instante mantenido en un espacio desmesurado. El puro afuera del origen, si es que es eso lo que el lenguaje espera recibir” (Foucault, 1997, p. 39).

Aquello que el lenguaje no puede alcanzar para decir se identificará como el *afuera* del lenguaje, lo cual es en realidad todo aquello de lo que el lenguaje puede hablar. Lo más profundo que el lenguaje puede cavar hacia la esencia de algo es precisamente una distancia infinita. En otras palabras, el lenguaje nunca será capaz de acercarse a la naturaleza de los fenómenos, porque su simple uso, mediado por palabras y términos, ya supone una división entre la experiencia pura del fenómeno y su conceptualización. Las palabras y términos limitan, acotan y desfiguran el horizonte donde se despliegan las posibilidades de interpretación de los conceptos a los que se refieren, de forma que emplear

---

<sup>7</sup> Recordemos entender el espacio como el sustrato elemental que se necesita para la existencia de lo demás.

un término con una referencia es asumir que el carácter abstracto del fenómeno puede ser determinado, siendo justo en ese momento, donde se crea su limitación: la muerte de la verdad del mensaje, y donde comienza a crearse un pliegue de la realidad que actúa como un reflejo sustancialmente desfigurado. Tal vez, este sea el poder del lenguaje... “Este es el poder del lenguaje: él, que está tejido de espacio, lo suscita, se lo da como abertura originaria y le quita una parte para retomarla en sí” (Foucault, 1964, párr. 10)

## 1.2 Conceptualización del espacio lingüístico

Como se ha mencionado anteriormente, la conceptualización del espacio podría partir de una conceptualización de su límite. Al respecto, Merleau-Ponty esbozó la articulación de la percepción: la creación de un campo mental que predispone elementos que pueden ser dominados.

“La primera operación de la atención es, pues, la de crearse un campo, perceptivo o mental, que uno pueda «dominar» [Überschauen], en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento sean posibles sin que la consciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 51).

Por ello, toda tarea centrada en la intromisión de espacios para hablar de él mismo (el espacio) o de ellos ( los espacios) es una tarea cancelada. Sólo y a través de los testimonios de la percepción subjetiva se podrá esbozar una pseudodescripción del imaginario presente en la conformación de la espacialidad en el existente. Por tanto, es el existente el protagonista de comenzar tal empresa para demostrar una apertura existencial a todo acontecimiento fáctico ocurrido. De esta manera se logrará comprender la ausencia de definiciones, de fronteras de significantes y de límites conceptuales finales. A fin de cuentas, lo que se pretende seguir es la formación de la experiencia, a través de un espacio que la posibilite, desde la propia experiencia.

El espacio parece aparecer, en nuestras posibilidades, como una ausencia. Es una rectificación de toda limitación a la que ha sido sometido. En otras palabras, “espacio es, en su significación etimológica primaria, el claro creado en el bosque por la roza como lugar para una colonia humana. Así, pues, el espacio es, en su origen, un espacio hueco” (Bollnow, s.f., 43). Para conceptualizar al espacio necesitamos, primariamente,

construirlo: encerrarlo o delimitarlo en un concepto. La construcción de conceptos sirve para la organización de nociones alejadas de la comprensión inmediata. Inevitablemente, necesitamos dar espacio a los conceptos para que recreen una parcela epistemológica donde pueden incluirse contenidos aleatorios para organizar las relaciones en base a las cuales llevamos a cabo el acto de comprensión. No es en el espacio donde ocurre el mundo, sino en el espacio construido por nosotros. De esta forma, el existente *necesita* espacio, un espacio antecesor y más abstracto que ningún otro, un espacio primigenio alejado del entendimiento y completamente esencia que actúa, esencialmente, como posibilidad. Precisamos de una extensión o campo mental para asimilar nuestras interacciones mentales. Por tanto, espacio y existente yacen vinculados por necesidad. Así, las objetivaciones que nacen del reconocimiento perspectivo del individuo deben su origen a esta génesis de la existencia del espacio. Por ello,

“...nos hemos visto obligados a hacer aparecer, como condición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio contextual y, finalmente, su inherencia al mundo, en otros términos, hemos tenido que reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible” (Merleau-Ponty, 1993 :296).

A este respecto, añade Merleau-Ponty: “El espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 258). Consiguientemente, nos concede una explicación:

“Así, pues, o bien no reflexiono, vivo en las cosas y considero vagamente el espacio, ora como el medio de las cosas, ora como su atributo común, o bien reflexiono, recojo en su fuente el espacio, pienso actualmente las relaciones que hay debajo de este término, y me percató luego de que éstas solamente viven gracias a un sujeto que las describe y que las lleva; paso del espacio espacializado al espacio espacializante” (Merleau-Ponty, 1993, p. 258).

El espacio se hace necesario para que el existente se *centre*, para que adquiera coordenadas de emplazamiento, de *lugar* desde el cual poder construir, y un sentido de orientación respecto al mundo. Así es como nos situamos en el mundo, y es con respecto al afuera de nuestro espacio. El “espacio es el «margen de juego» que el hombre necesita para poder moverse libremente” (Bollnow, (s.f.), p. 43). Conforme el individuo recorre con su mirada el marco de acontecimientos de su alrededor, excluye su afuera, lo externo,



hacia el afuera, lo desconocido, hacia lo que aún no es mundo para sí. Por ello nace la siguiente cuestión: ¿posee el espacio capacidad para ser conocido? ¿Y en lo posible de su ser conocido, no dejaría de ser, por tanto, espacio? ¿A qué llamamos espacio?

Se ha dicho que el espacio es una construcción con relación al origen del existente. El espacio siempre *es* en relación *con*. Es mediante una relación como el espacio puede comprenderse. Dicho de otro modo, las relaciones entre el espacio con lo demás nos permiten adentrarnos en su pseudoconceptualización y así poder hablar de él. Lo que no quiere decir que se comprenda en sí mismo, sino que es comprendido con relación a otros espacios limitados. Así pues, se identifican dos espacios hasta ahora, uno sin conceptualizar y otro que, siendo el mismo, aparece diferenciado. Al respecto, Merleau-Ponty se propuso describir la diferenciación ocurrida entre el espacio corpóreo y el espacio exterior, llegando a la siguiente conclusión:

“Las relaciones de los dos espacios serían, luego, las siguientes: desde el momento en que quiero tematizar el espacio corpóreo o desarrollar su sentido, nada encuentro en él más que el espacio inteligible. Pero, al mismo tiempo, este espacio inteligible no es derivado del espacio orientado, no es más que la explicitación del mismo, y, arrancado de esta raíz, no tiene ningún sentido en absoluto, tanto es así que el espacio homogéneo no puede expresar el sentido del espacio orientado más que por haberlo recibido de él” (Merleau-Ponty, 1993, p.119).

Si se observa, el sujeto humano no es capaz de captar el espacio, sino que lo piensa a través de su limitación. El espacio necesita un límite, referente al humano, para poder ser pensado<sup>8</sup>, y una vez que el límite es pensado como frontera<sup>9</sup>, se genera el *primer vacío*<sup>10</sup>: espacio que ha de ser *rellenado*. *Re-llenado* porque desde su origen se encuentra saturado de espacio, el espacio nace espaciado y espaciando. En su identificación ocurre la génesis de vacío. El ver implica un vaciamiento primero previo a la comprensión del espacio. El espacio aparece primero para luego ser espaciado.

---

<sup>8</sup> Respecto a la cita anteriormente mencionada, Merleau-Ponty sitúa el límite entre el espacio corpóreo y el espacio exterior, derivando a una diferenciación humana para poder asimilar la conceptualización de ambos conceptos.

<sup>9</sup> "La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo *comienza a ser lo que es* (comienza su esencia). (Heidegger, 1994, p. 136)

<sup>10</sup> Se citará *primer vacío* al espacio acontecido para con el existente, al espacio hueco o «espacio» sin más, para diferenciarlo del *segundo vacío*, que será el construido a partir de la conciencia de la lejanía de la mostración del primer vacío. Recordemos a E. Chillida y su *Peine del viento* o el *Proyecto Tindaya*)

Brevemente, se ha emplazado al existente a un espacio, y tanto el espacio designado como el humano serían conceptos vinculados por la existencia. Por tanto, pensar el espacio previo a su conceptualización se hace infinitamente arduo para la comprensión humana. En tanto que la idea del espacio anterior al espacio limitado surge a raíz de su conceptualización, y, por tanto, de su limitación, es posible pensarlo de manera vacía. Vacío que luego es llenado, habitado y presenciado por el humano en el acto de comprensión de la espacialidad acontecida, esto es, la creación de un espacio comprensible. La causa por la que los análisis de la ciencia moderna con relación a los caracteres de medida, espacialidad y numerabilidad carecen de lucidez ante nuestro asunto es por el distanciamiento de la vivencia existencial. Al tratar la realidad como un todo objetivo se produce un alejamiento del acontecimiento que puede ser vivido, esto es, el carácter fenoménico del tiempo en el existente. Un mundo acotado compuesto por causalidades objetivadas y limitadas margina la intimidad humana, por lo que se hará epojé de los cánones y estructuras que explican al individuo y su mundo desde una objetividad que lucha por no conceptualizarse de manera subjetiva, además de para no perder la naturaleza de la experiencia.

Recordando a M. Ponty y su afirmación sobre la fenomenología, “la fenomenología es asimismo una filosofía que *re-sitúa* las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad»” (Merleau-Ponty, 1993, p. 7), podremos instaurar los márgenes a partir de los cuales se analizarán los límites y caracteres fundamentales del espacio, esto es, del *espacio vivido*<sup>11</sup>.

El espacio se exhibe como un emplazamiento del cual no podemos, una vez conceptualizado, salir. Además, escribe:

“¿...no es esencial al espacio que sea el «exterior» absoluto, correlativo, pero también negación de la subjetividad; y no le es esencial el que abarque todo ser que uno pueda representarse, puesto que todo lo que querríamos situar fuera del mismo estaría, por ello mismo, en relación con él, en él, pues?” (Merleau-Ponty, 1993, p. 303).

---

<sup>11</sup> «Espacio vivido» es el título que escribe Merleau-Ponty para uno de los capítulos (D) de su escrito *Fenomenología de la percepción*. Con él hace referencia a la percepción del espacio en cuanto consciencia de la experiencia del mundo.

### 1.3 Construir desde el lenguaje

A pesar de las contradicciones internas del lenguaje y de su producto: la metáfora de la realidad —nuestro mundo—, parece descubrirse un nivel de estabilidad proclive para el desarrollo del conocimiento humano. Al menos así lo muestra la historia humana a lo largo de sus etapas: “en cada época hay una formación histórica, un saber, que hace ver todo en función de sus condiciones de visibilidad, y que dice y hace decir todo en función de sus condiciones de enunciación” (Tirado, Marín, 2002, p. 17). La proliferación de nuevas metodologías y formalizaciones de la narrativa común<sup>12</sup> han auspiciado el establecimiento de una reproducción de los espacios del saber, cada uno especializado a través del curso del tiempo. Saberes cuya base fundamental sobre la que descansan las relaciones entre nociones y significantes ha sido una invención lingüística soportada en la comunicación en aras de su desarrollo. Este incidente hizo, de manera paulatina, proceder al olvido de la infinitud o continuo del espacio, concretamente, del espacio del lenguaje<sup>13</sup>. Las intensas especializaciones en los ámbitos del saber provocaron el nacimiento de parcelas epistémicas que trataron de explicar un conocimiento genérico, obligaron a olvidar y disipar las relaciones entre disciplinas aparentemente separadas. El camino por el que discurre el conocimiento y sus especificaciones se encuentra ligado a una base *objeto* —*objetiva*.

Esta base objetiva es el lenguaje que hemos heredado de la tradición. Un lenguaje cuya única importancia es la forma en la que se emplea, su finalidad. Una herramienta que meramente le ha permitido al humano construir. El humano construyó un mundo habitando en él, haciendo exámenes a su conciencia, al mundo y al modo de conocerlo con la intención de navegar sobre suelo firme y no sobre un extenso pantano. Al parecer, a medida que el humano *evolucionó*, el lenguaje obtuvo distintas formas de apelación, de referencia a actos o fenómenos que se deseaba transmitir. No en vano, muchas de estas formas de enunciar mensajes sirvieron para crear modos de comunicación entre individuos de diferentes culturas e idiomas, además de sistemas universales comprensibles para

---

<sup>12</sup> Atendamos a las nuevas formas gramaticales, sintácticas y semánticas a través de las cuales la sociedad se comunica con el paso de los años: la introducción de nuevos términos permite establecer nuevas temáticas u objetos del lenguaje a los cuales se le otorga cierto grado de realidad comunicativa a partir de su introducción en el lenguaje social.

<sup>13</sup> El desarrollo industrial y los avances científicos han otorgado a la sociedad una esperanza en términos de conocimiento cuya creencia principal es la posibilidad de transcribir a un lenguaje natural todo acontecimiento fáctico, lo que deriva en un exilio de los conceptos que imponen un límite a la dinámica en la cual *todo se puede conocer*, presentados como ficciones.

cada uno. Como consecuencia directa y reconocible de esta proliferación de términos, y por tanto, de progresos intelectuales y técnicos, se encuentra el mundo actual.

Por otra parte, el humano, para construir, necesita ubicarse en un *lugar*. En este caso, se apela a la noción de *lugar* empleada por M. Heidegger<sup>14</sup>, aunque simplemente la resumiremos como una ubicación presente en la existencia de todo ente, tal como una casa... “Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre. Las cosas de este tipo son viviendas, pero no moradas en el sentido estricto” (Heidegger, 1994, p. 139), La diferencia entre una casa o vivienda y una morada reside en el hecho de habitar, “*el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales*” (Heidegger, 1994, p. 141), pues la casa no afecta a la experiencia primera del individuo, incluso no necesita ser conceptualizada como un cosmos privado de vivencias, no es mundo, sino que es materia, res extensa. De manera similar a lo que es la casa para el humano, el lenguaje es una dimensión que actúa como una envoltura: le proporciona sostén, le sirve como herramienta, le posibilita un conocimiento exterior y le imposibilita un conocimiento interno y sustancial del objeto.

En suma, lo que se quiere señalar es la relación de las tesis heideggerianas sobre las nociones de casa, morada, habitar y lugar, con las ideas expuestas en este trabajo con respecto al espacio del lenguaje. Al igual que la casa o la vivienda no son lugares en sí mismos sino a través de la construcción del humano, el lenguaje es la superficie que le permite al humano residir y operar, produciendo construcciones, que en este caso serían los términos o palabras, a partir de los cuales forma edificaciones, que serían relatos comunicables. Por tanto, el lenguaje es el espacio que hace posible que exista posibilidad alguna para el humano. “El hombre se comporta como si fuera *él* el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que es y ha sido siempre el señor del hombre” (Heidegger, 1994, p. 128)

Pero volvamos al asunto originario de todo este avance, al instante preciso en el cual emergió el pensamiento y se desplegó una conciencia del mundo, al momento en el que apareció el *primer espectador*, el *primer constructor*. Podríamos imaginarnos su presencia, o podríamos sencillamente sentirnos aludidos cada uno de nosotros en tanto sujetos. Este ejercicio, examen o reflexión no depende de la división del tiempo en pasado, presente y futuro, deberemos deshacernos de estas series de jerarquizaciones y

---

<sup>14</sup> “El lugar deja entrar la simplicidad de tierra y cielo, de divinos y de mortales a un paraje, instalando el paraje en espacios. El lugar avía la Cuaternidad en un doble sentido. El lugar *admite* a la Cuaternidad e *instala* a la Cuaternidad” (Heidegger, 1994, p. 139).

organizaciones y prestarle atención meramente al lenguaje y al espacio en el cual se desarrolla su funcionamiento.

Indaguemos en la base objetiva que reformula las condiciones de posibilidad del saber apelando a una estructura ficticia, inventada por los ámbitos de conocimiento para poder formular hipótesis que se relacionen con posibles conclusiones y *avances*. Lo que se atisba, de manera directa, es una creación de un terreno destinado a la dominación:

“La primera operación de la atención es, pues, la de crearse un campo, perceptivo o mental, que uno pueda «dominar» [*Überschauen*], en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento sean posibles sin que la consciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 51).

Se necesita dominar para manipular, y manipular para organizar. La organización de los elementos del lenguaje es la materia prima de todo conocer. Pues el conocer se basa en la dominación de un espacio lingüístico productor de elementos o términos que se correlacionan con un elemento fáctico o vivencial.

Esta manera de operar en el espacio es naturalmente humana. La naturaleza humana parece ser circular en cuanto a su relación con el lenguaje. Tanto el humano opera en el lenguaje como el lenguaje opera sobre él. Esta relación simbiótica, muestra el *modus operandi* de ambos. Tanto lenguaje como humano no son más que las formalizaciones que han sido sometidas por el propio entendimiento para que el humano pueda operar de manera comunicable. Esto quiere decir, extrapolado a los ámbitos de conocimiento creados por el humano, que éstos se basan en percepciones que abren la posibilidad de manipular los elementos inmersos en ellas, reconocidos por el intelecto. Quizás es a lo que Chillida se refería mientras escribía lo siguiente:

“Hay una cierta manera de conocer —previa a lo que llamamos conocimiento— desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. Esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es.

Este preconocimiento o aroma es mi guía en lo desconocido, en lo deseado, en lo necesario.

Nunca discuto con él a priori y nunca dejo de hacerlo a posteriori” (Chillida, 2005, p. 16).

La capacidad de dominación que el intelecto humano parece manifestarse en forma de ansia de comprensión, como cierto egoísmo insaciable o como una insatisfacción

constante, que hace proclive la creación continuada de horizontes de sentido. Estos horizontes son la posibilidad de las interpretaciones narrativas del discurso, las mismas que buscan desafortadamente un porqué, una causa, una relación para introducir series de elementos que encajen en una estructura de sentido, para así evitar la presencia de un elemento aislado de su entorno a través del cual se entiende.

Esta posible enajenación de elementos particulares, que se arrinconan en un espacio de sinsentido y que nada aportan a la comunicación entre individuos, posee una similitud con el humano con relación a su mundo construido. Apelemos al mundo actual como mundo construido por el humano. El humano podría pensarse como un sujeto enajenado de la red del sentido del territorio. Es decir, podríamos pensar al humano como un ente aislado cuya presencia no produce ninguna consecuencia más que su olvido en un terreno organizado en aras de una funcionalidad programada. Así pues, se podrían entender las relaciones que los individuos poseen con ciertos espacios, y cómo ciertos espacios empujan al individuo hacia un tipo de vivencias o experiencias o hacia lo otro<sup>15</sup>.

Para concluir, tenemos que el humano vivencia un mundo y desde un mundo, el cual se ha originado gracias al acto de limitar e individualizar, que nos adentra en la problemática acerca del límite, origen y espacio expuesta. Seguidamente, para que el humano pueda operar y conocer ese mundo necesita conceptualizar los elementos en un campo perceptivo que permita dominarlos, para así poder manipularlos y organizarlos en un espacio con sentido. Además, se debe tener en cuenta que el sujeto presenta una serie de atributos previos con relación al origen del existente, como su vínculo intrínseco a una ubicación, y por tanto, a un espacio; o como la deficiencia del lenguaje al ser empleado como aparato comunicador de percepciones subjetivas. Por último, hemos establecido que la creación de límites o fronteras, pudiéndose entender por ellos significados, palabras y términos, no delimita el espacio o el conocimiento lingüístico, sino que, más bien, remarca el hecho de que las esencias de ambos conceptos permanecen inalcanzables desde el punto de vista empleado por el lenguaje, ya que forman parte de un todo estructural, que además pone de manifiesto la similitud y la diferencia de la génesis de cada elemento conceptualizado como objeto. Como escribe Guido Almansi en el prólogo de la obra *Esto no es una pipa*:

---

<sup>15</sup> Esta problemática se abordará en el segundo capítulo.

“En el inicio era el caos. O tal vez había dos: el caos de lo diferente, donde cada cosa es diferente a la otra; y el caos de lo igual, donde cada cosa es igual a la otra. Ambos refractarios a la idea de orden, que sólo puede existir en la línea fronteriza entre la diferencia y la similitud. Allí donde todo es igual, o donde todo es dispar, no es posible imponer las categorías del conocimiento, y por tanto *orden*” (Foucault, 1981, p. 9).

Así pues, la operación de comprender actúa ante percepciones mentales de elementos dispuestos en un espacio, que una vez organizadas en una estructura de sentido, reciben una conceptualización, o lo que es lo mismo, una limitación de las posibilidades de cada elemento como objeto en sí mismo. El producto o los productos —los conceptos— sólo cobran importancia en un imaginario común a la hora de formar un discurso o texto compartido comunicable. Por ello, las ideas acerca de que *todo es texto* resultan comprensibles desde la perspectiva en la cual el individuo es un elemento atravesado por su circunstancia, la cual trata el primero de entender a partir de las estructuras lingüísticas y mentales que propician el desarrollo del conocimiento, mostrado a lo largo de la historia como avance técnico.

#### 1. 4 Espacio absoluto y espacio relativo

Si el espacio se configura a través de la capacidad que posee el entendimiento para determinarlo, podríamos de la presencia de una suerte de movimiento con relación a sus límites. Éstos, en el despliegue en el cual limitan el espacio, se contraen y expanden, cercando y creando divisiones del espacio.

“El espacio es siempre espacio libre para algo, especialmente para un movimiento, para un despliegue libre y, para la acepción común, el espacio termina allí donde las cosas impiden que continúe el movimiento. Pero el espacio también puede ser vasto” (Bollnow, (s.f.), p. 40).

Si nos fijamos en la última frase de Bollnow, éste habla de la posible vastedad del espacio. El debate sobre la vastedad del espacio permite adentrarnos en la problemática que ocurrió tras la publicación de la obra *Principia* de I. Newton<sup>16</sup>. Este debate enfrentó

---

<sup>16</sup> Respecto al *espacio absoluto*, Newton, además de en su obra *Principia*, elaboró una serie de comentarios en su escrito *De Gravitatione et aequipondio fluidorum* (*Sobre la gravedad y el equilibrio de los fluidos*).

las intenciones de los pensadores de la época de determinar cada existencia del espacio empírico.

Una de las consecuencias fue la intención de determinar el concepto *espacio*. Ante la aparente imposibilidad de hablar certera y directamente del espacio —a la sombra de la metodología actualmente empleada por las ciencias—, se esbozaron alternativas como la relación causal y la presentación del espacio relativo. El espacio relativo nace a partir de la conceptualización del espacio como un terreno absoluto al que ninguna existencia puede fijarse a causa de su abstracción con respecto a la materialidad. Por tanto, una solución para hablar del espacio en sí mismo es adaptando su espacialidad a espacios relativos (idea mencionada en líneas anteriores). A este respecto, atendamos a la distinción que hizo Newton sobre las dos categorías en las que dividió el *tiempo*, con sus respectivas características:

“El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye igual sin relación a ninguna cosa externa y con otro nombre se le llama duración [...] En contraste, el tiempo relativo, aparente y común, lo considera como una medida (exacta o inexacta) sensible y externa de la duración en términos de un movimiento, el cual es comúnmente utilizado en lugar del tiempo verdadero; como son las horas, los días, los meses, los años” (Newton, 1966, p. 6).

Sobre el espacio, en particular, el espacio relativo, escribió lo siguiente:

“... alguna dimensión o medida móvil del anterior que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos y que el vulgo confunde con el espacio inmóvil; de esta índole es un espacio subterráneo, aéreo o celeste, determinado por su posición con respecto a la tierra” (Cárdenas Castañeda y Botero Flórez, 2009, 53)

Newton asumió la incapacidad que padecemos en tanto seres humanos y lingüísticos a la hora de hablar sobre conceptos abstractos, en este caso en particular, sobre los conceptos de espacio y tiempo. Según Newton, lo que produce esta incapacidad es que ninguno de ellos posee una relación directa con el *objeto externo* a ellos. Si no poseen una referencia a través de la cual podamos alcanzarlos o establecer una relación con ellos, lógicamente será imposible comentar ciertas propiedades o características al margen de la absolutez, al menos, sobre este tipo de conceptos (absolutos). Por ejemplo, revisemos la definición que Newton hizo sobre el espacio absoluto: “absoluto, en su propia naturaleza, sin consideración hacia ninguna cosa externa, [...] siempre similar e inmóvil” (Barrachina, 2007, p. 1), Además, también afirmó que un “lugar es una parte del espacio



ocupada por un cuerpo” (Ibíd.); y sobre el espacio: “el Espacio, en tanto que existe, es una precondition para la existencia” (Barrachina, 2007, p. 4), a lo que agrega “aquello que no está en todos lados o en algún lugar no existe. Y por lo tanto se sigue que el espacio es un efecto emanente que surge de la primera existencia del ser” (Ibíd.).

En contraposición con las tesis newtonianas acerca del espacio absoluto y relativo, Leibniz<sup>17</sup> postuló la idea de espacio como concepto relacional.

“...he señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones. Pues el espacio señala en términos de posibilidad un orden de las cosas que existen al mismo tiempo, en tanto que existen conjuntamente, sin entrar en sus peculiares maneras de existir; y en cuanto vemos varias cosas juntas, nos damos cuenta de este orden de cosas entre ellas” (Cárdenas Castañeda y Botero Flórez, 2009, 57).

Pero el problema principal se perpetuó a través de los años y de los autores a causa de no conseguirse una conexión consolidada entre las definiciones o dimensiones del espacio absoluto y relativo con la materialidad sostenida en ambos.

Por otro lado, una crítica imponente que se le hizo a este tipo de análisis matemáticos y deterministas del espacio fue el olvido de la dimensión de la experiencia. El entorno vivencial de la persona quedó de esta manera recluido a una fuente de conocimientos numérico-empíricos, los cuales se usaban para entender y comprender tanto al mundo como a los seres vivos presentes en él. Esta manera de comprender la realidad fomentó un desarrollo de la técnica y la producción mecánica, que sirvió para humanizar el mundo y numerizar cada ápice de vida. Este fenómeno causó la introducción de dos posibles modelos de vida: por un lado, apareció la oportunidad de aceptar tal modelo de interpretación y comprender el mundo desde una visión mecánica y predictiva, donde cada acto es atendido desde los factores que los componen: causa, modo y consecuencia; por otro lado, se permitió a los individuos reacios a aquél, pensar en un rechazo, pero admitiendo paralelamente este modo de vida.

---

<sup>17</sup> Tanto las expresiones citadas de Newton como las de Leibniz han sido tomadas del siguiente texto: Barrachina, R. O. (2007). *El concepto de espacio absoluto en "De gravitatione et aequi-pondio fluidorum" de Isaac Newton*. Epistemología e Historia de la Ciencia, 13.

## 2. Espacios habitables

Parece que el humano, en cuanto existente, se encuentra preso de su propia espacialidad asimilada en un marco ya instaurado carente de formalización, de ordenación propia, que pudo dar lugar, en reflexiones anteriores, a la descripción de la espacialidad tal que “el espacio es creado por el orden de los hombres y se pierde por su desorden” (Bollnow, (s.f.), p. 43). Desde el nacimiento, el individuo colisiona con espacios ya formalizados instaurados en su ritmo vital. Durante su desarrollo, un aprendizaje aún no tratado y que aparece de forma inconsciente incide en su comportamiento espacial: el habitar tales espacios. Se les enseña la función de cada espacio, el para qué, por ejemplo, de la sala de comedor o del salón, y en cambio, se les olvida mostrar la intimidad de cada uno. Enseñanzas derivadas de la costumbre de sus progenitores, que coincidirán, de modo general, con las enseñanzas de aquellos otros posibles lugares que visite durante el transcurso de sus días. He aquí una reflexión muda, y es aquella que hace al humano reflexionar sobre los espacios que habita. Se le ha enseñado a tomar los lugares como objetos, como espacios limitados de una forma determinada y con una diseñada función, cuya esencia de ser no es otra que satisfacer la necesidad para la que fueron creados. Pero al igual que nosotros diseñamos los espacios-nuestros en base a valores, el espacio también ejerce una suerte de influencia sobre nosotros a partir de los valores sobre los que fue erigido. Así, el individuo que se adentre en un espacio dado, impuesto, al igual que juega y crea diferentes posibles pseudo-espacios o utilidades, es configurado en su comportamiento y sus posibilidades de creación por el mismo.

Ha de entenderse la habitacionalidad, el estar-en-el-espacio como una relación recíproca entre la sensibilidad del sujeto y el espacio. Es una relación de habitación la que se establece constantemente entre sujeto y los espacios, donde ambos ejercen un poder, una influencia sobre el otro. De modo que, al mismo tiempo que nosotros poseemos la capacidad de percibir diferentes características de un espacio, el espacio nos influencia fijándonos una estructura de comportamiento. La cuestión aparece en el vínculo entre existente y espacio, lugar donde ocurre la génesis del sentido de la espacialidad, donde la percepción recibida es proyectada hacia el afuera, conformando así el espacio vivido. El error que suele ocurrir es tomar dicho espacio, como se ha nombrado, como algo exterior, en tanto que reside fuera de lo corpóreo y material. Se toma el espacio como algo ajeno a lo tangible, corpóreo, y por tanto, como elemento no fáctico. Pero ello no muestra una imposibilidad para sentir el espacio, que es el hecho fundamental y necesario para

entender la relación constante de nuestra existencia con la espacialidad. Suspender nuestro juicio sobre el espacio al que somos sometidos es la primera etapa para *aprender del espacio*, para escuchar lo que el espacio nos dice. Sólo así se conseguirá una profundización en la espacialidad.

## 2.1 Habitar el espacio

M. Heidegger, en *Construir, habitar, pensar*, escribe: "Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres " (Heidegger, 1994, p. 138). La génesis de la identificación de la espacialidad en el sujeto significa que éste ha atravesado ya el espacio conceptualizado, lo ha llenado de vacío para rellenarlo. Esta reflexión aleja las estructuras espaciales de la matemática, en tanto que un objeto tiene un lugar exacto. Ni lugar ni espacio son posibles en dicho nivel de comprensión. Un espacio no puede ser pensado si no es en referencia a otros espacios, por lo que el humano, en su espacialidad — en su *aquí*—, atraviesa y crea constantemente posibles espacios para habitar (vivencias en el espacio). En palabras de M. Heidegger: "Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y sólo así puedo atravesarlo" (Heidegger, 1994, p. 138); en las de Bachelard: "El espacio habitado trasciende el espacio geométrico" (Bachelard, 1957, p. 59). Además de Bachelard, Heidegger también afirma la incapacidad de las herramientas humanas en tanto humanas para lograr realizar mediciones certeras con respecto al espacio:

"Sin embargo, en ningún caso estos números-medida y sus dimensiones, por el solo hecho de que se puedan aplicar *de un modo general* a todo lo extenso, son ya el *fundamento* de la esencia de los espacio y lugares que son medibles con la ayuda de las Matemáticas" (Heidegger, 1994, p. 137)

Heidegger parte de la superación de la identificación del espacio en tanto extensión, y por tanto, la alternativa que ha tomado para hablar sobre él ha sido la de hablar de a través de su entorno.

Heidegger diferencia dos espacios: *spatium* y *extensio*. Ambos "dan siempre la posibilidad de espaciar cosas y de medir (de un cabo al otro) estas cosas según distancias, según trechos, según direcciones, y de calcular estas medidas" (Heidegger, 1994, p. 137). A lo que se refiere es al espacio intuido por la geometría y al protagonista de las

mediciones, un espacio inventado y aplicado, desde una abstracción, al mundo físico, y al cual poder otorgarle valores numéricos y para así poder ser medido y calculado.

El planificar numérica y analíticamente origina un problema ante el impulso vivencial de cada persona con respecto su mundo, pues los datos numéricos que organizan el espacio dan lugar a una predicción que entra en conflicto con la noción vivencial del tiempo en el individuo. Recordemos que, según Heidegger, “el tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos” (Heidegger, 1999, p. 2). Si tenemos en cuenta esta línea de pensamiento, y se comprende el concepto de *futuro* como una dimensión presente en el presente y como una proyección de las posibilidades que las acciones tienen en el transcurso del tiempo, se vuelve dificultoso entender la vivencia del tiempo en tanto instante o momento o cambio respecto a la superación de la atemporalidad del tiempo establecida por las mediciones matemáticas. Incluso este tipo de mediciones obligan a la temporalidad a ahuecarse en el estrecho espacio de la línea. Por tanto, entender el tiempo como una temporalidad medible en la que poder anticipar a la propia temporalidad —esto es, el presente— es un hacer erróneo: una interpretación que olvida el cuestionar a los conceptos fundamentales en los que basamos la solidez del mundo y de nuestro pensamiento. La consecuencia no es otra, según Heidegger, que una importante pérdida:

“Nosotros conocemos al ser-ahí que ha de ser él mismo tiempo, como un ente que se comporta calculando, incluso midiéndolo con el reloj. [...] El ser-ahí calcula y pregunta por el “cuánto” del tiempo, de modo que nunca está en medio del tiempo en sentido propio. Preguntando así por el “cuándo” y el “cuanto”, el ser-ahí pierde su tiempo. [...] Precisamente el ser-ahí que calcula el tiempo y vive con el reloj en la mano, este ser-ahí que calcula el tiempo, dice constantemente: “no tengo tiempo” (Heidegger, 1999, p. 6-7).

Reanudando el diálogo sobre el concepto de *extensión*, lo que se trata en éste es una puesta en marcha del individuo sobre un terreno en el cual la única perspectiva posible es aquella que abandona al fenómeno para estudiar una de sus posibles representaciones en un instante —temporal— desvinculado del propio tiempo y en un espacio desvinculado del propio concepto o vivencia del espacio.

Este modo de actuar, característico de la metodología de la ciencia, ha generalizado un paradigma de pensamiento y actuación en el cual el fundamento de las representaciones matemáticas y físicas asegura una firmeza ontológica. Aunque ha de advertirse que tal planteamiento le atribuye a la experiencia una serie matices *anti-lugar*, incluso *anti-hogareños*, pues olvidan al *lugar* y al *hogar*.

Teniendo a mano la reflexión de M. Heidegger en su obra *Construir, habitar, pensar*, diremos que los *lugares* son aquellos espacios relacionados intrínsecamente y distanciadamente con otros espacios. Tal como él dice: “El lugar deja entrar la simplicidad de tierra y cielo, de divinos y de mortales a una plaza, instalando la plaza en espacios” (Heidegger, 1994, p. 139). Lo que quiere decir que el lugar es un espacio ya espacializado según la situación —circunstancial y ontológica— del individuo. Un espacio no puede ser pensado como lugar si en su concepto no se encuentran admitida la cuaternidad, esto es, la referencia que sirve como la orientación del humano con respecto a la habitación de espacios que su propia existencia supone.

El punto de partida heideggeriano es tomar al sujeto, en tanto existente, como un sujeto dispuesto en un espacio. En el espacio conceptualizado es donde el humano se desarrolla. En este desarrollo se adoptan las posibles características del espacio: límite, vaciamiento y hogar, para así posibilitar su estancia allí, su habitar.

La relación que se establece entonces es un vínculo en el que espacio e individuo interaccionan estando ambos presentes. Cabe destacar que la existencia del individuo es posibilitada previamente por aquello a lo que nos hemos estado refiriendo como espacio o espacialidad (absoluta), y que el poder hablar del espacio o de cualquier concepto mental es posibilitado, además, por el humano, quien atravesando el espacio y conformando *lugares* (desde los cuales se puede *edificar*) puede conformar y estructurar una realidad.

Heidegger expone de manera inversa los desarrollos de los conceptos *lugar* y *construir*. Según él, el *construir* es aquello que erige *lugares*, teniendo en cuenta que el primero no puede configurar el espacio. Seguramente, este hecho se remonte a la línea que separa la abstracción conceptual de la abstracción absoluta e inalcanzable, y por ello el *construir* no pueda materializarse ni conceptualizarse, sino que sólo puede actuar como la materia prima con la que posteriormente se trabaja y se edifica, “el construir, al producir las cosas como lugares, está más cerca de la esencia de los espacios y del provenir esencial «del» espacio que toda la Geometría y las Matemáticas” (Heidegger, 1994, p. 139).

Pero este asunto de orden de conceptos no tiene importancia en lo presente, pues ambas reflexiones concuerdan en que el humano, para poder edificar materialmente, necesita primero conceptualizar los objetos, esto es, darles un *lugar* o que aparezcan como *lugares*, y para ello, el individuo debe previamente asumir la circunstancia desde la cual trabaja y construye, teniendo en cuenta que en este mismo estado, la materialidad se encuentra desligada del espacio, y por tanto en un abismo que debe superar a través de la

conciencia o conceptualización de los objetos: formación del mundo o dotación de lugares a las existencias.

## 2.2 Heterotopías

Una de las consecuencias de *sensibilizarse* con/en el espacio, es la admisión de cierta capacidad crítica para entender o cuestionar los múltiples y diversos sentidos de la espacialidad en tanto construcción impuesta.

Como ha ocurrido en la anterior conceptualización del espacio, el humano necesita limitar al espacio para comprenderlo. Podríamos elevar la vista y atisbar que algo similar ocurre con los espacios colectivos. Los lazos de fidelidad presentes en la formación de un conjunto o un *todo*, de un colectivo o una comunidad, se reconocen a través de los elementos marginados de tal conjunto. Al igual que sólo podemos intuir el espacio a partir de una limitación ficticia, a la sociedad tan sólo se le puede comprender desde un estudio de sus elementos marginados.

La concordia de la unidad viene introducida por el miedo o rechazo hacia una serie de elementos comunes. Estos elementos pueden tener y no tener forma, o ser permanentes o efímeros, o presentarse bajo los términos de raza o diferencia. Lo esencial es que la unión viene posibilitada por una diferenciación. Aquellos que temen lo mismo, se encontrarán unidos, o aquellos que ignoren ciertos saberes conocerán otros de manera común. Si además se logra que el elemento marginado que provoca la unión sea objetivado, el resto de los miembros de la comunidad que ansien la fidelidad con la unión o el conjunto se verán atraídos por la mayoría antes que por lo diferente y solitario. Esta unión o fidelidad a lo cohesivo o común —el colectivo— es posibilitada por una enajenación, una marginación de aquello que reza separado de lo *uno*. Los espacios marginados constituyen la consistencia del espacio colectivo, a éstos, Foucault les atribuyó el término *heterotopías*: “espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos” (Foucault, 2008, p. 4).

“Lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares

que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables” (Foucault, 1984, p. 3)

En estos espacios se encontrarían todos aquellos cuerpos excluidos e inadaptados naturalmente, y por naturalmente se ha de entender, en términos de una economía social, lo evolutivo, lo alcanzado por el azar o inercia animal: aquellos individuos que, por cuestiones privadas atribuidas externamente, se han visto enajenados del núcleo de la normatización. O, como dijo Foucault: “aquellos individuos, si ustedes quieren, en «crisis biológica»” (Foucault, 2008, p. 4). Al parecer, la crisis biológica a la que se apela se atribuye a la insuficiencia vital individual. Una dependencia que, al margen de las disposiciones vitales que conforman a una persona apta para la supervivencia, se presenta acotada en ciertos espacios. Estos espacios o heterotopías biológicas han sido, según nuestro autor, reemplazadas por heterotopías de desviación. Realmente, es el mismo contexto cambiado de enunciado, pues éstas últimas serían:

“Los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes, en las áreas vacías que la rodean, esos lugares están más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento representa una desviación en relación a la media o a la norma exigida” (Foucault, 2008, p. 4-5).

Los sujetos presentes en estos espacios, a causa de la imposición espacial a las que se les ha desterrado, son los protagonistas ejemplares de lo opuesto a lo establecido como norma, y por tanto, lo contradictorio al ideal de sujeto comunitario.

Lo que nos inquieta es, pues, la relación entre estos sujetos enajenados y sus espacios asignados. Los sujetos son elementos sometidos por las limitaciones de las heterotopías, anclados a un espacio que los somete a una forma de actuación y que les impone un horizonte de sentido vital, en el cual se articula la relación entre la espacialidad, la existencia y la unidad social. Algunos ejemplos físicos que representan heterotopías...

“Son las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas; son, por supuesto, las prisiones, y debería agregarse los geriátricos, que están de alguna manera en el límite de la heterotopía de crisis y de la heterotopía de desviación, ya que, después de todo, la vejez es una crisis, pero igualmente una desviación, porque en nuestra sociedad, donde el tiempo libre se opone al tiempo de trabajo, el no hacer nada es una especie de desviación. (Foucault, 1984, p. 4).

En vista de la correspondencia de poderes que podemos encontrar entre la subjetividad y la espacialidad, podríamos decir que, por un lado, el espacio sitúa a la

subjetividad en un entorno: la *ubica*, y además, le instaura un contorno de acción y un horizonte de sentido vital. Por consiguiente, los individuos encasillados en una circunstancia excluida tan sólo poseen en su proyección mental los elementos constituyentes de dicha realidad, de forma que una posible introducción en el mundo normal o comunitario, cuya circunstancia no se relaciona más que en la diferencia o rechazo de la primera, haría colapsar el horizonte de sentido implantado, como si ocurriese una vivencia de una especie de sueño o fantasía, de algo irreal, como si los sujetos experimentasen otro papel de actuación diferente al que les ha sido asignado. En este sentido, las heterotopías conformarían lugares de pura apertura, “pero con la propiedad de mantenerlo a uno afuera”<sup>18</sup> (Foucault, 2008, p. 8).

“...la última nota de las heterotopías es que son, respecto del espacio restante, una función. Ésta se despliega entre dos polos extremos. O bien tienen por rol crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real, todos los emplazamientos en el interior de los cuales la vida humana está compartimentada (tal vez sea éste el rol que durante mucho tiempo jugaran las casas de tolerancia, rol del que se hallan ahora privadas); o bien, por el contrario, crean otro espacio, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien ordenado, como el nuestro es desordenado, mal administrado y embrollado. Ésta sería una heterotopía no ya de ilusión, sino de compensación, y me pregunto si no es de esta manera que han funcionado ciertas colonias” (Foucault, 1984, p. 6).

La instauración en un orden de lo *normal* instruye a sus miembros a una perpetuación de poderes. Es decir, en el instante en el cual se instaura un marco epistémico, se instaura además un conjunto de normas ha cumplir. La forma de estas normas o reglas pueden yacer oculta para los observadores. Pero la fuerza de estas normas que se imponen y se fortalecen con el tiempo busca eternizarse. Busca ser presente y agotar la dimensión temporal. La resistencia que encuentra es precisamente un elemento que participó en su origen: los elementos marginales. Como dijo Foucault: “las heterotopías suponen siempre un sistema de apertura y uno de cierre que, a la vez, las aíslan y las vuelven penetrables” (Foucault, 1984, p. 4).

---

<sup>18</sup> En el texto al que se hace referencia, Foucault señaló ciertos tipos de heterotopías, así como ciertas propiedades intrínsecas según a un tipo u otro. Sin ímpetu de engrosar la teoría foucaultiana, he decidido marginar la tipología nombrada para dar importancia a ciertas propiedades. El párrafo completo del que se ha tomado la cita sigue de la siguiente manera: “Hay otras heterotopías, por el contrario, que no están cerradas en relación al mundo exterior, pero que son pura y simple apertura; todo el mundo puede entrar en ellas, pero, a decir verdad, una vez que se está adentro, uno se da cuenta de que es una ilusión y de que se entró a ninguna parte: la heterotopía es un lugar abierto, pero con la propiedad de mantenerlo a uno afuera” (Foucault, 2008, p. 8).



La grieta que emana de esta división de elementos comunes y elementos marginados derivada de una limitación de lo que es normal o adecuado y de lo que no (lo externo, lo marginado, lo que se encuentra afuera de la dimensión instaurada como habitual). Además, propone que la masa social se involucre hacia el propósito de conservar tal normalidad o modo de actuación según las reglas establecidas a pesar de que no tenga conciencia a nivel de usuario de qué hechos o actitudes la asistan.

Si se hiciese un examen de la historia de la cultura occidental teniendo en cuenta los factores de espacio, acciones del individuo y formas de pensar, se podría contemplar cómo los lugares de acción en los que los individuos se han desarrollado, tanto a nivel singular como en conjunto, han sido modificados mediante la aceptación de diferentes sistemas de valores. Aunque la forma de interpretar los valores de habitar, sentir o comprender han ido cambiando con el tiempo, se han mantenido fijados a determinadas zonas o lugares. Recordemos que los lugares nacen como espacios que albergan construcciones, ya sean lingüísticas o comprensivas, del mundo. Así pues, las ideas humanas han ido desarrollándose sobre diferentes espacios que han ido conformando de manera involuntaria o natural las acciones humanas y las pautas de comportamiento.

Con respecto al objeto externo, podríamos decir que cada objeto se diferencia del otro (aunque pueda ser el mismo objeto) según el punto de vista desde el cual se interprete. Así, las culturas actúan como intérpretes de fenómenos, otorgándoles un sentido que es soportado por la colectividad de individuos que la conforman. De esta forma, es inevitable que haya cierta división que se cree al adoptar diferentes perspectivas culturales con respecto a la acción del individuo. Como consecuencia, se conforman espacios simbólicos que perpetúan la perspectiva tomada, que domestican a las personas y que les enseñan la perspectiva (ya tomada por la cultura) que deben adoptar. Las culturas en tanto sistemas de valores se sirven simple y originariamente de un límite que no debe ser cruzado para orientar las necesidades y acciones de sus sujetos, emplazando todos aquellos pensamientos del afuera o no permitidos al recinto imaginativo, marginando la posibilidad de su recreación en el mundo... “no hay probablemente una sola cultura en el mundo que no constituya heterotopías” (Foucault, 1984, p. 4).

Esto quiere decir que la normalidad o *lo común* es un presupuesto fáctico y que depende intrínsecamente de las acciones individuales observables. Por ende, aquellas acciones anormales que se realicen en los espacios de una fantasía permitida —espacio lingüístico-narrativo— no gozan del rechazo colectivo, sino que más bien poseen un atractivo para aquellos individuos que se ven sujetos a una normalidad implantada a la que

acostumbran a vivir. Contrariamente, en el espacio de la fantasía y de la imaginación pueden surgir diferentes motivaciones que motiven al individuo a pensar en aquellas acciones que no puede realizar o que su moral le dicta como prohibido. Pero como estos pensamientos ocurren en el fuero interno de la conciencia, el único observador que puede emitir un juicio moral es uno mismo. Por tanto, el individuo normalizado tiene la capacidad de transgredir por medio de la fantasía o del ensueño los límites morales marcados por la comunidad. Lo peculiar de este hecho es que, aún estando en una completa soledad, el individuo siente un malestar al ser consciente de que piensa y puede pensar en aquello que está prohibido, tal como hurgarse en una herida abierta. La sensación que emana es algo parecida a un malestar, como si se cargara una culpa. Lógicamente, estos prejuicios que conforman la moral y la diferencia entre el binomio bueno-malo o la dirección del fundamento ético que encamina el *deber hacer*, puede transgredirse en la mera imaginación. La imaginación, fantasía o ensueño yace así como un espacio donde se permite violación de los límites morales. La presencia del sujeto en tanto conciencia observada y observadora es la única que puede entrometer matices morales y éticos, a sabiendas de la seguridad del refugio que le brinda el espacio mental. De este modo, pensamiento no le sirve al individuo sólo como una herramienta para construir y hacer edificaciones, sino además como una guarida, un refugio donde aquel que únicamente le puede observar y examinar es él mismo.

Lo característico de estos espacios de ensueño, es que, como dijo G. Bachelard: “se apoderan del hombre que medita, los detalles se borran, lo pintoresco se decolora, la hora no suena ya y el espacio se extiende sin límites” (Bachelard, 1957, p. 167). Esta relación atractiva para el sujeto nace no sólo a causa de la posibilidad del espacio imaginativo, sino, además, de la intimidad de la que éste goza en él, ya que es una parte naturalmente íntima. La enajenación que sufre la vida íntima con respecto al afuera, siendo éste lo más directo y presente para el sujeto, pues es su inmediata percepción y el enlace con las estructuras ontológicas que premian el sentido de su realidad, es también marginada en la vida pública. Es aquí donde el colectivo funciona como su ideal, como uno, y por tanto, sus elementos viven y sienten como uno. La generalidad a la que hemos apelado no distingue de personalidades subjetivas, sino que se remonta a un análisis de lo empírico, públicamente aceptado a través de las configuraciones generales de los espacios, así como hogares, edificios de trabajo, etc., lugares que exponen la intimidad hacia los espacios más nuestros, más íntimos y seguros, estos son los espacios imaginarios.

El espacio donde ocurre lo fantástico o ficticio transgrede los límites impuestos de manera superficial por la moral. Estos límites *morales* se confunden en el propio espacio fantástico, ya que la imposibilidad de esbozar limitaciones en el puro espacio se manifiesta diluyendo este tipo de conceptualizaciones. Una de las consecuencias directas es la inquietud, donde los fundamentos que soportan el sentido vital de los actos o la comprensión de las esencias se derrumban convirtiéndose en algo maleable y configurable, hasta el punto de que ninguna modificación logra satisfacer nuestra ansia de organización. Por ello el espacio imaginario aparece como una *utopía* en términos foucaultianos<sup>19</sup>. Posee un carácter incluso divino o divinizado al ser un terreno anónimo donde mantener nuestro anonimato, una zona propia del más allá de lo posible, es decir, un espacio del afuera. Aquí, el sujeto es tanto sujeto como objeto, yo y lo otro, donde la igualdad y la diferencia se confunden. En él cada individuo puede sentirse y pensarse como culpable e inocente, incluso puede acabar con la conducta binaria del pensamiento, cuya guía se basa en el seguimiento de categorías exclusivas y excluyentes. En ese instante donde la identidad desaparece sin aparecer la diferencia, ese momento de confusión, ese aborto del lenguaje es el cénit de la cuestionabilidad, donde y cuando el lenguaje se pregunta a sí mismo sin obtener respuesta alguna.

En suma, en estos espacios fantásticos es donde sobre todo podemos encontrar aquellos espacios correlacionados con el mundo físico que no pueden poseer o referirse a un espacio real. Así pues, conforme el sujeto piensa desde un espacio fantástico alejado de su normalización posibles ficciones en el mundo fáctico o real, se acerca más al espacio dedicado a lo utópico, rebasando así los límites éticos que él mismo se autoimpone desde una moral establecida por su circunstancia y razón.

“Hay pues países sin lugar alguno e historias sin cronología. Ciudades, planetas, continentes, universos cuya traza es imposible de ubicar en un mapa o de identificar en cielo alguno, simplemente porque no pertenecen a ningún espacio. No cabe duda de que esas ciudades, esos continentes, esos planetas fueron concebidos en la cabeza de los hombres, o a decir verdad en el intersticio de sus palabras, en la espesura de sus relatos o bien en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de su corazón; me refiero, en suma, a la dulzura de las utopías” (Foucault, 2008, p. 1).

Similarmente opina J. Pallasmaa:

---

<sup>19</sup> “Las utopías son los emplazamientos sin lugar real” (Foucault, 1984, p. 3).

“No vivimos en un mundo objetivo de materia y de hechos, tal como asume el realismo convencional. La forma de existencia característicamente humana tiene lugar en el mundo de las posibilidades y está moldeada por nuestra capacidad de imaginar y de fantasear. Vivimos en mundos donde lo material y lo mental, lo experimentado, lo recordado y lo imaginado se funden completamente entre sí” (Pallasmaa, 2016, p. 60)

Históricamente, en los años donde comenzaron a forjarse las religiones, los actos impuros catalogados moral y éticamente como crímenes dieron pie a la creación de una frontera la cual nadie debía sobrepasar. Cuando aquellas civilizaciones necesitaron establecer e incluso reproducir actos extraños para mostrarle al mundo y a la comunidad qué tipo de actos eran prohibidos, normalizaron la extrañeza de los actos. Al darle una solidez ontológica, el espacio de reproducción de tales actos dejó de ser el fantástico para ser intercambiado por el espacio fáctico, de forma que el afuera (espacio donde las esencia y los sentidos comienzan a diluirse) tanto moral como imaginativo de entonces se borró.

Aunque un sujeto no pueda imaginar más allá de lo que ya imagina o al margen de los elementos que soportan las figuras de la imaginación, esto no desecha la posibilidad de que su pensamiento albergue posibles ensoñaciones extrañas, alejadas de su cercanía con el sujeto a causa del peso de las ideas de la cultura. En otras palabras, aunque la cultura le muestre al sujeto los útiles y herramientas con las cuales hacer el trabajo cognitivo, y por tanto, le especifique cómo ha de desarrollar y usar su razón y realizar los actos (le indique cómo ser), esta focalización o limitación era ya desde su formulación un espacio ligado estrechamente con su transgresión.

Al respecto, Foucault señala un momento en la historia donde ocurrió una transgresión esencial de las leyes internas y fundadoras del mundo:

“Es menos aventurado suponer que la primera desgarradura por donde el pensamiento del afuera se abre paso hacia nosotros, es, paradójicamente, en el monólogo insistente de Sade. En la época de Kant y Hegel, en un momento en que la interiorización de la ley de la historia y del mundo era imperiosamente requerida por la ciencia occidental como sin duda nunca lo había sido antes, Sade no deja que hable, como ley sin ley del mundo, más que la desnudez del deseo” (Foucault, 1997, p. 8-9).

### 3. Encuentros: Arquitectura y Fenomenología

En los últimos tiempos, la relación fenomenología y arquitectura se ha enaltecido a causa de la necesidad de ampliación de los horizontes teóricos de la segunda. La arquitectura, en el momento de creación necesita de una argumentación, de un por qué que va más allá de la pura teoría que de ésta pueda emanar, de forma que recurre al análisis fenomenológico como soporte vital de la obra. Así pues, arquitectura y fenomenología comparten una tarea común: la estructuración del imaginario en el cual el sentido de la obra goza y posibilita un acceso al sentido de interpretación de la creación arquitectónica. Atribución de sentido que nace de la inserción de la vida personal y afectiva del sujeto en el espacio habitable que posibilita la arquitectónica de la edificación. De este modo, el análisis se debe al esclarecimiento de la participación de sujetos en un espacio cuyo *por qué* se ha de intuir. Intuición ayudada por la posible distribución del espacio, del «contexto arquitectónico». Sirviéndonos del método fenomenológico como una forma de aproximación a la descripción de la realidad, se vaticina el progreso argumentativo en el cual la arquitectura podrá indagar de forma experiencial en los significados de aquellos espacios o realidades que construye.

La arquitectura, como arte de construcción de espacios diseñados para ser espacios traspasados por el ser humano, debe poseer una reflexión interna, en sí misma, de carácter fenomenológico, pues o es fenomenológica o no es.

“El desafío de la arquitectura consiste en estimular tanto la percepción interior como la exterior, en realzar la experiencia fenoménica mientras, simultáneamente, se expresa el significado, y desarrollar esta dualidad en respuesta a las particularidades del lugar y de la circunstancia” (Holl, 2011, p. 12).

Los espacios que se originan deberían posibilitar la reflexión y no apartarla hacia términos meramente utilitarios. Al igual que un museo es diseñado teniendo en cuenta la memoria, el contexto y lo que, en resumen, fue, las zonas urbanas, viviendas, parques, etc. deberían poseer una meditación interna que nos acerque al pensar de ellos mismos, al reconocimiento del sentido de su existencia y emplazamiento. Este ajuste de sentido manifestaría la oportunidad de introducirnos en los márgenes de la espacialidad, de modo que nos volveríamos *abiertos al espacio*, decididos a sentirlo y a formar parte, ahora de manera consciente, de la relación presente entre espacialidad e individuo.

"El espacio material no es sólo un espectáculo que afecta a nuestra sensibilidad, sino una realidad que se alcanza con la mano, que está a la mano (*zuhandenheit*), tal como indicaba Heidegger, en el acto mismo de percibir, de realizar un movimiento o un trabajo. Todos los momentos de la cultura humana se contextualizan en la organización y configuración de este espacio, y todo el sistema sensorial entra en juego para una mayor relación y una más profunda penetración en la realidad" (Álvarez, 2013, p. 822).

“Nuestra manera de educar debería reconocer la existencia de un pensamiento sensorial y una intuición incorporada como equivalentes y complementos del pensamiento conceptual, como medios de comprensión de la esencia poliédrica y multifacética del arte y de la creatividad; o, mejor aún, para entendernos a nosotros mismos como seres humanos” (Pallasmaa, 2016, pp. 80-81).

Este adentrarse en la realidad, el traer a nuestro presente el sentido del espacio que habitamos, es posibilitado por una ordenación del sentido de la espacialidad. Esa ordenación sólo es posible si se reconoce la tarea que el sujeto posee en cualquier lugar: la actitud reflexiva frente a la percepción íntima. Tarea que recurre a una fuente de conocimientos que se unifica con la experiencia momentánea del estar-en el espacio. En cuanto al conocimiento, Nietzsche ya avisó de la falta de *lugares para pensar*, de modo que esta falta no es más que una derivación de la olvidada identificación y ejercicio racional con respecto a los espacios que habitamos. Citado en *Honor Vacui*, de C. Moreno:

"Arquitectura para los cognoscentes. Un día, y probablemente pronto, será preciso entender qué es lo que, ante todo, falta a nuestras grandes ciudades: lugares tranquilos, amplios y extensos donde meditar [*nachdenken*], lugares con largas y espaciosas arcadas para el mal tiempo o para el tiempo demasiado soleado, donde no llegue el estrépito de los vehículos y el de los pregoneros y donde una etiqueta más sutil hasta prohibiría al sacerdote orar en voz alta: edificios y construcciones que en su conjunto expresen la sublimidad de la reflexión y del retiro" (Nietzsche, 1980, pp. 206-207).

En el día a día, concurrimos espacios, algunos organizados por el humano y otros aparentemente organizados por el entorno natural. Mientras ocurre ese transcurrir habitamos los espacios por los que transitamos. Los habitamos, a cada instante, de manera repetida. Este habitar se fundamenta en una percepción consciente de la noción de espacio y de todas sus posibles perspectivas a través de las cuales puede pensarse. Además, haciendo hincapié en la estructura del entorno y la circunstancia, el espacio cobra sentido como lugar, en los cuales se pueden desarrollar determinadas actividades físicas advenidas por la tendencia cumplidora de metas. En cambio, actividades relacionadas con el pensamiento subjetivo vienen posibilitadas por la mera noción de espacio, además de la

propia conciencia. Por tanto, podríamos decir que los lugares son post-espacios habilitados para una función mental y física, nacidos a partir de la conceptualización y de la ordenación del espacio.

“Estructuramos nuestro mundo sobre la base de mapas mentales, y en la formación de esos esquemas de la experiencia, las estructuras del entorno desempeñan un papel central. Desde el punto de vista existencial, el conocimiento más importante de nuestro día a día —incluso en una sociedad intensamente tecnológica— no reside en teorías o explicaciones alejadas, sino en un conocimiento silencioso que está más allá del umbral de la conciencia, fundido con el entorno diario y las situaciones del comportamiento” (Pallasmaa, 2016, p. 78).

Los lugares podrían simularse como espacios organizados o destinados hacia un fin o una meta. Como ya se ha nombrado, según su artífice, humano o naturaleza, tendrá una meta más clara o, por el contrario, tendrá un amplio abanico de posibles finalidades.

Por último, añadir que, en la actualidad, se pueden observar los espacios construidos o edificados como espacios limitados y acotados a una función y a un modo de vivir y estar-en-el-espacio. En ellos se omite una reflexión acerca de la vivencia en el espacio. En su lugar, se debería fomentar una reflexión sobre la experiencia de estar en las diferentes formas de organizar el espacio, en diferentes edificios o construcciones, y ver que, en función de la organización del espacio adaptamos nuestro comportamiento se amolda hacia una manera u otra. La visión que aísla el sentido del espacio, junto a sus posibilidades de vivencia, se vincula estrechamente con el empleo único del factor de utilidad, cuando el espíritu de la arquitectura o del diseño de construcciones debería ser, por naturaleza, lo contrario:

“Las estructuras arquitectónicas refuerzan nuestra experiencia de lo real, de la horizontalidad y la verticalidad, de lo lejano y lo cercano, de lo que está arriba y lo que está abajo, de la derecha y la izquierda. [...] La arquitectura humaniza el mundo al darle una medida y un horizonte. Además de mediar en nuestra relación con el espacio “natural”, infinito, amorfo y sin sentido, la arquitectura también media en nuestra relación con el tiempo infinito “natural”. Las estructuras arquitectónicas dan medida a la aterradora infinitud y homogeneidad del espacio y del tiempo” (Pallasmaa, 2016, pp. 94-95).

### 3.1 Génesis de la creación del sentido en el espacio

Pensar en el espacio requiere, previamente, de la conceptualización del propio espacio, ya mencionado y tratado en la problemática de la capacidad del lenguaje para definir conceptos abstractos desde el punto de vista del entendimiento. La alternativa es someterlos, en tanto existentes y conciencia, a la vivencia del fenómeno, esto es, al fenómeno de existir en el espacio, lo que se podría interpretar, *grosso modo*, en términos heideggerianos, como habitar el espacio. “¿De qué habla el lenguaje en la palabra «espacio»? En ella habla el espaciar” (Heidegger, 2012, p. 21). Seguidamente, “el espaciar aporta lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar del hombre” (Ibíd.).

El espacio espacia en tanto apertura de la conceptualización del existente ante un mundo plagado de conceptos o de existencias a identificar, conceptualizar y dominar. Si se admite la dominación del propio espacio, éste se vuelve entonces apto para ser construido, apto para recibir aportaciones humanas. En dicha aportación, el espacio se vuelve lugar, y además, pasaje habitable, pues habita ya en ella la perspectiva. “Por un lado, el emplazar admite algo. Deja que se despliegue lo abierto, que, entre otras cosas, permite la aparición de las cosas presentes a las cuales se ve remitido el habitar humano” (Heidegger, 2012, p. 23). Esta visión, anticipa y admite Heidegger, es una funesta puesta en marcha del sentido de nuestro entendimiento. En contraposición, propone, “tendríamos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares y que no se limitan a pertenecer a un lugar” (Heidegger, 2012, p. 27). Esta atribución o cambio de la perspectiva del origen de la organización de las abstracciones de espacio, pertenencia y origen hacia los singulares objetos externos, se encuentra relacionada con la forma en la cual G. Bachelard habla acerca de la vivencia de las propias objetividades: “Dar su espacio poético a un objeto, es darle más espacio que el que tiene objetivamente, o para decir mejor, es seguir la expansión de su espacio íntimo” (Bachelard, 1957, p. 178). Ambos autores, al parecer, remarcan la necesidad de una exigencia vivencial antes las objetivaciones atribuidas al mundo externo, que conforma nuestra realidad fáctica y vivida. A pesar de que estos objetos no tengan vida estrictamente hablando, fenomenológicamente son los elementos que constituyen un espacio desde sí mismos que posibilita la experiencia de la vivencia por parte del sujeto. Por ello, se podría entender el maltrato que denuncia Heidegger en cuanto al olvido de la noción de habitar o de la atribución de objetividades nulas existencialmente hablando de los objetos físicos. Estrechar el reducto fenomenológico de los objetos muestra una carencia por parte del humano al identificar los factores



que intervienen en su percepción, y, por ende, en su mundo y en su vida. Una problemática que acusa este asunto es la relación o mostración, mediante términos y lenguaje, de una posible solución. “En el espacio se habla de lugares, sitios, puestos y semejantes. Por ello hay que determinar primero la relación así como el nexo que liga estas palabras entre sí” (Bollnow, (s.f.), p. 43). Al respecto e incidentalmente en la identificación diferenciada de objetividades y significados camaleónicos, Bollnow propone:

“El espacio como «holgura» o «margen de juego» (*Spielraum*) también existe entre los objetos. Pero espacio es aquí a la vez holgura para el movimiento, es espacio intermedio entre las cosas. Sólo es espacio en cuanto está vacío, es; decir, que sólo llega a la superficie de las cosas pero no penetra en ellas” (Bollnow, (s.f.), p. 43).

“La relación entre objetos, recordemos que Heidegger los defiende como espacios o lugares en sí mismos, y la materialidad dispuesta en el espacio manifestada como objetos dispuestos en un espacio, invita a una presentar un interrogante que Chillida mostró en sus *Escritos*: “¿No es la materia también espacio, un espacio más lento?” (Chillida, 2005, p. 55).

Quizás exista una alternativa que permita obviar la reducción ontológica de los objetos a una pura materialidad llena de significados atribuidos por una subjetividad espectadora. Quizás, esta alternativa podría ser prescindir de la propia diferenciación de materialidades en el sentido en que hoy día es tomada, como cuerpos anclados a un espacio del que no pueden salir. Si tomamos la tesis heideggeriana donde los propios objetos son o se conciben como lugares, podríamos interpretar, además, que existe una influencia en nuestra percepción que retorna de nuestra habitación de aquellos espacios saturados por lugares. En cada uno de estos lugares se proyectaría una vivencia particular, y en su conjunto, proclamarían un emplazamiento minado por experiencias particulares paralelas a una vivencia comunitaria del todo, del conjunto de los lugares, esto es, el espacio —vivido—. Como decía Merleau-Ponty: “Los lugares del espacio no se definen como posiciones objetivas respecto de la posición objetiva de nuestro cuerpo, sino que inscriben alrededor de nosotros el alcance variable de nuestras miras o de nuestros gestos” (Merleau-Ponty, 1993, p.160-161).

Siguiendo estos razonamientos, si nos trasladamos del ámbito mental al ámbito físico y social, podemos observar el mundo vivido como una profusión continua de diferentes sentidos de la vivencia, posibilitada por el espacio, que fácticamente toma la forma de construcciones. Por tanto, la arquitectura, como encargada de diseñar y dar forma a

estos espacios, se compromete a mostrarle al ser humano diferentes espacios o posibles comportamientos según la estructura del espacio en el que se encuentren.

Esta manera de comprender la arquitectura y el espacio permitiría conjugar el distanciamiento que sufre la sociedad con respecto las experiencias particulares de cada persona. Aunque lograr determinar los detalles de este tipo de relaciones admitiendo perfiles psicológicos de individuos o estudios sociológicos, siempre y cuando tomen a un conjunto de personas como una unidad particular, aislando las experiencias particulares, alejaría exactamente lo que nos encontramos anhelando: capacitar al sujeto para hallar el significado de la construcción en la que se encuentre. O como dice J. Pallasmaa: “la tarea de la arquitectura consiste en mantener la articulación cualitativa del espacio existencial” (Pallasmaa, 2016, p. 73).

La macrodivisión de ámbitos o lugares y su interpretación uno a uno obliga a olvidar o marginar otros aspectos, en este caso, sociales o personales, que entran en juego a la hora de experimentar una vivencia. Pues recordemos, cada vivencia es interpretada de una forma diferente por cada individuo, incluyendo, además, que cada vivencia particular puede ser, además, interpretada de formas diferentes por parte de cada público o intérprete. Como dice Chillida, “hay una oculta comunicación en todo lo que es próximo (Chillida, 2005, p. 28). Más que desmembrar en términos y lenguaje esta comunicación habría que acudir a su experiencia, para desde su vivencia, lograr recrear un entorno a partir del cual se logre una comprensión lo más cercana posible del fenómeno, y así, una vez vivido y contemplado desde una pausa racional, desarrollar su estudio a nivel fenómeno-descriptivo.

### **3.2 Espacios vaciados: Reflexión sobre el vacío**

Como ejemplo para clarificar lo que se ha denotado como el *entre* del espacio, que no es más que el vínculo existente y creador de sentido entre espacio y sujeto, nos remitiremos a la obra de E. Chillida, específicamente a *Elogio del agua*.



Fig. 1. *Elogio del agua*. (Eduardo Chillida, 1987)<sup>20</sup>

Lo que nos interesa de la escultura es, en primer lugar, la creación de vacíos desde la mostración de la *falta* de materia, a lo que se refiere en sus *Escritos* por el nombre de *espacio interior*:

"Hay un problema común en la mayor parte de mi obra: es el "espacio interior", consecuencia y al mismo tiempo origen de los volúmenes positivos exteriores. Para definir estos espacios interiores es necesario envolverlos, haciéndolos por lo tanto inaccesibles para el espectador, situado en el exterior. Los espacios interiores, que han sido siempre problema y preocupación de los arquitectos, suelen ser espacios de tres dimensiones definidos por superficies de dos. Yo aspiro a definir lo tridimensional (hueco) por medio de lo tridimensional (pleno) estableciendo al mismo tiempo una especie de correlación y diálogo entre ellos. Gracias a estas correlaciones, los volúmenes exteriores a los que tenemos fácil acceso serán nuestro guía para llegar a conocer, al menos en su espíritu, espacios ocultos" (Chillida, 2005, p. 52)

La escultura, conformada por la construcción de lo que aparentemente se podría considerar como una mano humana distanciada del yacente agua, toma forma desde tres nociones o apartados: vacío, distancia y límite. En primer lugar, la mano, evocadora del cuerpo humano y por tanto del humano en cuanto ente, obtiene su forma a través de un vaciamiento de su interior. Podría encontrarse lleno de materia, pero Chillida optó por restarla con el fin de crear un espacio *lleno* de sentido. Seguidamente, encontramos una distancia, un *entre* entre la mano y el agua. Distancia que asegura y produce una invasión del vacío material experimentado a causa de la inexistencia de límites o fronteras que

<sup>20</sup> Imagen tomada de Wikimedia Commons ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Elogi\\_de\\_l%27ai-gua\\_02.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Elogi_de_l%27ai-gua_02.JPG))

separen conceptos. Así, se muestra cómo el humano pretende, a través de su espacio contenido, alcanzar la naturaleza, representada por el agua. El juego activo de la presente escultura se muestra en este vacío que es a su vez distanciamiento y unión, ocurriendo así un dinamismo que además confronta con la materialidad. Los elementos que intervienen en este caso, hormigón y agua, acentúan la confrontación entre naturaleza y artificialidad. Además, para reiterar esta colisión de ámbitos, fijemos la atención en la pieza de hormigón: invasora, abrupta, imponente, con fijación, con fuerza y poder...y en contraposición fijémonos en el agua: sosegada, desinteresada, permanente, silenciosa...Quizá por ello recibió su nombre, por ser un homenaje tanto al vacío como método escultórico como al agua como un elemento que representa la naturaleza, la fluidez, el movimiento, la sustancia, la esencia...

Centrando la atención en el vacío, cierta paradoja se muestra: el vacío, en tanto espacio, se muestra deslimitado. Y como dijo Chillida, "el espacio será anónimo mientras no lo limite"(Chillida, 2005, p. 58). Entendamos el anonimato como lo previo a la identificación del espacio, lo previo a la limitación. La escultura, en cuanto formas identificables, es limitada, por ello se esboza la paradoja sobre el espacio del vacío. En este hecho radica la hazaña de nuestro escultor capaz de hacernos intuir lo que aparece como lejano para nuestra intuición. Nos posibilita, mediante la percepción de nuestros sentidos, el reconocimiento de espacios que yacen escondidos u ocultos en la apariencia formal de éstos. El protagonista, por tanto, no es la escultura en sí misma, sino lo que permite aparecer, esto es, el vacío. Al respecto, Chillida escribió: "antes mis obras era protagonistas, ahora deben ser medios para hacer protagonista al espacio y que éste deje de ser anónimo" (Ibíd.). Asimismo, se esboza una denuncia, a saber, la confrontación entre la intención de la mano, transgredir el límite de las capacidades humanas, y el distanciamiento con el fluido, representante de aquello que no podamos atrapar como concepto-consecuencia del otro concepto naturaleza y que forma parte íntegra de nosotros. El vacío entre ambos elementos nos recuerda la distancia de la pretensión humana de dominar todo aquello que se le preste. Entre los límites, el vacío y el espacio, esta obra nos recuerda nuestros propios límites humanos a través de un juego de nuestra percepción espacial y la reflexión en cuanto a la configuración de los sentidos del espacio. A este respecto, se podrían también citar otras obras, como *Elogio del Horizonte* o el *Proyecto Tindaya*. Del mismo modo que en *Elogio del agua* se logra intuir el vacío como distancia acotada y deslimitada, en *Tindaya* se presiente el acontecer primigenio a través del vacío, el aire y la luz, además de la reflexión posibilitada por la adopción de una meditación fenomenológica. El juego entre

espacio *vaciado e ilimitado* es lo que posibilita "el drama íntimo de de la fenomenologización del Espacio, que requiere de *límites*, aunque él mismo es *ilimitado*" (Moreno, 2017, p. 169).

### 3.3 Espacios íntimos: Vulnerabilidad en el sujeto. El hogar

Reanudemos la lectura de G. Bachelard, siendo precisos, en lo referente a su obra *La poética del espacio*. Lo que se pretende abordar en estas líneas consecutivas es la inquietud respecto al ser vulnerable. Estudiemos la vulnerabilidad desde el aspecto de *sentirse vulnerable*, ese estado en el cual el sujeto se siente presa de la inquietud, representada, en términos generales, por una enajenación del hogar. La pérdida de hogar significa una pérdida de sentido existencial, una desubicación del emplazamiento dominado por el sujeto, expuesto, ahora ya, a una apertura de la posibilidad, a una apertura hacia lo otro-extraño. Sería imaginar la ausencia de aquellos fundamentos que orientan nuestro sentido de existir, como una ausencia de pasado y presente. Ante esto, nos evocaríamos como seres sin un camino, sin un contexto, abstraídos del sentido del mundo y sin capacidad de encontrar significados.

La pérdida de un hogar puede deberse a una falta de reconocimiento de límites, pues no hallaríamos forma de conceptualizar nuestro emplazamiento confortador, dando lugar a un espacio expuesto a lo otro, siempre inquisitivo con nosotros, amenazante e intimidatorio, que desvela los miedos internos más profundos del entendimiento y los trae a su presente, provocando una pérdida de confianza hacia nuestra conciencia, causada por el reconocimiento deficitario que ella misma emprende. Recordemos, asimismo, que la potencialidad de la posibilidad amenazando para con nosotros se debe al conflicto de confianza y apertura entre yo y lo otro. Entendiendo lo otro como un pliegue de la mismidad del yo, presente en todo momento, cobrando una mayor presencia en las situaciones de vulnerabilidad. Lo inquietante de la apertura o de la posibilidad de traer a lo otro a nuestra presencia es que es la causa principal de la aparición de posibilidades funestas que arrojan a nuestra conciencia hacia los pasajes más recónditos y rechazables de la misma. Provocando así un rechazo automático y un anhelo hacia lo tranquilizador, hacia el hogar. Si se comprende al hogar como el emplazamiento mental en el cual toda conciencia yace tranquila conjuntamente a su presencia, se interpreta que la otredad, el espacio mental externo e intrínseco a toda conciencia, es el enclave donde todos los miedos y

los afueras que proporciona nuestra conciencia pueden venir y penetrar en nuestra subjetividad, volviéndose una posible realidad que nos atormente y nos limite la acción.

En contraposición, cabría hablar de espacios de intimidad, que serían aquellos emplazamientos que a nivel subjetivo nos muestran un cosmos ordenado y limitado desde nuestro entendimiento, un mundo dominado en cada posibilidad, apaciguador para la conciencia y creador de una sensación de atracción. Como ya se dijo en líneas anteriores, la conciencia posee una tendencia racional que opera mediante conceptualizaciones y conceptos con la finalidad de ordenar y crear el mundo —externo subjetivo—. Estos espacios de intimidad alejan la posibilidad de que ocurran posibilidades ajenas a nuestro control o expectativa, aislando los fenómenos que puedan transgredir nuestro hogar.

Dice Bachelard,

“Queremos simplemente mostrar que en cuanto la vida se instaura, se protege, se cubre, se oculta, la imaginación simpatiza con el ser que habita ese espacio protegido. La imaginación vive la protección, en todos los matices de la seguridad, desde la vida en las conchas más materiales, hasta los disimulos más sutiles en el simple mimetismo de las superficies” (Bachelard, 1957, p. 125).

Menciona términos como seguridad y protección, donde la vida, dice, se oculta, se protege, etc. Una redundancia de conceptos empleada para remarcar la esencia de lo que quiere mostrar, indecible una vez más, que rememora la atracción hacia lo reconfortante, hacia la inexistencia de lo lejano, no-reconocible, externo.

Esta amalgama de terminología recuerda, en tanto hogar, a una guarida. Una guarida debe su nombre al guardar, incluso, se podría tratar como el guardarse. ¿Guardarnos de qué? De la posibilidad irreconocible, a aquello otro que es posible pero cuya entrada permanece cerrada. Dice Chillida, “Una habitación con la puerta cerrada es otra habitación distinta que la misma con la puerta abierta (Chillida, 2005, p. 54). Al respecto, ¿qué diferencia, a nivel fenomenológico, existe entre ambas escenas? ¿En qué espacio o tipo de espacio es posible la reflexión acerca de la experiencia del saber diferenciar ambas escenas? Una posible descripción sería percibir la puerta como apertura, de modo que cuando ésta se encuentra cerrada, ocurre un cerramiento de la habitación del sujeto, y asimismo de sus posibles fenómenos derivados; en contraposición, una puerta abierta es una aceptación de lo venidero, en cuya posibilidad existe la hostilidad y la desconfianza.

El mero hecho de proyectar una apertura de posibilidades sin identificación clara sitúa a la conciencia en un vaciamiento de su alcance o meta ansiada, de su nombrado

deseo conceptualizador. A decir verdad, el espacio mental donde la imaginación predispone los elementos posibles de aparición, que los sitúa e incluso los hace aparecer desde un ocultamiento, pues aparecen antes de aparecer realmente, se encuentra motivada ya por la percepción del individuo. Aquel sujeto que conciba la reflexión como el espacio donde el tiempo se anula y pueda dedicarse a la contemplación y estudio como puro observador de los fenómenos, es el indicado para realizar el trabajo fenomenológico, es el encargado de lograr arrojar luz sobre el oscuro mecanismo de la comunicación de la percepción subjetiva. Merleau-Ponty escribe,

“Es, pues, renunciando a una parte de su espontaneidad, empeñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará ver” (Merleau-Ponty, 1993, p. 106).

Al igual que el ejemplo de la puerta, podríamos servirnos de multitud de otros casos en los cuales la vulnerabilidad entendida como exposición a lo otro-venidero, factiblemente transgresor de mi confianza e hiriente, yace presente. Valdría con imaginar una zona en la que nos sintiésemos expuestos al entorno, expuestos a un observador externo no identificable.

#### **4. Conclusiones**

Lo esencial de este trabajo ha sido mostrar, desde un nivel fenomenológico-descriptivo, nuestro comportamiento *en* el espacio, así como sus consecuencias tanto a nivel personal como social y comunitario. Para ello, el punto inicial ha sido tomar al individuo como existente sujetado a una circunstancia desde la cual interpreta el mundo.

Se han introducido una serie de consideraciones previas para avisar de la complejidad de tal empresa al tener que servirnos del lenguaje, el cual aparece como una vía enferma de transmisión, pues no es capaz de transmitir por medio de palabras y términos la esencia del mensaje. Por tanto, se ha tenido que esbozar un entorno desde el cual se pueda recrear el sentido del mensaje a través de sus posibles interpretaciones.

Centrándonos en las capacidades intuitivas y perceptivas del ser humano, hemos visto cómo el individuo puede recrear un terreno mental en el cual poder disponer de formalizaciones o conceptos para la configuración del sentido de su mundo. Y de aquí el

motivo del título de este trabajo: el ser humano, en tanto individuo que conoce a partir de la conceptualización de los fenómenos que percibe, construye significados constantemente para dar solidez y sentido a un mundo o circunstancia que lo envuelve, adoptando la faceta de creador o intérprete.

Hemos afirmado también que los elementos que posibilitan la vida mental (existencia y espacio) son intrínsecamente internos al sujeto: “Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y sólo así puedo atravesarlo” (Heidegger, 1994, p. 138). Este hecho admite que las posibilidades interpretativas de *vivenciar* los fenómenos sean múltiples e indeterminadas... “El espacio habitado trasciende el espacio geométrico” (Bachelard, 1957, p. 59).

Una vez comentado cómo el ser humano crea el sentido de *su* mundo desde el espacio en el que habita, lo hemos extrapolado al ámbito social. Una de las consecuencias directas ha sido tener que tratar con el ámbito encargado de diseñar físicamente los espacios que intervienen en la vida del individuo: la arquitectura. La arquitectura, entendida como el arte de construir y edificar en el espacio físico mediante elementos materiales, crea espacios que incitan a la persona a actuar de manera determinada, instaurando así formas de vivenciar el espacio construido. Hemos denunciado cómo esta forma de organización espacial ha olvidado la experiencia fenoménica del espacio, abandonando a su vez conceptos propios como el de *habitar* o *experimentar* el espacio, cuya importancia es capital:

“El acto de habitar es el medio fundamental en que uno se relaciona con el mundo. Es fundamentalmente un intercambio y una extensión; por un lado, el habitante se sitúa en el espacio y el espacio se sitúa en la conciencia del habitante, y, por otro, ese lugar se convierte en una exteriorización y una extensión de su ser, tanto desde el punto de vista mental como físico” ((Pallasmaa, 2016, p. 61).

Con relación a la arquitectura, se ha introducido además el concepto de *heterotopía* como forma de representar aquellos “espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos” (Foucault, 2008, p. 4), así como una de sus consecuencias directas: la creación de espacios culturales que perpetúan los estigmas sociales, sobre todo aquellos relacionados con la marginación de los individuos. El resultado es una sociedad conformada por individuos con conciencia propia que son divididos y *domesticados* tanto por los valores éticos y morales como por la organización del espacio.



Por otro parte, se ha dejado margen para ciertas reflexiones relacionadas con el uso del espacio, como ha sido el caso de E. Chillida (*Elogio del agua*) y G. Bachelard (concepto de *hogar*).

Finalmente, decir que el objetivo genérico y esencial ocultado por el lenguaje, no ha sido más que remarcar una denuncia que antaño Heidegger mostró como una urgencia del humano para consigo mismo y su mundo: “lo que más merece la pena pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (Heidegger, 2005, p. 17).

## Bibliografía

- Álvarez Falcón, L. (2013). *Arquitectura y fenomenología. Sobre La arquitectónica de la «indeterminación» en el espacio*. Eikasia (47), 815-836.  
<https://www.revistadefilosofia.org/47-47.pdf>
- Álvarez Falcón, L. (2014). *El lugar en el espacio. Fenomenología y arquitectura*. Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes (13), 17-30.  
<http://institucional.us.es/fedro/uploads/pdf/n13/alvarez.pdf>
- Bachelard, G. (1957). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Barrachina, R. O. (2007). *El concepto de espacio absoluto en "De gravitatione etaequipondio fluidorum" de Isaac Newton*. Epistemología e Historia de la Ciencia, 13.
- Bejarano Canterla, R. (2010). *Habitación del vacío: Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*. Daimon Revista Internacional de Filosofía, 54, 169-171.
- Blanchot, M. (2002). *El Espacio Literario*. Madrid: Editorial Nacional.
- Cuartas Restrepo, J.M. (2011). *Merleau-Ponty: «Carne de Mundo» Y «Experiencia del Otro»*. Filosofía UIS, 10, N° 1, 191-205.
- Bollnow, O. (s.f.) *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor.
- Cárdenas Castañeda, L. y Botero Flórez, C. D. (2009). *Leibniz, Mach y Einstein: Tres objeciones al espacio absoluto de Newton*. Discusiones Filosóficas, Número 15, 51-68
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. Madrid: Editorial La Fábrica.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu editores.
- Escolar, M. (1997). *Lugar, acontecimiento y realismo filosófico, el problema de la teoría del espacio y del tiempo*. Universidad de Buenos Aires, 71-96.
- Fernández, E. (1999). *Heidegger y Chillida. Escritura e imagen*, 10 (Especial), 351-365.
- Foucault, M. (1964). *El lenguaje del espacio*. Critique, N° 203.
- Foucault, M. (1981). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (1984) *De los espacios otros*. Architecture, Mouvement, Continuité, N° 5.
- Foucault, M. (1988). *El sujeto y el poder*. Revista Mexicana de Sociología 50 (3), 3-20.
- Foucault, M. (1996). *Topologías*. Fractal, XII (48), 1-18.

- Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos. (Este texto apareció en el N° 229 de *Critique* (1966) dedicado a M. Blanchot).
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Fuster Guillen, D. E. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. *Propósitos y Representaciones*, 7, N° 1, 201-229.
- Harvey, D. (2012). *La geografía como oportunidad política de resistencia y construcción de alternativas*. *Revista de Geografía de Espacios*, 2, N° 4, 9-26.
- Heidegger, M. (1994). Conferencias y artículos Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder Editorial.
- Holl, S. (2011). *Cuestiones de percepción: Fenomenología de la arquitectura*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Husserl, E. (1989). *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica.
- León Casero, J. y Urabayen, J. (2017). *Espacio, poder y gubernamentalidad Arquitectura y urbanismo en la obra de Foucault*. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XL (12), 181-212.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Martín, M. y Tirado, F.J. (2002). *El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia*. *Espiral*, IX (25), 11-36.
- Moreno-Márquez, C. (2019). *Honor Vacui: Heidegger en Tindaya*. *Studia Heideggeriana*, 7, 155-186
- Newton, I. (1966). *Principios Matemáticos de filosofía natural*. Madrid: Alianza Editorial. 1987, 2 vols., traducción de Eloy Rada García.
- Nietzsche, F. (1980). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal.
- Pallasmaa, J. (2016). *Habitar*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Popper, K. (1980). *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos.
- Rada, E. (1980). *Leibniz. La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus.
- Rabe, A. M. (2003). *El arte y la tierra en Martin Heidegger y Eduardo Chillida*. *Arte, individuo y sociedad*, 14, 169-191.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Editorial Gredos.

Zepke, S. (2014). *Foucault y el arte: Del modernismo a la biopolítica*. *Nómadas* (40). 101-113.