

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LUGARES COMUNES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EFECTIVO/AFECTIVO.

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

DIANA ALEJANDRA CORTÉS AGUILAR

ASESOR

DR. STEFAN GANDLER

CDMX. FEBRERO 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción.....	3
1. Límites: Tirar los puentes (Logos y praxis).....	10
1.1 El espacio interior o de lo privado.....	16
1.2 El espacio exterior o de lo público.....	27
1.2.1 El giro copernicano: lo sobrehumano y lo no humano.	35
1.3 El espacio social, proyecto moderno.....	39
2. La gran ciudad y el yo-ciudadano.....	46
2.1 Murallas y periferias.....	50
2.2 La Isla.....	56
2.3 Globalización, ecualización.....	62
3. Lugares comunes.....	74
3.1 Concordancia e interpersonalidad.....	76
3.2 Lenguaje y territorio.....	82
3.3 Usted está aquí (¿Cómo hacer?)	93
4. Subjetividad colectiva, rompimiento de esferas.....	101
4.1 Los espacios políticos.....	104
4.2 Los espacios afectivos/efectivos.....	112
4.3 Los pequeños lenguajes, el proyecto.	117
4.4 La no-historia.....	124
Conclusiones. Hacer amigos.....	135
Bibliografía.....	142

INTRODUCCIÓN

“Los ambiciosos de los últimos tiempos ya no preguntan dónde están con tal de que se les permita ser alguien”

Sloterdijk

En la actualidad, cualquiera puede acceder más o menos fácilmente a las imágenes de lentes magnificados para ver lo diminuto y de satélites para visualizar la exterioridad impensable. Estos espacios, sin embargo, son inmensidades no-humanas y por eso incluso “sabiendo” el número de átomos en una molécula y el lugar del sol en la galaxia, no hemos cesado de preguntar ¿dónde estamos?

En esta investigación, la pregunta por la localización vital; es decir, el lugar desde el cual actuamos, implica necesariamente un doble posicionamiento: el de tomar postura y el de poder encontrarnos en un lugar propio. Nuestra localización efectiva depende de nuestro posicionamiento dentro de las relaciones humanas en el espacio fenoménico. Los regímenes de poder se benefician de la dislocación de los individuos. Un grupo de entes que no saben qué son, cómo ocupan un espacio y cómo pueden hacer uso de él son fácilmente asimilables, transferibles e intercambiables dentro de los roles de la sociedad moderna. No así aquellos que luchan siempre por el lugar que habitan, que no es otra cosa que decir por la existencia de sus formas de vida. Estos últimos son los verdaderos pobladores del mundo. La manera de habitar el espacio no se da sólo desde de mí, sino en mi relación con otra cosa exterior, ajena. Por eso la pregunta *quién soy* me sitúa a mí anímicamente y, además, funciona como una localización animadora que transforma el espacio y da cuenta de los movimientos del ser.

La pregunta que guía esta investigación es: ¿Qué tipo de espacio posibilita la actividad política en la actualidad? El motivo de esta investigación es indagar cómo se ve y se piensa una comunidad que responda a estas preguntas por la localización y el doble posicionamiento, mientras genera un espacio relacional humano en el que es posible reinstaurar la potencia de actuar. Este poder de acción actualmente es administrado por la esfera social, que desde la modernidad ha irrumpido y transformado el contenido de las esferas pública y privada. La administración de la esfera social anula la posibilidad de la política en tanto que regula el tránsito, los discursos y los encuentros entre los individuos; también tiene como consecuencia la homogeneización de las formas de vida.

Para que un espacio político sea capaz de refutar el orden social, global e integrado, es necesario que se localice en un territorio en lucha y dependa de la organización autónoma de los miembros de una subjetividad colectiva. Este tipo de espacio no es un lugar ilusorio, sino que ocupa un lugar efectivo en la superficie del planeta. Los lugares efectivos son aquellos en los que existen las relaciones humanas, no así los lugares del inmenso exterior despoblado. Las relaciones humanas consubjetivas son resultado del ensamblamiento de interiores plurales; estas relaciones tienen como consecuencia que una comunidad genere acciones concretas y proyectos concordantes que se vean reflejados en la organización del espacio efectivo. Compartir la interioridad es el primer paso indispensable para exceder la lógica de las esferas de lo privado y lo público. Para poder encontrar las afinidades entre un grupo de personas hay que ser capaces de compartir cómo nos afecta y cómo nos dejamos afectar por los otros y por el medio. Por esto las comunidades consubjetivas comparten mucho más que la garantía de supervivencia: también el deseo de estar-juntos. El tipo de espacio político que es posible generar en la actualidad es el espacio efectivo/afectivo. Este espacio, a diferencia de los espacios de dominación, está volcado hacia los intereses y necesidades de una

comunidad específica y no cede a la tendencia discursiva de la modernidad, de concentrar su inteligencia y trabajo al estudio del espacio cósmico ni a la reproducción del sistema económico.

Este mundo ya no puede ser contenido ni entendido en esferas aisladas. Habitar efectiva y conscientemente el espacio es un movimiento vital de reafirmación y agrupación. Sin embargo, muchos espacios habitables son exactamente lo contrario: inamovibles, unitarios. Cada vez se construyen menos espacios comunes, pero proliferan los contenedores del uno. Este aislamiento progresivo es una consecuencia del abandono por la pregunta sobre el lugar de la existencia. Por lo tanto, la conformación de los espacios políticos atiende también a la necesidad ontológica de rebatir la soledad. Esta dislocación del humano en el mundo les sirve a los regímenes administrativos para justificar las instituciones de dominación sobre las formas de vida y los territorios. La auténtica pregunta por el Ser se ve obstaculizada y, con ello, se anula también la posibilidad del habitar. Nuestro ser-ahí pierde entonces el ahí desde el cual pregunta y, así también, pierde su agencia sobre el exterior, que nos aparece normalizante y cuadrículado, pulcro y esterilizado por la administración social.

No obstante, la inquietud por localizarnos no desaparece, a pesar de estar sepultada bajo la globalización homogeneizante. Un día, como cualquiera, no hace falta que cambie algo drásticamente, nuestra aparente independencia empieza de pronto a resultar sospechosa: algo me separa del mundo; a mi ser-en-el-mundo le falta, precisamente, ese mundo en el cual existe. Localizarse en el espacio efectivo/afectivo permite comprender que este sentimiento de exclusión del humano no es acertado y que, por lo tanto, hay que procurar formar relaciones consubjetivas para volver a tener un lugar propio en el mundo. Esto permite no solo comprender dónde estamos sino hacia dónde vamos juntos. Si no es así, la respuesta es: a ninguna parte.

En esta tesis la diferenciación entre el espacio interior y exterior funge como la manera para hablar de las conductas y sujetos que corresponden al espacio público y privado que administra la esfera social. No hago una indagación profunda sobre el contenido físico y ontológico que distingue a uno del otro en el pensamiento filosófico. La distinción entre estos espacios es entendida aquí como una consecuencia de *la ley*, que permite a la esfera social separar las vidas deseables de las vidas precarizadas para la esfera social. Asimismo, hablo del cuerpo someramente, sin profundizar en las cualidades que componen o no a un cuerpo. Lo trato aquí como una extensión de la subjetividad colectiva y como el primer habitáculo humano que se ha de poner en concordancia con los otros afines.

El propósito de esta investigación es entender las condiciones y circunstancias que delimitan a las localidades desde las cuales el espacio efectivo/afectivo habilita la potencia de actuar de las comunidades consubjetivas. El tipo de argumento es abductivo; por lo tanto, a lo largo de la tesis hago un análisis exhaustivo de los escenarios en los que la subjetividad colectiva y los espacios efectivos/afectivos son posibles y de cuáles son las maneras en las que pueden ser absorbidos por la esfera social globalizante.

En el primer capítulo hago una descripción de la transformación de las nociones de espacio interior y exterior en el pensamiento occidental y qué consecuencias ha tenido en la organización del espacio. A cada espacio le corresponde un tipo de subjetividad y una organización del territorio. Ambas cosas se ven ecualizadas una vez que irrumpe la esfera social entre esos espacios, como consecuencia de la dislocación humana a partir del giro coopernico. En el segundo capítulo desarrollo más extensamente las características de la ciudad y el individuo: los modelos deseables de vida de la esfera social. Además, indago cómo es que gracias a estos agentes de la expansión metropolitana se han homogeneizado efectivamente la mayoría de las formas de vida. Analizo también cómo es que las vidas

periféricas amenazan la dominación total de la esfera social sobre los territorios y cuerpos. El tercer capítulo es pilar para esta investigación, porque es donde se empieza a delinear la línea de vuelta para la compartición de la interioridad, que tiene como consecuencia la localización de los otros afines, con los cuales es posible gestionar la vida fuera de la administración social. La concordancia y la interpersonalidad son las maneras de habilitar la potencia de actuar que da lugar a los espacios políticos. Estos están determinados por un territorio delimitado y un lenguaje común que permita a las comunidades consubjetivas procurarse los medios para la vida periférica. Finalmente, en el último capítulo hago una recapitulación de las características que posibilitan los espacios políticos y cómo estos tienen como consecuencia el rompimiento con la esfera social: su manera de regular el tránsito, sus leyes y sus aparatos discursivos. Describo también cómo las comunidades consubjetivas son capaces de gestionar sus relaciones, sus recursos y su territorio fuera de la lógica del orden global integrado. En este último capítulo desarrollo la urgencia y las condiciones para crear espacios efectivos/afectivos y cómo es que la conformación de estos espacios, aunque mucho más pequeños que la esfera social, posibilitan la creación de horizontes de significado. Los espacios efectivos/afectivos hacen uso de un lenguaje común y genealógico que les permite organizarse desde el acontecimiento y contra la Historia global.

Esta investigación tiene al menos tres objetivos: el primero es discutir el traslado del estudio filosófico de la interioridad, hacia el espacio exterior no-humano. El segundo es discutir las lógicas de expansión y conquista permanente del proyecto social moderno. Los individuos cargan en sí mismos las instituciones y discursos de dominación de la esfera social; por lo tanto, todos los sujetos que no interioricen esta administración son sujetos precarizados: ¿cómo se organizan las formas de vida no-deseable para frenar en sus territorios y sus cuerpos la conquista permanente? El tercer objetivo es analizar cómo recuperar y

detectar los gestos y los acuerdos que posibiliten la subjetividad colectiva y el encuentro con los otros. Partiendo del hecho de que los espacios políticos no son una invención original e irreplicable, sino maneras genealógicas de organización entre comunidades consubjetivas, el objetivo final es entender cómo es posible habilitar la potencia de actuar a partir de la recuperación de los espacios políticos.

La afinidad política no necesariamente es una cualidad inherente e inamovible entre los sujetos precarizados. Por lo tanto, en esta tesis intenté enunciar las condiciones de posibilidad que permiten la concordancia —pero también la diferencia y la disonancia— dentro de las comunidades consubjetivas, sin por eso dejar de organizarse de manera afín y alegre y ampliando los horizontes de significado de la vida política. El espacio que posibilita la política es aquel que existe cuando nuestras afinidades afectivas y materiales se alinean con los otros. La consecuencia de esta manera de organizarse es volver a habilitar la potencia de actuar, autónoma y solidaria. Los espacios efectivos/afectivos no pueden ni desean ser el medio de destrucción del mundo dominante y éste, tristemente, no cesa de amenazar la vida de las comunidades consubjetivas. Sin embargo, no es labor de estos espacios permanecer irremediables ante el orden global integrado, sino seguir existiendo, construyéndose y deshaciéndose regularmente. Para volver a crear este otro espacio posible es necesario orientar las formas-de-vida en comunidad a la detección y ejercicio de este espacio otra vez, cada vez.

Autores pilares de este texto son Peter Sloterdijk —y su obra *Esferas*, con especial atención al segundo libro que versa sobre la macropolítica y la historia—; Hannah Arendt y su libro *La condición humana* —para diferenciar los espacios público y privado y analizar la anulación de la posibilidad política por parte de la esfera social— y Michel Foucault, para pensar —a través de varias de sus obras— las condiciones para generar lugares, saberes y

lenguajes comunes. Esta tesis no está orientada a una sola rama de la filosofía; sin embargo la línea de pensamiento se sirve de la ontología, la ética y la política.

Esta investigación responde a la inquietud que, a lo largo de mi formación, surgió sobre el lugar desde el cual, desde la filosofía, es posible hablar sobre espacios efectivos y lugares de concordancia, fuera de la encriptación académica. Durante la carrera me encontré con múltiples textos que hacían de la Historia, el tiempo y los espacios no-relacionales el eje de la política. Durante el tiempo que llevó desarrollar esta investigación, la intuición de que el espacio político era un lugar afectivo y una localización territorial creció. La manera en la que concibo el espacio político no es un punto fijo en el pensamiento sino un medio vital y creativo. Sin la experimentación de la vida en común, sus complicaciones, su pérdida, pero sobre todo su absoluta necesidad no me habría sido posible entender las palabras de estos autores.

CAPÍTULO UNO

1. LÍMITES: TIRAR LOS PUENTES (LOGOS Y PRAXIS).

A pesar de la lógica apaciguadora de la modernidad, detrás de la nuca y en el rabillo del ojo de los sujetos una inquietud ubicua no termina de mitigarse: la sospecha de que lo que se entiende por *límites* en el espacio es una ficción. Si se considera que la acepción de espacio no es neutra ni objetiva y si volteamos a ver cómo es que no solo el término sino el espacio efectivo se transforma dependiendo de los intereses de múltiples partes, entonces una brecha aparece entre el pensamiento y la práctica, ahí donde antes había un puente.

Sin saber muy bien cómo, es innegable que la modernidad ocupa un lugar en la espacio-temporalidad del mundo.¹ La discusión sobre cuándo arrancó, o si seguimos o no en ella, puede persistir mientras se reconozca que una de las características cardinales de nuestra época es el ordenamiento, la homogeneización. Este rasgo hace de la modernidad, entre otras cosas, un catálogo clasificatorio en el que además destaca la tendencia al dualismo. Por ejemplo, para el estudio del mundo, en Occidente hemos heredado en la filosofía la incómoda dicotomía entre espacio interior y espacio exterior, como las dos partes que componen el todo.

La pregunta por el dónde en la modernidad —es decir, el esfuerzo por localizar lo humano en el espacio— funciona de la siguiente manera: para pensar en el mundo primero lo separamos y luego construimos un diálogo entre esas dos partes: lo interno es la regulación, la ley de lo que en lo externo se manifiesta; a su vez, lo externo es la expresión de dicha

¹ Con esto quiero decir que existe una discusión asidua sobre si la modernidad es o no un período definido, constante en sus características, presente o pasado, etc. No obstante, es innegable que el concepto de modernidad es ampliamente usado para describir una transformación histórica-narrativa en la pregunta por el ser. *V. Infra.*

norma. Llámese mundo espiritual y mundo natural, sujeto y objeto, forma y materia, las partes del mundo son siempre términos que se enfrentan, esencialmente dispares pero indisolubles pues se co-generan. Alfonso Sánchez Vázquez dice al respecto de la brecha/puente entre esferas interior y exterior que “No se trata de dos planos que se unan por nexos meramente externos sino de dos aspectos de un mismo proceso entretnejidos íntimamente”.² ¿Cómo aparece, pues, el hueco entre pensamiento y práctica, las máximas expresiones del espacio interior y exterior?

Para poder entender dónde estamos parados hay que saber de dónde partimos. Que parezca que pensamiento y práctica están cada vez más distanciados implica tal vez que estuvieron espalda con espalda en algún momento. Con Hannah Arendt podemos pensar en dicha cuestión desde un terreno horizontal para los fines que aquí se analizan. En *La condición humana* se tocan no solo las circunstancias ineludibles de la vida entre los demás sino también sus requisitos obligatorios: *lexis* y *praxis*, el discurso y la acción respectivamente. Estas eran las actividades indispensables para la política en las comunidades humanas, el *bios politikos* de Aristóteles: la segunda vida³ del ciudadano-Estado, siempre por encima de la vida íntima. Desde este momento se distinguen dos niveles de existencia y se da también la distinción entre lo que es propio y lo que es común. Son éstas las dos esferas del espacio: la interior, que corresponde a lo privado; y la exterior, a lo público.

² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 321. Dice además que son dos caras de un mismo proceso en tanto que ejercen su potencia creadora; pero el motivo de este capítulo es sondear cómo es, precisamente, que esta potencia se imposibilita.

³ Al respecto Sloterdijk, quien también es pilar de esta investigación, dice que esta segunda naturaleza se da en medio de la naturaleza exterior y sobre la interior, y los humanos empiezan a habitar en formas que han salido de ellos, como segundas naturalezas: en sus lenguajes, sistemas rituales y de sentido y lenguaje constitutivo; y que esta naturaleza tiene un lugar efectivo en el mundo. Cf., Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, 86.

Entre esas dos actividades que se conjugan —*lexis* y *praxis*— moran los asuntos humanos, el intercambio entre éstas da lugar a la potencia creativa, todo lo que se halla fuera de ellas no es tan urgente.⁴ No obstante, no hay que olvidar que la categoría de *humano* es también una clasificación regularizadora administrada por el Estado-sociedad y, por lo tanto, es también un orden homogeneizante que regula el tránsito de los cuerpos y la clasificación de las pasiones entre deseables e indeseables. Que hoy en día no nos quepa ninguna duda de que somos absolutamente humanos es consecuencia de estas medidas de contención espacial que dictaminan en qué lugares, cuándo y cómo podemos conjugar el discurso y la práctica y en cuáles no. La línea entre lo humano y lo no-humano a veces es tan delgada como hacer algo *íntimo* en algún lugar designado como *público*, y cruzar dicha línea puede ser razón suficiente para precarizar y bestializar cualquier práctica de vida que disloque esa relación entre los espacios.

Sin embargo, en algún momento de la historia de Occidente las *actividades humanas* eran menos específicas y los límites entre los lugares transitables eran más accesibles. Cabe señalar que este momento histórico coincide con la época en el que *participar* de la categoría de lo humano tenía requisitos mucho más estrictos. Un humano era no muy distinto a un animal; era tan solo un animal que podía acceder a su segunda naturaleza: el *zoon politikón*, la cual solo cierto tipo de hombres con condiciones específicas podía ejercer. Arendt explica cómo en la traducción de este concepto a *animal socialis* en latín se pierde la parte activa-política —el organizarse para acometer un fin— y se conserva solo el “estar juntos”.⁵ Esta

⁴ Cf., Arendt, Hannah, *La condición humana*, 39, dichas actividades se debilitan o, en el caso límite, se anulan cuando la esfera de la sociedad irrumpe entre el espacio interior y exterior, y el discurso cobra un lugar más importante que la acción. Según Hannah Arendt el mundo no existiría sin la actividad humana, por lo que al verse disminuidas las potencias creativas del discurso y la acción, así también el mundo.

⁵ Cf., *Ibid.*, 38.

traducción anula en cierta medida la cualidad humana primordial: la política, dado que los animales de todas las especies tienen también este carácter social. Este hecho sin embargo ensancha la categoría de “lo humano”: deja de competir solo a un puñado de griegos. La participación en la humanidad comienza a incluir otro tipo de cuerpos y actividades.⁶ No fue la traducción del concepto del griego al latín la que modificó el *modus vivendi* de los humanos, sino la transformación del espacio que tuvo como consecuencia, tanto efectivamente como en la manera en que el espacio se piensa. En la Grecia antigua, expone Arendt, la esfera de la familia (*oikos*) y de la política (*polis*) se excluían mutuamente.

La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-Estado.⁷

Es decir, entre los griegos esta diferencia giraba en torno a las actividades relacionadas a los espacios: reinaban las del mundo en común y seguían aquellas que se ocupaban de las necesidades de la vida. La distinción entre público y privado coincide con la oposición entre necesidad y libertad, futilidad y permanencia, vergüenza y honor.⁸ Sin embargo, en la modernidad las esferas se diluyen con la irrupción de la esfera social.⁹

⁶ “La inclusión” de más categorías al concepto deseable de “humano” es una característica nodal de la modernidad. No obstante, la lógica de inclusión estatal, que no es sino la convivencia de las esferas espaciales en un mismo territorio, tiene siempre como consecuencia o la homogeneización de las formas de vida de todos aquellos que participen del Estado, o la precarización de cualquiera que no pueda ser asimilado bajo sus leyes y sus lugares.

⁷ *Ibid.*, 41.

⁸ *Cf. Ibid.*, 78.

⁹ Para los griegos la capacidad para la organización política no solo es diferente en sus actividades, sino que se halla en completa oposición a la organización de la familia y el hogar. Para nosotros, esta distinción entre familia y *polis* ya no es evidente, pues la sociedad es un tipo de administración de “comunidad doméstica”. Arendt, en algún momento, habla de la similitud entre el padre de familia con el gobernante; sin embargo, este parecido tiene más sentido en la sociedad actual que en la *polis*

Lo social es un tipo de *organización*, que no es lo mismo que *una manera de organizarse*. En esta diferencia es donde la libertad se amplía o se acota. “En todos estos casos, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno.”¹⁰ Aquí vale recordar la definición weberiana del *Estado*: aquel que reclama legítimamente el monopolio de la violencia.¹¹ El término que Weber utiliza es *Gewaltmonopol*. *Die Gewalt* se puede traducir al mismo tiempo como *violencia y poder*. La nación-Estado, cuna de la esfera social, es el monopolio de la violencia y del poder.

Der Macht es otra palabra para decir poder y potencia, es notable que el sustantivo esté tan cerca del verbo *machen*: hacer o, en otro sentido, actuar. Que el Estado tenga el monopolio de la violencia y el poder implica que la potencia de actuar, condición de nuestra libertad, pasa a ser administrada por la esfera social que combina las actividades de la esfera privada y la esfera pública y por lo tanto “la distancia entre los círculos exterior e interior es variable en función del crecimiento o disminución de la potencia de actuar”.¹² Con una potencia de actuar limitada, la distancia entre la esfera pública y la esfera privada se acentúa y entre ellas se deposita la administración social.¹³ En la modernidad, la *lexis* griega deja de

griega, pues tampoco en el hogar gobernaba únicamente el padre, sino que Zeus cuidaba del exterior a la propiedad y era esta libertad concedida por el cuidado de los dioses del lugar íntimo la que le permitía al cabecilla familiar ejercer su ciudadanía, en la de la vida pública. V. *Infra*.

¹⁰ *Ibid.*, 43. La violencia para gobernar —es decir, para someter la voluntad del otro— se daba solo en la esfera privada del *oikos*.

¹¹ Cf. Weber, Max, *La política como vocación*, 2.

¹² Martínez Quintanar, Miguel Ángel, *La filosofía de Gilles Deleuze*, 108.

¹³ Es decir, la administración gubernamental de la esfera social, donde la gente tiene en común el interés de asegurar la vida, un interés que antes era privado. Este es el único espacio que justifica la organización social. Fuera de esto, privado y público entran en contradicción con sus definiciones iniciales. La diferencia entre la esfera pública y la esfera social no existe, en tanto las actividades de ambas están inmersas en la esfera social. Cf., Arendt., *Op. Cit.*, 73.

ser el medio de la persuasión —en el sentido de buena moral y sugerencia— y bajo la nación-Estado se traduce en convencimiento y seguridad. Lo que antes era vocación política —en su sentido vocal: *llamado* a organizarse— se transforma en oficio: *Der Beruf*¹⁴. Esto es lo que Hannah Arendt llamaría la labor mundana, consecuencia de la racionalización e instrumentalización del mundo, que conlleva a su vez a la ausencia de *praxis*: el poder en el sentido de acción. La administración estatal combina nuestras potencias de actuar y las canaliza al “bienestar social”, que no es sino el bienestar económico —*oikos nomos*—. Bajo la administración estatal la forma de vida humana se ve limitada a un campo de acción y territorio determinado, pues para garantizar la inscripción en el *gobierno de la gran casa social* es poco menos que imposible estar posicionados —en el sentido territorial e ideológico— fuera de los lugares sociales. Cuando el espacio social conjuga todos los espacios de la esfera pública y privada en la domesticidad administrativa, ¿dónde hay que estar para hacer política? La pregunta cobra relevancia sobre todo si entendemos a los espacios políticos como un lugar de encuentro para el ejercicio y no para la administración de las potencias.

Hasta este momento he hablado someramente de las esferas de lo público y lo privado; a continuación, mediante el análisis de estos términos en lo concerniente a sus diferencias territoriales, subjetivas, y dependiendo de las actividades que se le asignan a cada uno, pretendo demostrar cómo es que efectivamente la esfera de lo social anula la posibilidad creativa de la política y sus lugares de encuentro al disminuir la potencia de actuar.

¹⁴ Cf., Weber, *Op. Cit.*, *passim*, Weber dice que el político bajo la nación-Estado no tiene convicciones, por lo tanto, su labor se limita a la negociación.

1.1 *El espacio interior o de lo privado.*

A pesar de que sería preferible omitir este punto de partida histórico, pues recordarlo es una manera de reafirmar el sistema mismo del que es necesario salir para crear espacios alternativos a los espacios de dominación, es necesario para esta investigación hablar de la concepción antigua del *espacio interior* y su posterior transformación en *espacio privado*. Para los griegos la construcción de la familia — *oikos* — era más una consecuencia de la necesidad de satisfacer las necesidades de la vida más que el centro u origen de la vida misma. Este primer núcleo de organización es la naturaleza primaria e innegable que compartimos con todos los seres vivos que se esfuerzan por vivir: una agrupación natural. Estar unidos por la supervivencia implica que dentro de los límites interiores de la vivienda no se podía ser libre efectivamente porque desde la *necesidad* no se ejercen actos libres sino obligatorios. Esta vida privada es una vida pequeña comparada a la vida política que era la vida deseable, la gran vida.¹⁵

El *Zeuz-herkeios*,¹⁶ un muro-divinidad que rodeaba la casa para protegerla de los peligros visibles y no visibles, era el amparo de la vida familiar que tras ese muro ejercía también un amurallamiento que la separaba del espacio exterior ajeno. Este muro era la frontera entre la vida privada y la vida pública. Para que el padre de familia pudiera reclamar su título de ciudadanía debía demostrar que tenía un *Zeus-herkeios* —es decir, una propiedad— que garantizaba que los asuntos de la supervivencia estaban asegurados y que,

¹⁵ Cf., Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 49.

¹⁶ Cf., *Ibidem*. Arendt dice respecto del Zeus Herkeios que es la parte principal de la vivienda. Se sabe que los griegos también tenían divididas las habitaciones; aquella que albergaba el fuego era la única “pública” y de acceso a todos los habitantes de la casa. Cabe decir que incluso la construcción de la intimidad alberga múltiples interiores y no un interior único.

por lo tanto, podía ser libre en el espacio público. La vida pública, pues, se creaba a expensas de la vida familiar.¹⁷

Por otra parte, para los griegos el interior tenía que ver con el ocultamiento en el sentido en el que la vivienda les ocultaba de los peligros que pudieran amenazarles, y no viceversa. Eventualmente, tras este resguardo la vida privada empezó a ocultar también los secretos y a ahondar en un interior no solo dentro de la casa sino dentro de sí. El interior de la casa —es decir, la *morada*—, desde los griegos hasta hoy, es un lugar que resguarda no solo del peligro físico sino moral; quedarme en la seguridad de mi casa e incluso abstenerme de la vida pública es un resguardo de la exposición a la inmoralidad y la dislocación de los valores domésticos. Por esto no es coincidencia que “la naturaleza que se oculta” es una manera de nombrar lo sagrado: el interior es un lugar santificado. Esta incorporación de lo sagrado en la vida privada propició que en la Edad Media el interior oculto y sacro, es decir la vida interior, se convirtiera en el reino de Dios. Los dioses dejaron de ser eso que convive en el espacio público con los humanos y entonces la religión se interiorizó y sus principios de comportamiento se fusionaron con el individuo mismo.

Estas últimas dos cuestiones —la propiedad y la interiorización de la religión— dieron lugar a la emergencia de la *intimidad* como la esfera que reafirma la identidad del sujeto. El individualismo moderno se caracteriza por el *enriquecimiento* de la esfera privada gracias a la posesión de propiedad y la moral religiosa dentro del hogar,¹⁸ a pesar de que técnicamente la agencia sobre las decisiones sobre la vida pública se vio reducida. Esto quiere decir que la vida privada ya no se entendía como la *privación* de la vida público-política. La *gran vida* ya no existe mediante el ejercicio político sino en el ensanchamiento de la individualidad y la

¹⁷ Cf., *Ibid.*, 43.

¹⁸ *Ibid.*, 49.

propiedad privada. La familia y las actividades domésticas, a su vez, pasaron a ser parte de la esfera pública y con ello la administración social empezó a desempeñar cada vez más actividades que tenían que ver con la administración doméstica.

Así, las actividades de la vida pública procuran la satisfacción conjunta de las “necesidades para la vida” y cada vez menos los espacios de la política —entendiendo las necesidades de distinta manera dependiendo del régimen en turno—. El oscuro interior del hogar, dice Arendt, se traslada a la luz de la esfera pública borrando la línea límite entre lo privado y lo político. La esfera social emergió como el espacio en el que todos los individuos son ciudadanos, no solo aquellos que puedan ser libres.¹⁹ La libertad dejó de ser un horizonte para la vida política, y en su lugar se instauraron los derechos y las obligaciones que garantizan la existencia de un espacio doméstico que cubra las necesidades de supervivencia. La acción política, sin embargo, excede la lógica de supervivencia.

Entonces, ¿cuál es el sentido moderno de lo *privado* si ya no tiene que ver con cubrir las necesidades básicas de la vida? En la actualidad, *privado* y *público* no son términos que describen dos niveles de existencia; hoy mismo, tener una vida privada en el sentido griego significaría negarnos a vivir como humanos, pues implica estar desprovistos de los medios necesarios para la vida que ahora administra la esfera pública. Es aquí donde se observa más claramente que el Estado-nación tiene el monopolio del poder.

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera.²⁰

¹⁹ Cf. Arendt, *Op. Cit.*, 48-49.

²⁰ *Ibid.*, 67.

La esfera privada se reduce hasta el punto en el que en ella se conserva solo aquello que es inapropiado poner a la vista de la vida pública. Lo *in-apropiado* es aquello de lo que no se puede apropiarse ni administrar la esfera social. La desnudez, el vicio, pero también el amor y la bondad²¹ se vuelven cualidades incompatibles con el “bien común” de la esfera social y por lo tanto inútiles para esta. La esfera privada está compactada en el interior de los individuos y estos a su vez requieren de una propiedad privada en la que sea posible albergar lo inapropiado, lo “no-común”. La organización pública de la vida transformó a las comunidades modernas en una “gran familia” en la que todos somos trabajadores y empleados para mantener la vida.²²

Desde la crisis de la Edad Media, cuando las instituciones y valores de la época entraron en decadencia, se recurrió a la administración de la noción de *bien común*. Esto ya no implica necesariamente una actividad política, simplemente reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común “y que solo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común.”²³

En consecuencia, las sensaciones humanas más incompatibles e intensas se ocultan, pues son incapaces de brindar o contribuir al bienestar social. Aun más, también

²¹ Los sentimientos nobles como el amor y la bondad, dice Arendt, dejan de ser virtudes políticas que nos mejoran como seres humanos capaces de actuar con excelencia y se transforman en actividades que no tienen lugar en el espacio público, porque una vez que están allí a la vista de los demás, pierden su carácter virtuoso y se tornan superficiales. *Cf.*, Arendt, *Op. Cit.*, 61. A estos sentimientos nobles, Sloterdijk les llama dulzor. Dice que, si bien es cierto que nos brindan placer, este dulzor proviene de la necesidad de la admiración pública. Este es el motivo por el que es inaceptable para los héroes hablar de sus hazañas, porque en este acto ponen en juego la virtud y libertad de su acto pues se someten a la invasión exterior de la mirada de los otros y nos obliga a ser espectadores de nosotros mismos *Cf.*, Sloterdijk, *Esferas I*, 96.

²² *Ibid.*, 56.

²³ *Ibid.*, 46.

estas sensaciones y afectos son peligros que amenazan a la sociedad-aseguradora en tanto no son comunicables al espacio exterior y no tienen realidad objetiva. Nuestros atributos inmorales se ocultan, pero también las virtudes nobles pierden su lugar en el espacio social pues no siguen la lógica del *bien común*. Con ello se anula la posibilidad de dialogar con el otro y concordar con él, y también la posibilidad de generar un espacio que escape a la lógica socializadora.

Es necesario aclarar que cuando hablo de afectos incommunicables no quiero decir que no haya maneras de nombrar los atributos del interior, sino que este lenguaje sencillamente no participa del discurso dominante sobre lo que, como sociedad, se define como bienestar. En la modernidad, la intimidad puede ser compartida entre todo un sector de la población y no por eso ser *pública*, como es el caso de las minorías sexuales. Un grupo puede tener ciertas características y comportamientos “inapropiados” y no por esto organizarse ni política, ni públicamente. Es decir, las características de un grupo entero pueden resultar incompatibles para el supuesto bienestar común, pero mientras se regulen y oculten sus potencias disruptivas contra el discurso dominante pueden preservar un lugar, aunque marginal, en la esfera social.

Esta es una característica sustancial de la esfera social y de la modernidad: los intereses privados pueden contradecir los intereses públicos e incluso pueden convivir territorialmente; sin embargo, la esfera social solo puede asegurar la supervivencia de aquellos que asimilan y reprimen sus intereses privados. La esfera social administra la vida pública y la vida privada pero requiere de la secesión de las necesidades particulares o en todo caso de la alineación obligatoria con el *bien común*. Para que la esfera social ejerza su poder administrativo en todos los individuos *el fin* tiene que ser el mismo para todos; esto deriva en la homogeneización de las formas de vida, sus potencias y deseos.

La interioridad se disciplina y la ciudad se torna el único lugar desde el cual se pueden establecer las presencias y las ausencias de la participación social.²⁴ Esta disciplina de las pasiones implica que son poco representadas en el espacio social y, por lo tanto, la posibilidad de organización cotidiana con los otros, desde la empatía y la solidaridad por la diferencia, difícilmente se gestiona. Esta falta de simbología de la esfera interior es consecuencia del poco interés que tiene “la economía moderna de ideas y de signos”²⁵ de generar un discurso para que los individuos la gestionen dado que no sirve para la administración de la vida social e, incluso, le amenaza.

Hay que subrayar cada vez que los intereses geopolíticos y geoeconómicos de la administración social hacen uso de los cuerpos desde la manipulación de sus intimidades. El espacio interior fue disciplinado con el fin de solidificar la identidad universal de pertenencia a la esfera social. La disciplina es el principio de control de la producción de discursos que, en su distribución y regulación, habilita a los individuos para el tránsito por el espacio exterior cuadrículado. Dependiendo del interés al que responda, cada tipo de discurso ejerce un control sobre las identidades y pone las reglas para el acceso o prohibición al discurso mismo.

Según Foucault, existen en la esfera social cuatro prohibiciones discursivas: el sexo, la política, la locura y la verdad; éstas se reservan al espacio íntimo o se censuran, subestiman o excluyen en el espacio público. La escucha o habla de estos discursos se puede dar solo si existe una institución que pueda administrar su reproducción. Este sistema de anulación de acción, pero propagación del discurso individualiza y restringe el acceso a ciertos saberes. Uno de los propósitos de esta tesis es analizar las condiciones con-subjetivas para

²⁴ Foucault, *Vigilar y castigar*, 166.

²⁵ Sloterdijk, *Esferas II*, 68.

poder denunciar esta restricción y analizar las condiciones que permitan habitar un lugar común en el que se habilite la acción y el discurso (*logos y praxis*). Una de estas condiciones es la compartición de aprendizajes.²⁶

El racionalismo instrumental —una de las brechas entre acción y discurso— posibilita y propaga la esfera de lo social que, a su vez, pone en el centro de sí la propiedad. Esta es la figura que está entre lo público y lo privado. Ese papel central antes lo ocupaba la familia, pues implicaba la pertenencia a un espacio interior de resguardo al centro de las relaciones vitales. Sin embargo, la familia es ahora parte de la administración doméstica social y cada vez ocupa un lugar más notable en el espacio público. La propiedad dejó de ser el muro tras el cual la vida íntima debe ocultarse. Al contrario, la esfera social obliga a la alineación de la intimidad con el bienestar social, lo que implica que la totalidad de nuestra vida —en sus dos dimensiones, la íntima y la pública— esté depositada en la administración social. La pertenencia a esta esfera y la posesión de bienes garantiza no solo que se cubran las necesidades de supervivencia, sino que además permite la reproducción y herencia de dichas garantías. La sociedad garantiza desbordar los límites de la vida misma; es decir, no solo estarían cubiertas mis necesidades, sino que estuvieron cubiertas antes de que yo naciera y seguirán así después de que yo muera.

Este deseo de persistir en sociedad nos lleva a depositar nuestra *propiedad* —que no es lo mismo que nuestros inmuebles— en el espacio público: “lo privado [en el sentido de lo íntimo] no hace más que obstaculizar el desarrollo de la «productividad» social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social”.²⁷ Si antes la esfera privada posibilitaba el acceso de alguien a

²⁶ Cf. Foucault, *El orden del discurso*, 19-39.

²⁷ *Ibid.*, 73.

la esfera política —pues era mediante ella que se cubrían las necesidades primarias—, ahora este espacio íntimo puede ser la causa del impedimento para formar parte de la vida pública que, cabe mencionar, no es la misma que la vida política.

Además, otrora el *sentido común* era un ejercicio de ajustamiento de los sentidos —las *sensaciones* privadas— al *mundo común*; este a su vez no era sino el mundo visible que fue reemplazado por el *bien común*. Todo lo que no pueda caer bajo el dominio de este término deja de tener relación con el mundo: solo lo que es “bueno” para todos tiene cabida en la vida social. En la modernidad, pues, *lo común* para los humanos no es el mundo sino una manera de racionalizar el espacio: la propiedad privada les reafirma como individuos.²⁸ El individuo se tiene a sí mismo como privado, un sujeto singular que tiene interiorizado su papel social²⁹ y su fuerza de trabajo. “Visto desde este punto de vista, el descubrimiento moderno de la intimidad parece un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo, que anteriormente estaba protegida por la esfera privada.”³⁰

Cuando pensamos en propiedad privada en el sentido de un bien económico —pues economía y sociedad es una fórmula indisoluble en la modernidad— pensamos en nosotros mismos:³¹ el trabajo que podamos desempeñar y la ganancia que podamos obtener. La propiedad privada propicia un culto a la intimidad individual que se acompaña de actividades de ocultamiento no solo de sí, sino de todo lo exterior y ajeno a mí. La arquitectura del interior

²⁸ Cf., *Ibid.*, 325.

²⁹ Martínez, Quintanar, *Op. Cit.*, 161.

³⁰ Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 75

³¹ El auge de lo social, según Arendt, coincide con el nuevo interés de la esfera social de poner a la propiedad privada por encima del interés privado. Para el ojo público, los propietarios son una organización de individuos que replican en sus propios límites las estructuras del Estado, un grupo que pide activamente a la esfera pública protección para acumular más riquezas. El interés público, en cambio, contradice el objeto de la esfera pública, pues si ésta vela ya por nuestro bienestar, no es necesario tener intereses íntimos. Además, la propiedad es el medio por excelencia por el cual la esfera social garantiza la satisfacción de necesidades y la durabilidad en el mundo. Cf., *Ibid.*, 73

se ha visto reducida a ser un contenedor funcional de inmoralidades; la intimidad se ha visto acotada efectivamente por este espacio caracterizado por la ausencia participativa del exterior. Por otra parte, la esfera pública se sirve de esta ausencia para administrar nuestro rol en el exterior y permitir o prohibir características de nuestra intimidad. A pesar de estas restricciones, el Estado capitalista no aparece explícitamente autoritario pues no limita literalmente nuestras apariciones en la esfera pública, solo nuestras acciones en la política. Es por esto que para esta investigación es primordial establecer la diferencia entre el espacio político —el espacio de ejercicio de nuestras potencias— y la esfera pública, allí donde parece que estamos ejerciendo ciertas libertades que no son sino la fachada de los permisos que se nos otorgan con la ciudadanía y el hedonismo individual.

Lo privado, lo in-compartible, lo inapropiado, el lugar oculto para encerrar secretos, se reúnen en el *individuo*: un interior intelectual/sentimental y no solo físico. El individuo es la unidad en la que se ha instalado la conjunción de instituciones y sistemas de las que se vale el Estado y dentro del cual se guarda del exterior las pasiones que atentan contra él. En la antigüedad los esfuerzos y reflexiones individuales/interiores eran un trabajo de automejoramiento, pero en la modernidad el trabajo individual no es propio: es aprovechado, publicitado y vigilado en el mundo público y, por lo tanto, se vuelve superficial.³² Las actividades privadas se han convertido hoy en día en el aparato para controlar a los sujetos de un Estado-nación. Exponer la vida privada de un individuo puede significar su destrucción y exilio —que a la vez sería solo un exilio simbólico, pero no territorial— de la sociedad. No es raro que bajo esta manera de proceder, la esfera de lo privado esté cada vez más disminuida y la vida paladina siga ganando terreno cada vez más sobre la vida misma.

³² Cf., *Ibid.*, 76. En el sentido de que solo tiene lugar en la superficie y es complicado sino imposible reapropiarse en la reflexión.

Los muros en las viviendas dejaron de ser una divinidad y de garantizar la virtud del ciudadano y se convirtieron en una barrera simbólica del miedo que tenemos a que nuestra privacidad se vea invadida. Al mismo tiempo se volvieron un motivo de sospecha, pues solo se ocultan los vicios que se oponen al bien común. Debido a esto los sujetos se encuentran atrapados en un doble espacio: en su soledad al interior de sus secretos y privacidades; y al exterior en la vida pública que exige socializar los aspectos oscuros de la vida, como la necesidad de reconocerse incapaces de sobrevivir aislados. “Todos los hombres viven constructivístamente y se dedican sin excepción a la profesión de arquitectos de interiores clandestinos que trabajan incesantemente en sus alojamientos”.³³ La esfera social agrupa a un conjunto de individuos encerrados en sí mismos en el habitáculo del mundo, diría Sloterdijk: un gran mobiliario familiar.

Existe sin embargo otro tipo de interioridad deseable que no tiene que ver con la interiorización del espacio privado de individuos atrapados en su soledad. En esta investigación propongo volver a indagar en la noción de *espacio interior* que excede la esfera social. Para tal empresa será necesario deshacer la noción de *propiedad* y reemplazar su actividad por la de *compartición*, donde el sujeto sea capaz de relacionarse y albergar múltiples espacios dinámicos intrínsecos y exteriores.³⁴ Para esto es conveniente volver a pensar en los seres como solidaridades primarias que solo pueden estar en relaciones de proximidad tanto con otros seres como en relación al lugar que les es *propio*. Es en este reconocimiento de la localidad que se generan vínculos afectivos que resisten al exterior cuadrículado, pero sobre todo a la sociabilidad homogeneizante.

³³ Sloterdijk, Peter, *Op. Cit.*, 86

³⁴ *Cf.*, Martínez, Quintanar, *Op. Cit.*, 161. V. *Infra.*, cap. 3.

Los seres humanos, como criaturas que bajo cualquier circunstancia son en principio vivientes amontonados unos sobre otros, que tanto se protegen como se rechazan mutuamente, y nada más que eso, como criaturas que para convertirse eventualmente y mucho más tarde en individuos, como se dice, en seres auto-complementantes que viven solos y que cuidan los contactos exteriores, necesitan, sin peros, ni diferencias, el microclima estimulante de sus mundos interiores.³⁵

La vuelta a la interioridad no puede ser sino la creación de una subjetividad colectiva que tenga como horizonte —pero también como consecuencia— la autonomía de los cuerpos, sus territorios y sus relaciones, de tal manera que la supervivencia deje de ser un paquete que se adquiere con la ciudadanía sino una necesidad que se procura en común y que además se organiza políticamente entre los habitantes de un espacio. Este tipo de intimidad involucra también el tránsito y no solo la permanencia; la localización del espacio en común implica también su expansión. La vuelta a la interioridad es pues la salida del mobiliario familiar mas no la vuelta a la casa oculta griega. La casa es nuestro primer universo, la manera en la que nos enlazamos a la dialéctica de la vida;³⁶ volcarse en el interior implica conocer los límites de nuestro albergue, las posibilidades de nuestro movimiento. La casa posibilita la ensoñación.

Cuando decimos casa en este sentido no decimos “el núcleo familiar”, sino la habitación interior desde la cual se gestan los horizontes y pensamientos que pondremos en común.³⁷ La casa es un espacio por el que se transita y se confronta el tiempo, volver a ella en tanto que lugar en el que nos compartimos con los demás seres es una manera de ensanchar e incrementar la interioridad desde la subjetividad colectiva. Encerrarnos en la intimidad no es fortalecernos sino desatendernos: “el riesgo fundamental de toda intimidad lo señala el hecho de que en ocasiones el destructor se acerca más a nosotros que el aliado”.³⁸ Es

³⁵ Sloterdijk, *EII*, 127

³⁶ Bachelard, *La Poética del espacio*, 38

³⁷ *Ibid.*, 37.

³⁸ Sloterdijk, *EI*, 100.

necesario una interioridad con-subjetiva que rebase los límites de la intimidad privada y que tienda puentes con los cuerpos afines.³⁹

1.2 El espacio exterior o de lo público.

*El infierno, el infierno es el exterior.*⁴⁰

Peter Sloterdijk

Al contrario que en la *polis* griega, donde solo entre iguales se podía participar de ella, el espacio público es transitable y posibilita el movimiento e interacción entre los cuerpos. La vida de la *polis* para los griegos era necesariamente afuera —*outdoors*, extra-muros— pues era precisamente este espacio amplio y fluido en el que el espacio exterior del mundo se hacía efectivo. En el espacio público las cosas se ponían en común como un ejercicio de libertad y esa participación reafirmaba tanto a las cosas como a quienes ven y escuchan lo que nosotros mismos —es decir, la realidad del mundo.⁴¹

Hoy en día el espacio público es aparentemente el lugar más amplio en la vida ciudadana, porque en él se depositan también las actividades que antes eran propias del espacio privado. Sin embargo, no fue el espacio “real” el que creció; no es el mundo interior el que se exteriorizó y, con él, la posibilidad de transitarlo. Al contrario, parece ser que cada vez nuestros movimientos se ven más acotados y nuestro tránsito es siempre un recorrido

³⁹ V. *Infra.*, Cap. 2

⁴⁰ Sloterdijk, *EII*, 529

⁴¹ Cf., Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 60.

para trasladarnos de un contenedor⁴² a otro. ¿Cómo se ha transformado entonces el espacio público en la modernidad?

Desde la Edad Media el espacio exterior como “naturaleza” se convirtió en la fuente de impurezas y peligros, tanto para el espíritu como el cuerpo —este último, al estar más en contacto con la exterioridad, estaba más viciado. Una tendencia por el encierro se desató a partir de esta negación del espacio exterior —claustros, monasterios— y la religión se trasladó a la interioridad. Los dioses dejaron de pasear por el ágora entre los hombres. Lo divino que antes se mostraba en lo público y lo común, se ocultó. El encierro, el ocultamiento, la negación de la vida exterior, vuelve a los cuerpos dóciles como el ganado criado en cautiverio para el consumo. Se anularon en la medida de lo posible las interacciones del cuerpo con el espacio abierto. La ausencia en el espacio exterior fue primero psicológica —figurada en la abstinencia de participación del mundo exterior corrupto— y después en la ausencia de participación del espacio público y de las actividades que en éste se desempeñan. Al respecto dice Hannah Arendt que “mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y privado”.⁴³

Sin embargo, en la modernidad, cuando la esfera de lo social irrumpió entre los espacios y la esfera privada perdió terreno y actividades, la vida se hizo pública en tanto que la mayoría de las actividades se depositaron en lo social y en los espacios abiertos. Esto no sucedió solamente en la mayoría de sus actividades cotidianas y rituales, sino que además se

⁴² La noción de *containers* se encuentra en la esferología de Sloterdijk. Tiene que ver con la idea de que los espacios que habitamos son, en realidad, contenedores en el sentido de que nos contienen y también limitan nuestra potencia de actuar. Cf., Sloterdijk, *Esferas, passim*.

⁴³ *Ibid.*, 58-59.

publicitó: ¡que todo el mundo venga a ver! La modernidad empezó a ser espectacularizada, la nación-Estado celebra cada pequeña obra y mejora a su estructura y las victorias no son tales hasta que se hacen públicas y se validan por nuestros iguales.⁴⁴ “la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.”⁴⁵

Así, pues, asumir la apariencia social afirma la subjetividad individual. Nuestra sensación de realidad depende de esta publicidad y por lo tanto de la existencia de la esfera pública.⁴⁶ Lo *apropiado*, lo que nos permite participar de la esfera pública, no solo es apropiado en el sentido de que es *correcto*; también le pertenece al régimen en turno que modela las normas de buena conducta y de lo que debe ser puesto en el bien común. Entonces la actividad básica de los humanos en la esfera pública es la obediencia a estas normas que no solo se siguen por ser adecuadas, sino que están expuestas a la vigilancia mutua de la vida pública, lo que garantiza su cumplimiento.

Este modelo de vida en común fue retomado de la vida familiar. La esfera pública es donde los individuos se agrupan en una “comunidad” en la que se relacionan entre sí y en defensa de la permanencia de dicha esfera sobre lo demás,⁴⁷ especialmente sobre la vida privada. Solo en este convenio de familiaridad es posible que vivamos juntos sin “que

⁴⁴ Cuando digo iguales aquí, no me refiero a que sean nuestros pares en tanto afinidades, intereses y capacidades sino precisamente porque la esfera social ecualiza a los individuos a una sola manera de vivir.

⁴⁵ *Ibid.*, 60.

⁴⁶ *Cf.*, *Ibidem*.

⁴⁷ V. *Supra*. Una vida que desborda los límites de la vida misma, una esfera pública que permanezca más allá de mi generación y mi tiempo vital. Sin esa trascendencia no sería posible hablar de una esfera social. “La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos, cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la ruina del tiempo”, *Ibid.*, 64

caigamos uno sobre otro”.⁴⁸ Las condiciones para un mundo común no provienen entonces de la compatibilidad y los comunes intereses que se tengan con el otro, ni de la no “naturaleza común” entre los humanos. Más bien, las diferencias entre los individuos son derogadas a cambio de la satisfacción de las necesidades de la vida. Sin embargo, Hannah Arendt nos advierte que el objeto del bien común es cada vez más insuficiente para cubrir la pluralidad de intereses de una sociedad y que eso puede llevar la esfera de lo social a un callejón, en donde ya no haya nada en común para los humanos.⁴⁹

Además de esta creciente incompatibilidad entre humanos en el espacio de lo público, otra brecha más profunda se abre entre el sujeto y el mundo. El exterior es ya de por sí percibido como un espacio no-humano, pero con el descubrimiento de un exterior más grande y más allá de los límites de este planeta se intensificó esta sensación de exterioridad en la que las relaciones humanas no tienen lugar. Este papel de espectador del mundo, gracias al cual podemos enumerar largamente todos los lugares del universo de los cuales no participamos, profundiza la distinción entre lo humano y lo externo. Si pensamos en el espacio como un lugar en el que se tejen relaciones, el exterior resulta aplastante, abundante y vacío de humanidad y, por lo tanto, amenazante. Esta lógica esquizofrénica nos lleva a pensar el espacio exterior constantemente como ese lugar en el que en primer lugar estamos obligados a existir pero que al mismo tiempo está expulsándonos constantemente, obligándonos al refugio.

Pero, realmente, el exterior no está preocupado por expulsarnos de ningún lugar y no solo las relaciones humanas tejen el espacio real. Sin embargo, también es lógico llegar a las conclusiones contrarias, ya que el ser humano se ha puesto a sí mismo como escala del

⁴⁸ *Ibid.*, 62.

⁴⁹ *Cf., Ibid.*, 66-67.

mundo. Si pensamos que el espacio humano es solo aquél en el que las relaciones humanas-sociales tienen lugar, se crea un cerco ya no solo en el amurallamiento de la casa sino en el de la Tierra frente la bóveda celeste. Lejos de perfeccionar las actividades humanas o de indagar en el interior mismo, cercar el espacio exterior resulta genera un desconocimiento de nosotros mismos en tanto que la manera de transitar por el mundo implica constantemente evitar lo ajeno. Esta evasión no puede sino fundamentarse en el estudio y conocimiento del exterior amenazante y su inevitable y fatal diferencia con los espacios mundanos de la esfera social. Pero lo ajeno no es solamente todo aquello que está fuera de los límites de mi cuerpo y de mi entendimiento —el universo exterior omniabarcante y no-humano—; también es la sospecha de que *el otro* tampoco habita de la misma manera que yo. Por esta razón el estudio de lo otro se ha priorizado sobre el estudio de sí. Sloterdjik lo expone de la siguiente manera:

como una estructura de cubiertas y muros en torno al punto luminoso que constituye el centro de la mismidad humana. No es de extrañar, pues, que el *Homo metaphysicus* nunca o casi nunca penetre en su último centro. Vive solo en los barrios exteriores de su propio espacio anímico, escalonado hasta lo profundo y sabe con San Agustín que el gran otro le es más próximo que sí mismo.⁵⁰

El espacio exterior se estudia y se experimenta siempre con cierta distancia. El exterior se piensa como atmósfera, *milieu*, *environment*, *Umwelt*: una naturaleza envolvente e inescapable pero ni objetiva, ni informante.⁵¹ El espacio exterior no-humano nos excluye tanto como lo excluimos, en tanto que no in-forma: es un vacío por ser llenado. No es casualidad, por ejemplo, que en la gran mayoría del discurso filosófico occidental se haya profundizado en el discurso sobre el tiempo y que el estudio del espacio aparezca siempre

⁵⁰ Cf., Sloterdjik, *EII*, 115.

⁵¹ Cf., *Ibid.*, 128.

subordinado a éste, a pesar de que el espacio es algo extenso y penetrante que atraviesa al tiempo mismo. Quizá se deba a que el tiempo es más fácilmente relacionable con las actividades humanas y el espacio, sobre todo el espacio exterior, no. “El exterior se extiende en sí mismo, pasando por delante del emplazamiento de los seres humanos, como una magnitud extraña de derecho propio; parece que su primer y único principio es no tener nada que ver con los seres humanos.”⁵²

Por esto, el esfuerzo de estudiar el exterior y sus intentos de conquista tienen que ver menos con tender puentes relacionales hacia lo ajeno y los otros, y más con tratar de hacer extensiones de lo humano en lugares donde lo humano no tiene cabida: el micro y macrocosmos, por ejemplo. Las relaciones humanas son suficientemente capaces de traducirse en espacio; sin embargo, en la modernidad la conquista del espacio no-humano es prioritaria. A pesar de que tal empresa esté acompañada de una evidente imposibilidad, nuestra época parece empeñada en erigir el espacio exterior y su estudio como la respuesta predilecta a *la pregunta por el dónde*. En consecuencia, la ciencia y sus disciplinas derivadas ocupan un lugar privilegiado en la creación de pensamiento alrededor del espacio, mientras que las disciplinas del cuerpo, de la intuición y de la técnica son secundarias a pesar de que, si bien no son capaces de medir la realidad cósmica, también son formas del espacio exterior.

Por otra parte, a pesar de que el espacio exterior se piensa como un lugar hostil y amoral, es allí donde se desenvuelve la economía. Por lo tanto, ese mismo lugar que nos repele es en el que se desarrollan las actividades del bienestar, la recompensa y el botín. A mayor conquista del espacio exterior, mayor es el bienestar económico. La colonización es una actividad permanente de la humanidad socializada. Que el espacio exterior no sea un

⁵² *Ibid.*, 705.

lugar de intercambio y uso no se debe a una condición esencial de él sino a la necesidad de los individuos socializados de generar propiedades que le garanticen su permanencia histórica. Solo el espacio que no es apropiable en el sentido económico se vuelve “público”, o solo en la medida en que permite la publicidad y la venta se vuelve un lugar de “tránsito”.

Ahora que todo el exterior ha sido supuestamente conquistado— ya que la globalización ha abierto todo lugar local al exterior único—, éste se ha dividido en dos categorías: lo *domesticado* —es decir, lo exterior como espacio público— y lo *salvaje* —el exterior puro, que no puede ser traducido en bienestar social y/o económico, todo aquello que no puede someterse a la lógica global de humanidad.⁵³ Pero para que la esfera social exista es necesaria la conquista total. Todos los grupos humanos que resisten los regímenes civilizatorios y globalizantes son sistemáticamente despojados de los medios para la vida, para así poder conquistarlos ofreciendo bienestar y garantías de supervivencia —que no es lo mismo que decir el cese a las amenazas a su vida— a cambio de reducir sus diferencias y someterlas al espacio domesticado. “En el espacio exterior se recompensa a un tipo de ser humano que, a causa de la debilidad de sus ligazones con los objetos, puede presentarse en todas partes como dirigido desde dentro, infiel, disponible”:⁵⁴ el exterior domesticado es aquel en el que los individuos se mueven dentro de un territorio regido por la no-proximidad en un mundo exterior liso e indiferente.

Por otra parte, las ocasiones en las que el espacio exterior no es percibido como un exterior hostil y amoral o como botín aparece como un lugar en el cual el proyecto del “futuro” —que no es sino la globalización y la expansión económica— tiene lugar, mientras

⁵³ Las formas de vida que no se acoplan a las normas civilizatorias de los terrenos conquistados son entonces consideradas también como salvajes y externas a la vida social y, por lo tanto, no-humanas. Cf., *Ibid.*, 808.

⁵⁴ *Ibid.*, 809.

que los *otros lugares*, los territorios no-domesticados, son pensados casi siempre como un paso atrás en el progreso global, como “pasado”.⁵⁵

Quizá se explique por ello, al menos en parte, la misteriosa ligereza con la que los hombres se encuentran fuera como enemigos se aniquilan eventualmente unos a otros. Visto como cuerpo en el espacio exterior, el otro no es un convecino de una esfera común mundano-vital ni un compartidor de cuerpo sensible-ético de resonancia, de una cultura” o de una vida compartida, sino un factor discrecional de *circunstancias externas* bienvenidas o no bienvenidas.⁵⁶

El lugar de la política no puede sino ser un espacio *abierto* —lo que no significa que sea de fácil acceso para todos sin importar su condición. En realidad, se parece bastante a este espacio-otro y a las formas de organización “pasadas”. El espacio político que se pretende rescatar en esta investigación no puede sino jugarse en el espacio del acontecimiento, del encuentro, y del absoluto presente. Siguiendo a Sloterdijk, para combatir la noción de que el exterior es un infierno —un espacio indiferente en el que no se produce habitar alguno donde los individuos modernos existen solitarios y desparramados en el globo—, es necesario no solo elegir una dirección y un proyecto en la superficie del espacio exterior cuadrículado sino animar el exterior indiferente.⁵⁷ Si tenemos en cuenta que el exterior que nos compete como humanidad es el espacio relacional al quehacer político le compete el recorrido hacia los otros; pues es en el lugar de *encuentro* donde los afectos afines crean el espacio efectivo para habitar. El encuentro, *in-contra*, es un tipo de enfrentamiento en el que fuerzas dispares pero de intensidad similar generan otro lugar gracias a este contraste. Este tema lo desarrollo a profundidad en el capítulo cuatro. El espacio político es al mismo tiempo el lugar y la manera

⁵⁵ Cf., *Ibid.*, 749.

⁵⁶ *Ibid.*, 809.

⁵⁷ Cf., *Ibid.*, 813.

para animar el espacio efectivo: aquel en el que se puede poner *en común* la potencia de actuar.

1.2.1 Giro copernicano: lo sobrehumano y lo no humano.

“fuera del cielo, la tierra como estrella errante por haberse hecho la pregunta por el todo”

Sloterdijk.

Es importante actualizar la pregunta por el dónde: con esto quiero decir que la localización del espacio humano/relacional no es un vano recurso antropocéntrico, sino que es consecuencia, entre otras cosas, de la urgencia por resolver la dislocación ontológica que trajo consigo el giro copernicano. A partir de ese momento el pensamiento occidental dio un vuelco hacia el espacio exterior no-humano: “el cielo llegó a revelarse metafísicamente vacío y antropológicamente indiferente. De repente, el hombre fue el ser que no tiene nada que buscar arriba pero sí mucho — sí mismo— que perder [...] condenado al autoabrigo en un espacio sin cubierta”.⁵⁸ Cuando la bóveda celeste y el globo terráqueo dejaron de representarse en igualdad, dice Sloterdijk, el cielo, lo exterior, cobró una escala inhabitable para la humanidad y con ello un tinte de ajenidad y peligro. El interior de la bóveda celeste se vuelve el único lugar posible del pensar⁵⁹ y lo exterior se estudia solo con la distancia científica. La praxis, pues, se alinea con el ordenamiento del exterior y la instrumentalización del proyecto moderno de progreso lineal y ya no tiene lugar en la vida política de los sujetos.

Así como el estudio del exterior se vuelca en los astros, paralelamente los individuos empiezan a mantenerse alejados del exterior tanto como sea posible. Esto tiene como

⁵⁸ Sloterdijk, *EI*, 71.

⁵⁹ *Cf.*, *Ibid.*, 69-71. V. *Supra*.

consecuencia un aplanamiento de la experiencia del afuera y una intensificación de lo *sagrado* del adentro. Esta manera de existir en el mundo implica una doble negación: se niega la proximidad de los otros ajenos a mi bienestar en tanto existen fuera de mí y se niega mi propia presencia; es decir, se afirma la ausencia de mi ser creativo en el exterior. La cultura surge como una sobre-reacción a esta ausencia⁶⁰ que se manifiesta: en la falta de signos para identificarme con los otros y en el espacio del afuera, en la dislocación causada por no saber desde *dónde* se pregunta a dónde hay que ir y cómo atravesar el espacio exterior hacia lo otro y los otros, y en el enrarecimiento o puesta en duda de la propia identidad que se descubre acotada por leyes universales de las que no podemos participar. Esto tiene como consecuencia la sospecha de que existe otra relación con lo real y que ésta nació al mismo tiempo que el sujeto moderno mismo. Cuando en el *mundo exteriorizado* ya no se puede reflejar el interior y autocobijó, el mundo se convierte todo él en una cárcel, en un contenedor de seres humanos cercados por un exterior frío.⁶¹

Con el abandono de la bóveda celeste se abandona también la esperanza de resolución a la crisis de la presencia desde lo divino. La fe pasa a depositarse en la expectativa del futuro y del progreso que nos ayudará a conquistar el espacio no-humano —sin detenernos demasiado en pensar si eso solucionaría la ausencia de los otros y de mí mismo en el espacio relacional ya existente. Al hecho de que los ecologismos “derribaron las cubiertas planetarias y el firmamento, hicieron excéntrica la tierra y la abandonaron a una inestabilidad cósmica para la que no estaba preparado ningún habitante de ella”,⁶² le sigue una sensación generalizada de extravío, de pérdida del clima celeste bajo el cual hasta entonces la

⁶⁰ Cf., Sloterdijk, *EII*, 133.

⁶¹ Cf., *Ibid*, 200.

⁶² *Ibid.*, 506.

humanidad se había visto acogida, pues ya no existe dios que se interponga como frontera ante la nada, el exterior y la infinitud, donde la diferencia entre dentro y fuera no era indispensable para el autocobijo.⁶³ Fue la idea de lo infinito lo que desencajó al humano que, al no estar dentro de dios, porque dios es infinito, ahora no está en ninguna parte, ni en el cielo, ni en dios, ni en sí mismo.

En el espacio desencantado los individuos pueden sucumbir ante los resfriados más triviales, las ofensas más cotidianas, si no consiguen cobijarse dentro de una segunda inmunidad, que habría que movilizar con potenciales propios, sin consideración al marco trascendental. Si la antigua religión fue el amuleto natural de la primera salud, una salud poscopernicana habrá de servirse de amuletos superiores y artes de inmunidad más complejas.⁶⁴

¿Cómo lidian con esto los sujetos modernos? Según Sloterdijk una gran mayoría sigue actuando como si no hubiera pasado nada, asimilando su falta de comprensión del entorno. La otra parte son los locos que están a la salida de la especie. La guerra de los sistemas de inmunidad; es decir, la manera en que creamos climas de supervivencia al exterior y lo ajeno, es una sutil guerra mundial que se juega en la exclusión e inclusión social. La cuadriculación del espacio exterior en el espacio social es la manera en que se niega la exterioridad de lo exterior, lo celeste, y es reconducida a una medida satisfactoria y comprensible: “el lado nocturno del proyecto de la Modernidad colonial y de su pillaje de la naturaleza, [es un] proyecto que solo sale adelante por voladuras de esferas y asolamientos de la periferia.”⁶⁵

Esta climatización social no es, como se creería, una centralización de los individuos iguales sino una afirmación de la periferia, pues no fue la pérdida de centro durante el giro

⁶³ *Ibid.*, 115.

⁶⁴ *Ibid.*, 508-509.

⁶⁵ *Ibid.*, 812.

copernicano lo que descoloca a la humanidad, sino la pérdida de los márgenes periféricos.⁶⁶ El infinito se abre a la inconmensurabilidad, pero se insiste en pensar al infinito fuera de la tierra. De las inconmensurables diferencias entre las comunidades y los grupos humanos y territoriales no se indaga. Al contrario, el giro copernicano funciona como un cambio de foco que pone la vista en el cielo regido por la posibilidad ilimitada, mientras que en el espacio cuadrulado terrestre las diferencias entre los humanos son medidas respecto a normas y discursos homogéneos y limitantes. Solo siendo capaces de clasificar la diferencia es posible gobernarla. No es casualidad, por ejemplo, que los pueblos originarios de todas partes sean sometidos a una clasificación identitaria ecuaníme ante los ojos del sujeto moderno. Para éste, las múltiples maneras de organizarse y las formas de vida de los pueblos son una reminiscencia incómoda de aquel universo total y en convivencia con la bóveda celeste del que fueron expulsados y, por lo tanto, un obstáculo para la organización social que surge como compensación a esa pérdida. La topología de la edad moderna consiste en una especie de economía moral en la que los seres humanos han de existir en el margen extremo de un cuerpo redondo irregular en el universo⁶⁷ sin poder relacionarse con él, ni espiritual ni cognitivamente.

Localizar este trauma de la humanidad no debería ser asunto de locos, pues abre la posibilidad de localizarnos como humanos en el espacio animado para dejar de vivir a la sombra de lo otro y posibilitar la creación de un interior cohabitado. La solidaridad y organización múltiple posibilita una especie de transferencia amorosa desde los mundos interiores animados de sentido hacia el exterior —que puede dejar de ser indiferente— y

⁶⁶ Cf., *Ibid.*, 713.

⁶⁷ Cf., *Ibid.*, 717.

puede in-formar y educar⁶⁸ para, así, en palabras de Sloterdjik, ser capaces de rebatir la soledad. Este tema lo desarrollo con mayor profundidad en el capítulo tercero.

1.3 El espacio social, proyecto moderno.

La sociedad es una droga. ¿A poco no tiene un chingo de maneras de joderte, de sacarte de la realidad?

Los Panchitos

Como ya mencioné anteriormente, la esfera social es el espacio dominante que irrumpió entre el espacio público y privado. El dominio de la esfera social se fundamenta en la producción de leyes, basadas en el funcionamiento óptimo y ordenado de los roles sociales y en la cuadriculación del espacio público. La esfera social tiene como motor la disciplina, no como constancia volitiva, sino como una fuerza que homogeneiza las ciudades, los individuos, las potencias, los territorios. La esfera social es el círculo dentro del cual se encuentran las maneras válidas de vivir; por fuera de ella queda lo que aún no es conquistado. Esta distinción se encuentra por ejemplo en la separación entre las ciudades y las no-ciudades, entre los ciudadanos y los no-ciudadanos. El espacio metropolitano/social hace a los cuerpos dóciles, civilizados y mensurables a través del dominio de la subjetividad. Se limita el tránsito y las formas de desplazamiento de los cuerpos por el espacio exterior y la ciudad se planea de manera tal que en ella las exigencias de la supervivencia estén cubiertas, a cambio de que todos asuman su lugar y el compromiso de reproducir sus normas en la intimidad. Las leyes

⁶⁸ Cf., Sloterdjik, *EI*, 61.

son el lenguaje que subraya la diferencia entre lo que es público y lo privado, vigilan su relación y procura que no se mezclen.

Para Foucault, el espacio cuadriculado es ya una expresión de la disciplina. Sin embargo, la ley depende de la existencia de formas de vida que atenten contra sus supuestos. Es decir: la ley no existe gracias a la disciplina de los individuos, sino precisamente porque amenaza con la coerción violenta y el abandono de las garantías que los mantienen vivos. La existencia de la esfera social depende de la disciplina de los individuos, pero ésta no tiene la forma de la voluntad sino de la amenaza. Michel de Certeau habla del espacio social como el resultado de un conflicto permanente entre poder y resistencia al poder; es a través de este conflicto que la esfera social se actualiza y optimiza.⁶⁹ Sin embargo, en esta resistencia planificada existe siempre un punto de fuga que permite la alteración y subversión del poder, que puede darse no solo en la revolución absoluta de las formas de vida sino también desde las prácticas cotidianas.⁷⁰

La sociedad doméstica es el modelo funcionalista por excelencia del Estado moderno, pues recordemos que ya no es responsabilidad de cada uno buscar su supervivencia puesto que ya está administrada por la esfera social. Ésta no es enteramente pública ni privada, sino que se sirve de ambas, desdibujando sus fronteras. Dicha irrupción resulta en la consolidación

⁶⁹ Cf., Michel de Certeau, *Andar la ciudad* [Consultado enero 2018].

⁷⁰ La ciudad es el lugar privilegiado de la esfera social. Está pensada para prevenir todas las formas de atentado contra el bienestar social que puedan surgir de los individuos. Esto se debe en primer lugar a que la ciudad está cuadriculada de tal manera que es casi imposible formar comunidades consubjetivas; está pensada para la vivienda nuclear e individual. La ciudad es el lugar donde el poder es organizado y administrado racionalmente, todas las formas de desobediencia pueden ser fácilmente descalificadas como irracionales. Por otro lado, la desobediencia es uno de los roles necesarios para mantener el lugar privilegiado de la ciudad. Por lo tanto, es el espacio que por excelencia puede producir, acoger y transformar cualquier movimiento subversivo en favor de la ciudad y el Estado. La ciudad se sirve de la revuelta general y, sin embargo, difícilmente puede frenar la organización comunitaria, es este el punto de fuga. Cf., *Ibidem*. Este tema se trata a profundidad en el capítulo tres de esta tesis.

de la nación-Estado, caracterizada por la burocratización de las actividades de la supervivencia y de la vida como sustitución a la acción política⁷¹ “el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas. Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar.”⁷² Se le llama administración pública y social a una manera en que los individuos se inscriben al dominio de su conducta, a la obediencia de las leyes y a la ecualización de las diferencias.⁷³ La sociedad, según Arendt, es “el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana”.⁷⁴

La praxis mecánica o reiterativa en la vida social, tenemos que buscarla en otros dominios, en aquellos en los que se da justamente lo que no encontramos en una verdadera revolución, a saber: el divorcio total entre lo interior y exterior, entre la forma y el contenido. La exterioridad o formalización de la práctica es el rasgo más característico del burocratismo. La forma, extraída de un proceso anterior, se aplica mecánicamente a un nuevo proceso [...] la actividad burocratizada puede repetirse con tal de llenar la forma que preexiste al contenido y al margen del proceso práctico mismo.⁷⁵

La homogeneización de las formas de vida es la consecuencia del dominio de la esfera social, que en caso de no ser evidente, también es la anulación de la libertad: “la relación entre sujetos humanos que se reparten en un campo de proximidad hay que describirla como una

⁷¹ Cf., Webber, *Op. Cit.*, *passim*.

⁷² Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, 51.

⁷³ Un ejemplo son todas las llamadas “políticas” de inclusión y de pluralidad dentro de los gobiernos. Si apelan a la necesidad de que todas y todos seamos “iguales” no es sólo por buena voluntad, sino porque una población homogénea es más fácil de administrar y de dirigir y es menos probable que se involucre en prácticas revolucionarias. Hasta ahora, las políticas de igualdad no han combatido las desigualdades económicas o desventajas sociales. Las políticas de ecualización ponen en peligro la vida de cualquier persona que no se adapte a ellas, como es el caso de las minorías sociales en todo el mundo.

⁷⁴ *Ibid.*, 44.

⁷⁵ Sánchez, Vázquez, *Op. Cit.*, 332.

relación entre receptáculos inquietos, estresados, que se limitan y contienen mutuamente”.⁷⁶ La relación entre los individuos y frente a la sociedad es “inherentemente conformista”, diría Hannah Arendt; esto no solo habla de las aspiraciones de los individuos sino de la contención de los unos con los otros conforme a un deseo estandarizado. Los Estados-nación modernos son ensayos político-espaciales que reconstruyen la vida de los sujetos como masas de población infantilizadas bajo la supervisión de la esfera doméstica paternal.⁷⁷

La vida contenida de esta manera —a través de contenedores habitacionales, leyes, la intimidad— se reduce a unas cuantas posibilidades de acción bien detectadas y mensurables. Según Arendt, esta tendencia está llevando a la destrucción de la materia misma de la historia y la política, pues todo fuera del comportamiento cotidiano ha sido excluido.⁷⁸ La vida homogeneizada y conforme exige que sus miembros actúen como si todos tuvieran el mismo interés u opinión sobre un puñado de temas. Una gran familia, conservadora y tradicional, donde la sociedad misma es el padre: “en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario.”⁷⁹

Es importante recordar aquí a Arendt: que la sociedad sea una familia no la hace un no-gobierno, sino que hace que dentro de cada institución y organización haya un tirano. La sociedad tiene una función tranquilizadora e irrefutable: garantizar la supervivencia. Sin embargo, si algún miembro decidiera algo diferente al interés común, no solo la sociedad puede ya no ocuparse de sus necesidades vitales, sino que puede privarle de ellas o, incluso,

⁷⁶ Sloterdijk, *EI*, 86.

⁷⁷ *Cf.*, *Ibid.*, 71.

⁷⁸ *Cf.*, Arendt., *Op. Cit.*, 53.

⁷⁹ *Ibid.*, 51.

hacer del exilio la única salida posible. El método más usual es el primero, pues es el que garantiza que el sujeto se vuelva a someter a la sociedad por esta falta; el segundo, es más bien una amenaza latente. Los exiliados históricos, siempre salen más o menos voluntariamente, una vez que ejercen su potencia de actuar.

Por otra parte, la anulación de la política creativa ha sido tan efectiva durante la modernidad que una parálisis histórica imposibilita que pensemos la vida fuera de la administración familiar/burocrática:

la sociedad de masas no solo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no solo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar.⁸⁰

No solo no *podemos* pensar en un deseo fuera de esta lógica en el sentido de que no está permitido, sino también en el sentido de posibilidad. El espacio que ocupa la esfera social es tan abarcante que las salidas a él parecen siempre extremadamente limitadas, cuando no imposibles. Las alternativas que nos permitirían salir de esta anulación de la potencia de actuar son generalmente entendidas como emociones o intuiciones que, en primer lugar permanecen encerradas en la esfera de lo íntimo, y que en segundo lugar estamos convencidos de que sus efectos no tendrían lugar en la esfera social, de lo “real”.

Tras varios siglos de desarrollo [la sociedad], ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es solo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.⁸¹

⁸⁰ Sloterdijk, *EII*, 68.

⁸¹ Arendt, *Op. Cit.*, 52.

La sensación de inevitabilidad y claustrofobia se apodera de los individuos que ya no pueden tampoco profundizar en sí mismos para experimentar la libertad. La cotidianidad — que en otro tiempo fue un lugar de afirmación de las potencias de actuar— pierde cada vez más su virtud por el desgaste de la repetición. Por otro lado, sus opuestos, la irrupción y la posibilidad de conflicto, también están anuladas por la transformación del concepto de crisis: ya no mutación sino intimidación, advertencia. La amenaza es ese fantasma que nos acecha siempre y nos impide actuar decididamente *in-contra* y es además el fundamento de la disciplina. La sociedad es una “civilización técnicamente saturada donde ya no hay aventura sino retraso”.⁸² Para la lógica social que se encarga no del espacio real sino del espacio cuadriculado, *afuera no hay nada* porque el espacio público es ya todo el afuera posible. No hay escape de la cultura, no hay nada fuera de nuestras relaciones cotidianas/repetitivas. La nulidad política de la que habla Arendt en relación a la administración de las relaciones humanas es lo que Sloterdijk llama las personas sin mundo.⁸³ Efectivamente, la anulación se da también en el espacio mismo y ninguna reforma, ni ciudad, ni ley es capaz de generar mundo.

La constitución de la nación-Estado bajo la esfera social es un proceso de burocratización en la que lo que se administra son nuestras relaciones en un sentido doméstico y no político; nuestras diferencias subjetivas se anulan en la obediencia automática. Dice Weber que la consecuencia de esta enajenación es que hay una proletarización en todas las esferas. El capitalismo opera en la esfera social definiendo un

⁸² Sloterdijk, *EII*, *passim*.

⁸³ *Cf.*, *Ibid.*, 63.

sujeto-universal y un objeto-cualquiera.⁸⁴ ¿Por qué una vez instaurada esta democratización fenomenológica ésta se torna una necesidad histórica inamovible, incompatible con la esfera política? Y más importante, ¿qué hay fuera de la conducta social que nos permita generar espacios alternativos? ¿Cómo son estos espacios?

La ciudad es el espacio civilizado por excelencia, el exterior cuadriculado. La retícula del espacio se da de la siguiente manera: económicamente tiene a la propiedad privada en el centro, de lo administrativo se encargan la burocracia y la zonificación, y punitivamente el responsable es el sistema disciplinar. La ciudad es un exterior formalista inestable con un interior funcionalista, su estructura es vertical como los edificios. El propósito de esta investigación no es la búsqueda de la no-ciudad sino la posibilidad de pensar en las maneras de organizarse múltiples y no cuadriculadas.

⁸⁴ Martínez Quintanar, *Op. Cit.*, 793.

CAPÍTULO DOS

2. LA GRAN CIUDAD Y EL YO-CIUDADANO.

“Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos, aunque el hilo de su discurso sea secreto, sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas, y toda cosa esconda otra”

Italo Calvino

Si bien la esfera social irrumpe entre las esferas de lo público y lo privado — y por lo tanto su dominio y administración se extiende a prácticamente todos los rincones y todas las relaciones del mundo donde existan asentamientos humanos masivos—, la sede desde la cual opera es la ciudad moderna. Ésta se ha perfeccionado arquitectónica, jurídica y económicamente para sostener todo el aparato de bienestar social, alrededor del cual todo intento de vida en común se ve acotado. Las relaciones de tránsito y encuentro de los sujetos-ciudadanos se delimitan por la cuadrícula del espacio público y privado, mientras que son estas relaciones las que a su vez configuran el espacio. Las ciudades, al contrario de lo que se podría intuir, no se construyen como resultado natural por el hecho de vivir en conjunto, no es la magia del progreso hecha materia. Las ciudades no son el resultado de una necesidad territorial de habitar sino el resultado de un proyecto estatal que tiene como fin centralizar la economía en un lugar consolidado, delimitado y manejable y desde el cual la disciplina está garantizada.

A la ciudad se le puede definir de múltiples maneras, lo pertinente para esta investigación es precisar la manera en la que ésta conforma el espacio y las subjetividades.

Para seguir a Weber, para hablar de la ciudad no basta la descripción de los edificios, de los asentamientos ni la ubicación de las ciudades si todo esto no se vincula con el escrutinio de la representación de las ciudades y la administración de los habitantes. El hecho de que la ciudad sea la conglomeración doméstica por excelencia es resultado de la concentración económica y del condicionamiento identitario-cultural que la esfera social habilita para sus ciudadanos: “dotada de una identidad tan amplia que en ella no se produce la agrupación ordinaria y específica de la vecindad caracterizada por un conocimiento personal y recíproco entre sus habitantes.”¹ Las ciudades, en su mayoría, viven de la industria y el comercio; es decir, de una variedad de oficios delimitados y regulares que a su vez condicionan el modo de vida de sus habitantes pues estandarizan sus necesidades y deseos.²

La ciudad es antes que nada un asentamiento comercial. Buscar alternativas al modo de vida económico-dominante de la ciudad resulta casi imposible para sus habitantes pues dicho asentamiento se funda en el binomio capital-trabajo. No por coincidencia se excluye al *territorio* de esa fórmula dúplice; sin lugar desde el cual partir, las posibilidades de resistencia y encuentro son limitadas, las ciudades no pertenecen a nadie. La manera inmobiliaria en la que la ciudad legisla las relaciones espaciales es tal que “la tierra sea cual sea, es siempre accesoria”.³ Acerca del territorio lo único que importa saber es cómo poseer una propiedad. Tanto las propiedades como los propietarios tienen que estar subordinados a la cuadrícula de la ciudad y sus periferias para poder participar de este asentamiento económico. Poseer significa dominar, pues dentro de los edificios lo que se solidifica no es la vivienda sino la estructura social que procura los roles de los ciudadanos.

¹ Weber, Max, *La ciudad*, 3.

² *Cf.*, *Ibid.*, 4-5.

³ *Ibid.*, 15.

Por otra parte, aunque la centralización comercial es por sí misma una manera de cuadrricular el espacio, la disciplina depende enteramente de los ciudadanos que hacen efectiva dicha cuadrriculación desde sus cuerpos y su tránsito. La disciplina es una manera de generar saberes vigilados; recompensa y castiga las conductas de los ciudadanos según su relación con el espacio.⁴ El derecho a la soberanía depende de la mecánica de la disciplina y entre estas dos se juega el ejercicio del poder. La disciplina es la estructura y motor que da forma a los procesos de *normalización* social —gentrificación, ecualización, colonización, etc— y de éstos depende la adhesión a la ley:

la normalización, las normalizaciones disciplinarias terminan por chocar cada vez más contra el sistema jurídico de la soberanía; cada vez surge con más claridad la incompatibilidad de una y otro; cada vez más necesario [...] una especie de poder y saber neutral gracias a su sacralización científica.⁵

Más que en cualquier otro lugar, desde la ciudad se administra mejor el tránsito, reproducción y distribución de los discursos y, en consecuencia, el tipo de sujeto sobre el cual operan.

“[Existe una] Triple “primitividad”, y por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar [...] no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo las fabrican las relaciones de sometimiento concretas”.⁶

El sometimiento disciplinario no es de una persona cualquiera hacia “el poder” del Estado; sino desde un individuo, determinado por el discurso de validez, hacia el conjunto de

⁴ Cf., Foucault, *Defender la sociedad*, 45.

⁵ *Ibid.*, 56. Esto quiere decir que los discursos disciplinarios son necesarios para neutralizar la radicalidad de los discursos que atenten contra el discurso dominante. Sin embargo, es necesario que estos discursos existan para validar y actualizar los discursos de comunicación. La importancia de neutralizar a la oposición no radica en eliminarla sino en invalidarla y adaptar sus exigencias al modelo disciplinario.

⁶ *Ibid.*, 50.

instituciones que se apoyan unas en otras para multiplicar las posibilidades de gestión de los cuerpos y su tránsito. La mecánica de la disciplina es, pues, un entramado.

en vez del triple elemento [...] de la ley, unidad y el sujeto -que hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones-, creo que hay que tomar el triple punto de vista de las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y los grandes aparatos del poder.⁷

Por otra parte, las ciudades como centros disciplinarios y económicos no son lugares fijos e inmutables, sino que dependen en gran medida de la periferia y del amurallamiento; de la exclusión e inclusión de las subjetividades marginales que les permite consolidar la idea de sujeto-bueno merecedor del bienestar social. La ciudad se sirve de las periferias concéntricas, no las excluye en su totalidad, sino que las mantiene al margen de la participación ciudadana para gradualmente expandir su centralidad entre los cuerpos y lugares normalizables y aptos para la inclusión social. Este es el fundamento por excelencia de la globalización: la esfera social totalizante.

La periferia, pues, no se opone a la organización ciudadana; al contrario, le abona trabajo, recursos y territorio. Ni siquiera el binomio campo/ciudad es pertinente para pensar en los lugares que se oponen a este tipo de organización social totalizante. Campo y ciudad se rigen ambos por el mismo movimiento económico. El campo no es lo mismo que la comunidad, los pueblos o el territorio. En efecto, la distinción entre campo y ciudad es una oposición material en ciertos lugares, pero primordialmente teórica, que sirve para reafirmar la dominación del discurso espacial-social.⁸

⁷ *Ibid.*, 51.

⁸ *Cf.*, Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli, passim*. Por eso la creación de alternativas espaciales y de vida del modelo ciudad-Estado no se solucionan con un “ir al campo”. En

En la metrópoli —entendida como el conjunto de relaciones económicas, jurídicas y espaciales bajo las cuales se expresa la esfera social y cuyo centro de operaciones es la ciudad— el poder opera no como un orden trascendental jerárquico sino desde las aduanas, las periferias, los ciudadanos, los puntos de acceso, las inmobiliarias, etc. Es decir, desde el tejido del espacio con las instituciones. La ciudad metropolitana no podría abarcar todas las subjetividades posibles si tan solo fuese una fuerza vertical absoluta. La localización del poder metropolitano no es fijo sino difuso; está en los recursos que facilita, en la tecnología que ostenta, en los encuentros que posibilita y en la ciudadanía que imprime en los sujetos; nunca está solo en las fachadas o en la reticulación urbana del espacio exterior. Todo en la ciudad está configurado a favor de la máxima eficiencia posible, para la administración de los cuerpos, los tiempos y las circulaciones deseables para la ciencia de gobierno.⁹

2.1 Murallas y periferias.

“[...] quizá el escepticismo es sobre todo una fortaleza, una muralla, un ejercicio de inexpugnabilidad que lo mantiene a uno lejos del afecto del mundo, o que lo intenta...”

JuanFran

el campo también se sostienen las relaciones económicas de la ciudad. Para crear nuevos modelos de organización social no basta con irse o quedarse en el campo o la ciudad, porque no por esta re-localización se desactivan las funciones históricas de la una o del otro. La ciudad no es un conjunto de actividades o de individuo sino la consolidación de acciones articuladas entre poder y espacio que permiten o acotan la distribución de un discurso.

⁹ Es vital para la creación de subjetividades no-ciudadanas tener alternativas a los movimientos en el tiempo y el espacio metropolitano; la re-construcción de una subjetividad colectiva no puede gestarse en el tiempo del capital: las vacaciones, los fines de semana, los días hábiles, etc. Los sujetos deseables, legales, civilizados, son aquellos que se conforman bajo estas lógicas administrativas del cuerpo y del deseo. Para salvar el espacio habitable es necesario eliminar todas las posibilidades de congregación y las temporalidades metropolitanas.

La adaptabilidad y supervivencia de la ciudad depende más de los ciudadanos y sus relaciones interpersonales y menos de la planeación urbanística; las ciudades se modifican y crecen siempre en relación con los sujetos y recursos que en ese momento mejor sirvan a los intereses económicos. Quizá hoy en día es posible construir una ciudad de la nada. Para la construcción de una ciudad funcional que resguarde y potencie el bienestar común es necesario un lugar en el que se puedan hacer manifiestas dos partes: un *fuera* y un *dentro*, la vida deseable y la precariedad. Ya no es necesario un asentamiento histórico o condiciones espaciales específicas como lo eran en la antigüedad. Lo que cabe dentro o fuera de las ciudades está determinado por lo que en ese momento se considere un sujeto-bueno, que a su vez se define a partir de su propia relación con el espacio público/privado y el trabajo productivo/reproductivo que desempeñe. Un ejemplo claro de cómo funciona esto son las residencias amuralladas y las *smart cities*: habitadas por la clase alta, aquella que además de encarnar los discursos de disciplina y sociabilidad, posee una parte de la ciudad misma en forma de propiedades. Este grupo social crea zonas protegidas del afuera, una división entre la ciudadanía más legítima y la menos legítima:

Quien vive tras esos muros no solo ha de estar protegido y cobijado, sino también abrumado y poseído por ellos: tiene que haber ofrendado su vida a esos muros, primero, para levantarlos, segundo, para querer su subsistencia, y, finalmente, para satisfacer su demanda de gloria y preeminencia.¹⁰

Sin embargo, cuando no hay una muralla real entre estos tipos de ciudadanos lo que existe es una barrera menos obvia pero igual de contundente: la periferia o las ciudades espontáneas.

¹⁰ Sloterdijk, *EII*, 238.

Estas son un tipo de asentamiento que se construye sin planeación alrededor del centro social-mercantil. No es tan sencillo definir a las personas que habitan la periferia como no-ciudadanos —a pesar de que su forma de vida es menos adecuada a la centralización del bien común— pues las prácticas, el mercado y las edificaciones de la periferia son en gran medida un espejo de la ciudad que orbitan. No obstante, no logran alcanzar nunca el estatuto de Ciudad, lugar del bien común, que sí tienen en mayor o menor medida los centros metropolitanos. Lo que distingue a un ciudadano periférico de un ciudadano céntrico es la tendencia del gobierno por desconocerlos como ciudadanos formales, debido a su organización, muchas veces independiente de las instituciones de edificación social.

Mientras todas las paredes esenciales sean experimentadas como propias, la construcción del muro se produce bajo la preeminencia de lo interior; en este caso, los habitantes, *intramurani*, pueden oscilar libremente entre dentro y fuera, [...]. Pero cuando las paredes se hacen extrañas, monumentales, cuando no sugieren nada, y su coordinación con un espacio interior propio ya no la consiguen todos, sino unos pocos privilegiados, entonces aparece la necesidad de distinguir los muros. Entonces los muros de los otros se experimenten como chocantes y repelentes.¹¹

Actualmente, este ejercicio de exclusión e inclusión metropolitano se ha perfeccionado de tal manera que las murallas no son bloques visibles sino monumentos, luces, parques y, sobre todo, identidades urbanas; mientras que la periferia es aquello en lo que lo anterior falta. Las subjetividades periféricas cada vez amenazan menos al bienestar social, debido al desarme político y moral que ha supuesto la venida de la democracia fenomenológica de las formas de vida y más bien provocan en el ciudadano céntrico una paternal preocupación.¹² Las ciudades buscan, al mismo tiempo, la reconexión y la destrucción tanto de la periferia como

¹¹ *Ibid.*, 197-198.

¹² Cf., Marín, *La ciudad: máscara de una sociedad insolidaria*, XVI-XVI.

de otras ciudades. Con la globalización, la esfera social ha encontrado su medio para edificar y retomar todo el espacio como un espacio metropolitano único, “la ciudad ha de ser el mundo”.¹³ Nunca ha sido tan evidente como ahora que las distinciones modernas entre espacio público y privado son términos viciados por el discurso disciplinario-metropolitano; ambos espacios existen dentro del interior amurallado de la ciudad y de la administración estatal.

Por otro lado, no cabe duda que la identidad ciudadana es el medio más efectivo para reafirmar y replicar la ciudad en todas partes. La ciudad genera una identidad específica y portátil en sus habitantes; esta sirve para que puedan relacionarse entre ellos y con el espacio público, con ligeramente menor intervención de un aparato militar o policíaco que asegure su convivencia. Dicha identidad no es rastreable únicamente a través de las ruinas, símbolos, decoraciones o monumentos que adornan el espacio público; sino en la manera en que los ciudadanos han sido condicionados para percibir y juzgar las diferencias y similitudes entre los ciudadanos concéntricos y periféricos y para no percibir en lo absoluto a los otros sujetos no-ciudadanos. La identidad es una conjunción de discursos históricos ligados a un lugar, una colección de datos autorreferenciales y, sobre todo, una institución que fabrica los sistemas de exclusión y pertenencia que han de dar acceso a los espacios sociales.

“La identidad mientras más fuerte, más acorralada, más se resiste a la expansión, la interpretación, la renovación, la contradicción”:¹⁴ las políticas identitarias son resultado de un proceso de priorización que destaca las características de un grupo que lo hacen más o menos merecedor de la participación en la legalidad, la economía y, por supuesto, el bienestar

¹³ Sloterdijk, *EII*, 240.

¹⁴ Koolhaas, *La ciudad genérica*, 1.

social.¹⁵ A pesar de que es cierto que las identidades ciudadanas no son absolutamente iguales en todas partes, podemos seguir a Rem Koolhaas y decir que la noción de identidad citadina proviene de lo que él llama una “ciudad genérica”: un escenario cualquiera, libre del peso de la autenticidad, y que fabrica un tipo de subjetividad individual específica. La ciudad genérica tiene una carencia total de urgencia, es una droga potente que genera una calma generalizada. La ciudad genérica, dice Koolhaas, inunda el espacio público con edificios, caminos y naturaleza para neutralizarlo e inutilizarlo.¹⁶ La ciudad genérica permite al régimen imperante esconderse en el espacio abierto y anularse en el privado: “muy a menudo, el régimen ha evolucionado hasta un grado sorprendente de invisibilidad, como si, a través de su misma permisividad, la ciudad genérica resistiera la dictatorial”.¹⁷

Por esto, la identidad de las ciudades insiste en sí misma, es la afirmación de una sola cosa alrededor de la cual ha de gravitar todo lo demás, “Si [la ciudad] tiene montañas, cada folleto, menú, ticket, anuncio, insistirá en la mente, como si solo una tautología sin fisuras fuera a convencer. Su identidad es un mantra.”¹⁸ Lo que se afirma en esta identidad, lejos de ser una afinidad esencial entre sus habitantes, es generalmente algo superficial o que resulta evidente. De esta manera la identidad funciona como un amurallamiento que previene el encuentro, la indagación y las alianzas con aquello fuera ella. Las murallas sirven para determinar quiénes son afines o enemigos al espacio social y las relaciones que construye; la identidad es un encierro interior que garantiza la auto suscripción a la ciudadanía. La

¹⁵ Aunque forma parte de ella, esta política no se rige por la compartición de afinidades e intereses que provengan de las prácticas, experiencias y genealogías comunes. Responden usualmente sólo a la alianza entre iguales. Así, pues, se generan bloques de gente similar, medida, bien identificada y determinada por intereses específicos. Esto hace más fácil su manipulación por parte de la administración social.

¹⁶ *Cf.*, *Ibid.*, 9.

¹⁷ *Ibid.*, 10.

¹⁸ *Ibid.*, 17.

identidad —como las banderas— es un símbolo suspendido que no acciona a la comunidad, sino que la delimita.

Para poder despojar a la ciudad de su papel central es necesario articular un tipo de pensamiento fuera de la lógica metropolitana y la identidad ciudadana. Esto no quiere decir intentar escapar de ella hacia una periferia lejana, pues entre más nos adentramos a la vida periférica mayor es el riesgo de topar con otro centro metropolitano en otra parte. O, peor aún, de llevar en nuestro propio cuerpo la metrópoli a los márgenes sociales que resisten. La ciudad es la conclusión de una sociedad insolidaria que tiene a la enemistad como centro:

El fenómeno puede describirse de la manera siguiente: Si todo en la ciudad es propiedad de alguien, los que vienen después [...] se encuentran con que están excluidos y no les queda sino la estratagema que la apropiación *insólita* del espacio; apropiación que invierte normalmente el uso habitual.¹⁹

La pregunta sobre cómo oponerse a la ciudad la contestan todas aquellas comunidades que hacen uso del espacio desde la afinidad y la puesta en común de las herramientas y recursos para hacer la vida. El interior autocontenido de la identidad metropolitana, — acostumbrada a las formas imperiales y monumentales de existir de la ciudad, donde la intimidad y solidaridad no caben— no representa una amenaza para quienes buscan los lugares comunes y las subjetividades colectivas desde la certeza de hallarlas, las comunidades auto-organizadas. Los edificios más firmes dependen de algo tan frágil como la decisión de sus habitantes de no destruirlos.

¹⁹ Marín, *Op. Cit.*, XIV.

2.2 La isla

“No existe el mundo, solo islas.”

Derrida

“No fue posible en ninguna época hablar del hombre sin tener que vérselas con poéticas del espacio interior habitado.”

Sloterdijk

¿Qué rebasa al sujeto metropolitano y su ciudad auestas? El sujeto metropolitano es individualista, en él cristaliza la ciudad genérica y es él el agente de la sociedad. Es aquel cuya existencia está legitimada por un proceso de civilización y ecualización a cargo de la esfera social. Entonces, son las existencias periféricas las que pueden superar las dicotomías ciudad/campo, público/privado, pues son ellas las que ponen de relieve “la tensión entre interior y exterior, como el motivo fundamental de toda topología cultural, [donde] se hace plenamente consciente, en su sorpresividad, el constante retorno del interior”.²⁰ El proyecto de unidad social, monoesférico, teológico, no es en su totalidad el centro operativo del *ser*; sin embargo, sí tiene como consecuencia que los sujetos se volcaran a su propia individualidad.

En consecuencia, el tema nuclear de la Modernidad, la autorreferencia, hubo de irrumpir en el pensamiento como una consecuencia inevitable, por más que retardada y reprimida, de la tesis mística del *centrum-ubique*. La última oportunidad de centralización en un mundo infinitizado es, efectivamente, el egoísmo de los puntos.²¹

²⁰ Sloterdijk, *EII*, 137.

²¹ *Ibid.*, 121.

La individualidad es un mecanismo inmunológico artificial, característico del sujeto moderno, encerrado en su nihilismo metropolitano. “Quien es atrapado por la depresión está condenado a la pobreza del mundo, puesto que para él se detiene el viaje y el horizonte implosiona”.²² La individualidad es un callejón para las potencias del sujeto, un impedimento que no permite reconocer caminos, ni métodos, ni aprendizajes que se puedan traducir al espacio real-efectivo. Porque desde la individualidad la comunicación con el otro se reduce o se anula definitivamente. La vida aislada del ciudadano es la condición que trae consigo la vida metropolitana y la cobertura de la supervivencia, que permite que los individuos se sujeten a sí mismos a costa del mundo-entorno.

La conformación de espacios políticos como alternativa a la ciudad social necesita de la vuelta a la interioridad y al estudio de sí. Pero no desde la individualidad que omite la exterioridad desde el amurallamiento y fortalece los discursos históricos de pertenencia, ni aquella en la que “todo lo que es un sí mismo o sistema, precisamente por ello tiene que preocuparse de sí mismo, se trate de individuos o Estados, de familias o de empresas económicas. Todos ellos son egoístas sagrados; su ascesis significa autorreferencia”.²³ La vuelta a la interioridad tendrá que tener como resultado una subjetividad *actual y local*, como se verá más adelante. La vuelta a la interioridad no es sino la localización en el espacio: un tipo de posicionamiento doble donde se comprenda tanto el lugar que se ocupa, como la postura con la que se enfrenta al espacio. Este tipo de subjetividad permite discernir la relación que existe, no solo entre yo y los objetos, sino la relación con el espacio mismo. De esta manera el sujeto-colectivo no tendrá por universales los valores cuadrículados de la interpretación única y digerible de la esfera social.

²² *Ibid.*, 532.

²³ *Ibid.*, 122.

La distinción pertinente para esta investigación entre identidad y subjetividad radica en que la primera es la homologación y la asimilación sin resistencia a la molaridad conceptual; es decir, el rechazo a la diferencia —es una existencia domesticada que reproduce y perpetúa el sistema de asimilación social. La subjetividad, en cambio, muta dependiendo de las relaciones y condiciones en las que se encuentre y de la disposición y movimiento que generen dichas relaciones. La subjetividad es una cualidad humana que permite conocer el mundo de afuera y escuchar lo íntimo. Colectivamente, además, es un proceso de validación y reconocimiento de la alteridad, es una manera de tejer el espacio y descifrar la realidad. El espacio político es aquel en el que existe un esfuerzo por traducir la interioridad en lo común: una subjetividad colectiva. Volver al espacio interior y a su estudio, no significa volcarlo al exterior y ponerlo en discusión en el espacio abierto del discurso social, no es la exhibición pública sino sacar al *interior* de la categoría inoperante de la *intimidad*.

En los siguientes capítulos se describen algunas de las maneras las herramientas que nos permiten distinguir cuando la interioridad se ejerce como isla y no como pedazo de continente: una individualidad arrancada de la totalidad. La Isla como tropo es una manera de pensar la subjetividad como un terreno que permite a los sujetos crear espacialidad efectiva, pues es el lugar desde el cual se alberga el estudio del interior compartido. Gracias a este espacio de indagación es posible detectar los gestos del interior que se comparten entre varias personas y, al mismo tiempo, rechazar la obligación de perseguir el mismo destino. La Isla es el lugar primario de reflexión colectiva desde la cual es posible re-incorporarnos al mundo. Esta consciencia del territorio interior, del conocimiento propio, es un lugar privilegiado para hacer la pregunta por la localización vital. Además, es el espacio desde el cual es posible exteriorizar la intimidad y fijar un horizonte común. La conjunción de las

islas-subjetivas es lo que finalmente constituye mundos alternativos al mundo-continente. Es también una manera de recomponer la realidad fragmentada de la mejor manera posible.

Por otra parte, el individualismo no es por sí mismo una cualidad inherente a la naturaleza humana, ni siquiera de los humanos en la esfera social. Es, al contrario, el resultado de la pérdida de sí, del *olvido de sí* y de la respuesta a ¿dónde estamos cuando estamos en el mundo?²⁴

Sloterdijk piensa el espacio interior como el lugar al que hay que volver y desde el cual efectivamente se pueda captar la totalidad esférica, la localización vital. Para la conformación de espacios políticos, esta intro-versión es un espacio temporal pero constante que necesariamente sirve para localizarnos y localizar a nuestros afines para después abrirnos de nuevo un lugar en el mundo.

La indagación en la interioridad es un reflejo humano. Esto inevitablemente resulta en el rechazo a la indiferencia por los gestos y las pasiones del interior y acaba siendo el medio para tender puentes hacia los otros. Para esto necesitamos de un lenguaje compartido, para hablar sobre la experiencia interior. Aunque es imposible comunicar en su totalidad la experiencia, el esfuerzo de traducción y de comunicación de mí hacia los otros resulta en la alegría de encontrarse de pronto rodeado de mundos afines y, sin embargo, no del todo ecuanímes. Es esa diferencia irresoluble pero también esa voluntad de comunicación la que posibilita el intercambio, la traducción.

Este resto exuberante da fe de que las creaciones del mundo interior nunca están cerradas y han de ser desarrolladas incesantemente de un cómo a otro. El misterio de la producción de espacio irrumpe irradiando en las palabras que se refieren a receptáculos autógenos. *Mundus in gutta*: en gotas del espacio cósmico.²⁵

²⁴ Sloterdijk, *EI*, *passim*.

²⁵ Sloterdijk, *EII*, 133. Los microcosmos son cosas que no pueden sino darse entre al menos dos personas, nunca desde sí mismos. *Cf.*, *Ibid.*, 141.

Por otra parte, la interioridad individual no genera lugares alegres sino que vulnera a las personas que depositan su interior, censurado e inapropiable, en el amurallamiento de la intimidad. De no ser así, el individuo ve amenazado su bienestar por el exterior invasivo y la condena pública. Por otra parte, si la interioridad se comparte y deja su carácter autorreferencial para descubrirse común, puede volverse una potencia política. Desde allí múltiples cuerpos, localizados y comunicados pueden resistir al exterior homogeneizante: “a reparación del espacio íntimo más estrecho no es posible sin que a la vez se amplíe éste”.²⁶

Así como las islas son una escala del mundo, la subjetividad colectiva es un núcleo organizado que replica la persistencia por la vida del exterior: “el poder-ser-entero”.²⁷ La isla interior tiene contornos que delimitan las capacidades y posibilidades de experimentar. Sin embargo, las islas siempre vislumbran otros territorios habitados, otra manera de desear, múltiples posibilidades de asociación y acción. Esto se opone al individualismo pretendidamente indivisible, sustancial. Este tipo de individualismo, dice Sloterdijk, tiene una postura neurótica contra la libertad: “la neurosis básica de la cultura occidental es tener que soñar un sujeto que lo observa, nombra, posee todo, sin dejarse contener, nombrar poseer por algo”.²⁸ La individualidad es un modo de vida que es urgente destituir para poder crear espacios políticos consubjetivos. No es la suma de individuos lo que conforma una comunidad ni un destino único, es la habilidad de reconocer nuestra inherente necesidad de trascender la autorreferencia y la soledad.

²⁶ *Ibid.*, 150.

²⁷ *Ibid.*, 191.

²⁸ Sloterdijk., *EI*, 87.

no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder, es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos [...] el individuo solitario es uno de los efectos del poder.²⁹

La lógica social-metropolitana tampoco pretende dejar absolutamente impotentes a los individuos. Es necesario que éstos reserven parte de su agencia a la capacidad auto-organizativa y social de los trabajos, las familias y de todo aquello que contribuya a la ampliación y mantenimiento de la esfera social. Para esto es necesario que los individuos posean un único fin deseable; es decir, que los deseos y las necesidades de cuerpos disidentes se ajusten o se exilien de la sociedad y del espacio público. La interioridad legitimada por instituciones produce a un tipo de sujeto conector, ciudadano responsable, buen portador del conocimiento disciplinario. La subjetividad colectiva, en cambio, es resultado de la recomposición de la interioridad en otro orden posible. Siguiendo a Rousseau, la metáfora de la isla es un terreno temporal donde se exterioriza la intimidad y abre un espacio posible que estaba en espera.

¿Qué es, pues, la isla? Es un territorio en el que la pregunta por el *yo* se incorpora, un catalizador de nuestra propia necesidad de búsqueda y encuentro, tanto con nuestra propia potencia interior como con la posibilidad de transformar el exterior. Por su naturaleza firme, la isla tiene la posibilidad de separarse de la pangea epistémica y de abonar a la inteligencia de la época. La isla, en este sentido, no es un lugar solo de exilio, de no-hacer, sino un punto de partida desde la indagación de la condición personal: “para el conocimiento de la intimidad es más urgente que la determinación de las fechas, la localización de nuestra

²⁹ Foucault, *Defender la sociedad*, 38.

intimidad en los espacios”.³⁰ El espacio exterior depende de las prácticas gestadas en el interior; es decir, de la manera en la que se experimenta el espacio vivido y no al contrario. La intimidad que se comparte también se llama comunidad. Lo privado —allí donde se alberga lo inapropiado— y los saberes fragmentados nos obligan a recomponer el exterior.

2.3 Globalización, ecualización.

“Los campos de golf son todo lo que queda de la alteridad”

Rem Koolhaas.

“Quizá sea la globalización, como la historia en general, el delito que solo puede cometerse una vez”

Sloterdijk

Cada vez más los asentamientos metropolitanos se expanden en todos los rincones del planeta. En cada país del mundo hay una ciudad esperando al ciudadano deseable, no importa de dónde o por qué llegue a ese lugar. Sin embargo, mientras haya territorios y prácticas territoriales en resistencia no será este mundo la ciudad total. Aunque por todas partes proliferen la ampliación metropolitana, el mundo efectivo se ha reducido en prácticas tanto como se ha extendido en conquistas, colonias y descubrimientos.

El individuo es una reproducción a escala de una institución. Una institución es un tipo de organismo establecido e inamovible que cumple una función dentro del bienestar social; es decir, dentro de la distribución y regulación de los espacios y las conductas sociales.

³⁰ Bachelard, *Poética del espacio*, 40.

Las instituciones establecen las normas y costumbres que rigen a los individuos y sus relaciones, también como establecimientos desde los cuales se administran las relaciones mismas. Esto tiene como consecuencia la incapacidad física y moral de los individuos institucionalizados y, con ello, la anulación de la política. La dificultad de los individuos para localizarse que trajo consigo la modernidad, tiene su centro en esta inacción política que no permite el reconocimiento de lo ajeno, ni del propio cuerpo. La única manera de localizarse en la metrópoli global es si nuestro cuerpo, como extensión del Estado, le sirve a tal o cual institución.

El capitalismo es una fuerza impersonal que somete todo a una sola lógica de producción y consumo. Pero para que esto sea posible necesita de la inscripción voluntaria de los individuos a una forma de vida determinada, al menos en la superficie. Esta forma de vida determinada se ha afinado gracias a la globalización. La globalización es la máquina suprema de colonización del mundo; no es el triunfo de la democracia y la interconexión sobre los Estados autoritarios como insiste la propaganda de bienestar social. En todos los sentidos, la globalización es la colonización permanente, la dominación de todos los territorios y todos los recursos, es la ampliación omniabarcante de la esfera social sobre y a costa de las comunidades auto-organizadas. Si la globalización no nos aparece como lo que es, un régimen total, es porque la forma de vida determinada que fomenta no es el pilar de la administración social: no se ejecuta —directamente— sobre los habitantes que no cumplan este modelo. Existe una manera única de ser el ciudadano ejemplar que tiene que ver con la adquisición de bienes, la posibilidad de producir, la interconexión que tenga con otros ciudadanos ejemplares, la habilidad para garantizar su permanencia en la sociedad y la cultura. Este es el ciudadano máximo y es labor de todas las poblaciones aspirar a ese lugar

y participar de mayor o menor manera de ese *performance*. Esto quiere decir que el ciudadano globalizado no es un sujeto con características esenciales sino una profecía.

Por otra parte, sería necio pensar que esta vida determinada no se nutre de la diferencia. Como hemos visto en páginas anteriores, el proyecto global/social depende en gran medida de la singularidad de sus individuos para poder expandir y actualizar su lógica ecualizadora. Entre mayor sea la resolución de conflictos singulares entre grupos organizados, mayor será la adaptación de éstos a la esfera social y mayor será también la posibilidad para las instituciones de gestionar cada ámbito de la vida. Esta adaptabilidad como condición de pertenencia al mundo globalizado “seduce al vidente para que aparte la mirada o prescinda, en principio o para siempre, de su auténtico lugar en lo existente y se introduzca en una vida ficticia de espectador más allá del mundo”.³¹

Los individuos existen en el mundo globalizado y aun así se ven obligados a mirarlo desde fuera; de no reconocerse nunca completamente dentro, la profecía no se cumple. La globalización provee de las herramientas necesarias para la supervivencia (apenas) siempre y cuando la parte de nosotros mismos que en ella participa esté suscrita a su método. Todo lo que de nosotros queda fuera de esa participación óptima en el bienestar social implica una declaración de guerra contra el mundo globalizado. Así, vemos desde lejos eso mismo de lo que formamos parte: “¿Habría sido ya, pues, la globalización metafísica de lo existente la invitación al olvido del ser y la primera traición al lugar existencial del ser humano?”.³²

Que la supervivencia sea posible solo *dentro* de la sociedad y *fuera* de nosotros mismos es una estrategia primordial para el funcionamiento de la globalización que nos necesita dislocados y errantes. Esto ha llevado no solo a la pérdida de sí, también al

³¹ Sloterdijk, *EII*, 75.

³² *Ibidem*.

desconocimiento de las potencias del afuera. Es decir, el espacio exterior, no público, se ha vuelto “inhabitable”. La globalización del mundo persiste como un proyecto que se actualiza y que requiere de la negación del mundo-entorno³³ y de aquellos que no puedan participar del interior arcano. La globalización es un esfuerzo moderno por reconocer el *todo terrestre* desde afuera. Los seres humanos “saben, ahora, que están situados o, lo que significa lo mismo, perdidos en alguna parte dentro de lo ilimitado; comprenden con el tiempo que a nada pueden confiarse tanto como a la homogénea indiferencia del espacio infinito”.³⁴

Para que la globalización mantenga su condición de modelo deseable de organización es necesario que una gran mayoría permanezca fuera. La promesa de inclusión solo tiene validez si voluntariamente los individuos acoplan sus modos de vida a la obediencia de ciertas normas, apariencias y conductas que enfatizan la oposición con todo lo que está fuera de ella. La más importante de las reglas de acceso al proyecto global es la de aceptar el destino conjunto en el que se está embarcado, y ya una vez dentro, el rechazo a todos los que permanecen afuera. Este sistema de pertenencia desde el cual opera la globalización no significa la escisión total de las formas de vida del *afuera*, porque la posibilidad de adaptarse y sobrevivir tiene que estar siempre abierta.

La ciudad inclusiva es el modelo global por excelencia. Esto no quiere decir que la globalidad realmente necesite que todos nos salvemos sino que, siguiendo a Sloterdijk, funciona como Arca de Noé. Para actualizar los discursos, la información y las instituciones de la globalización basta con acoger a representantes de casi cada forma de vida e integrarlos a ciertas partes inofensivas de la administración social.³⁵ Sin embargo, los parámetros de

³³ Cf., *Ibid.*, 219.

³⁴ *Ibid.*, 705.

³⁵ *Ibid.*, 221-230.

inclusión/exclusión no son definitivos, sino que se necesitan como una amenaza que confirme nuestra inscripción constante para ser salvados. La globalización metropolitana es ahora el arca que nos proporciona autocobijo y autorreferencia para la supervivencia: “se podrían definir las ciudades como conformaciones de compromiso entre el surrealismo de la autorreferencia que flota libremente y el pragmatismo de la fijación al suelo”.³⁶

En las ciudades los espacios se dividen precisamente bajo esa lógica de “habitación auto-cobijante”. La exposición o el amurallamiento de ciertas partes de la ciudad crea una tensión en la que los habitantes están todo el tiempo enfrentados a la violencia. La manera de comportarse del ciudadano es homogénea, sí, pero es necesario que las diferencias económicas y de acceso a las instituciones y a la información existan entre los habitantes para enfatizar la tensión. A pesar de esto, existe la noción de que todos dentro de la ciudad tenemos acceso a más o menos todas las cosas. Ese límite bien administrado garantiza la tensión pero no estalla en un arrebato de justicia de sus ciudadanos. Todos los que habitamos la ciudad somos dependientes de estos estímulos autoclimatizantes para poder enfrentarnos al peligro de la violencia con la certeza de la salvaguarda social.³⁷

La globalización y su clase predilecta, la burguesía, reproducen las mismas prácticas en todas partes. La extranjería se ha vuelto algo que tiene menos que ver con las localidades específicas o con la salida del lugar que es propio. Ahora es aquello mucho más lejano e inaccesible, ya no territorialmente extranjero sino ajeno y disruptivo en la forma de vida.

El tradicional «vivir, tejer y ser» entre atracciones, anhelos y orientaciones regionales es superado por un sistema de localización de puntos discrecionales en un espacio homogéneo de representación. Cuando el pensamiento moderno, remitido al lugar espacial, domina la situación con su acceso neutralizador y homogeneizante a puntos discrecionales de la superficie terrestre, los seres humanos ya no pueden permanecer como si estuvieran en

³⁶ *Ibid.*, 231.

³⁷ *Cf.*, *Ibid.*, 297.

casa, en sus tradicionales espacios interiores de mundo y en sus fantasmales dilataciones y redondeos.³⁸

La ciudadanía es algo que más vale conservar en todas partes para garantizar nuestra supervivencia, pues si la pertenencia a una patria no ha podido garantizar la integridad de los ciudadanos, sí lo ha logrado la universalidad de la ciudadanía frente a otros ciudadanos. “La tierra se convierte ahora en el planeta al que se vuelve; el exterior es el desde-donde general de todos los posibles regresos”.³⁹

Este volver interminable a la ciudad es consecuencia del proyecto omniabarcante de la esfera global/social que limita las posibilidades de elección de los habitantes y que hace que todos los puntos de la tierra valgan lo mismo.⁴⁰ Una de las promesas más manifiestas del capitalismo es la *diversidad*: la multiplicidad de opciones y el progreso inagotable. Sin embargo, si se mira con detenimiento, las elecciones se reducen a varias representaciones de la misma tecnología, la misma urbanidad, los mismos deseos pero en diferentes presentaciones. La propiedad, como extensión del individuo, es la manera fehaciente de comprobar nuestra ciudadanía y nuestra participación en el mundo global, pero ésta lleva ya muchos años atascada en una lógica de *improvement*: versiones más sofisticadas, más autosuficientes y simplificadas de las mismas cosas, en vez de verdadera innovación o transformación de la realidad.

En la globalización los lugares deseables no son los lugares donde se hace la vida sino en los lugares de emplazamiento. Hoy en día no son los ritos, los lugares sagrados, los

³⁸ *Ibid.*, 711.

³⁹ *Ibid.*, 706.

⁴⁰ *Cf.*, *Ibid.*, 711.

caminos, ni los recursos los medios para localizarnos, sino las proyecciones cartográficas: un punto impersonal entre las líneas del *mappamundo*: “lo que realmente significa la globalización terrestre aparece cuando se reconoce en ella la historia de una enajenación político-espacial que parece ser indispensable para los vencedores, insoportable para los perdedores e inevitable para todos”.⁴¹

No es gratuito que la expansión en marcha de la globalización tenga como estandarte la diversidad y el progreso, ni que el resultado del *mappamundo* actual se someta a esa directriz. El punto de partida del proyecto global es el convenio de la transformación del espacio debido a las tecnologías del siglo XX. Éstas permitieron la hiper-comunicación y tránsito mundial, pero sobre todo gracias a ellas se reafirmó la dominación de los valores de Occidente sobre el resto del mundo. La tecnología es tan neutra como sus creadores y lleva consigo los criterios con los que se definen cuáles deberían ser las condiciones de vida humanas. Todo lo que esté fuera de estas condiciones no puede participar de la certeza de que la vida sea vivible.⁴² Otra vez es importante subrayar que la homogeneización de las formas de vida no es una consecuencia de la globalización sino su condición primordial. ¿Por qué, sin embargo, se piensa al capitalismo global como la fuente de toda diversidad?

El capitalismo es ante todo un aparato digestivo. Hoy mismo es desatinado pensar que solo con la radicalización de los discursos es posible llevar al capitalismo a una tensión insoportable que provoque su propio colapso. Al contrario, la ecología capitalista se nutre de las diferencias como se ha analizado en páginas anteriores. El mismo discurso institucional puede ser representado de múltiples maneras, pero no por eso deja de ser un mismo discurso.

⁴¹ *Ibid.*, 713.

⁴² *Cf.*, *Ibid.*, 822.

Son pocas las alternativas de formas de vida que se resisten a la legitimación capitalista cuando ésta provee de un mercado.

la globalización, que lleva la exterioridad a todas partes, arranca de su lugar a las ciudades abiertas al comercio, y al final también a las aldeas introvertidas, introduciéndolas en el espacio de tráfico homogeneizante [...] Presas en ella, las colonias de los mortales apegados al suelo autóctono pierden su privilegio inmemorial de ser cada una para sí el centro del mundo.⁴³

Más aun, el capitalismo global tiene en el individuo privado a su mejor aliado, pues un individuo es para el capital, la suma de diversos aparatos de coerción incorporados en una persona. Esta persona a su vez tiene la absoluta certeza de que él mismo es único, su imaginación auténtica y su derecho a la asociación libre. Es importante recordar que nunca fue, ni es necesaria la suscripción voluntaria de todos y cada uno de los individuos sobre el planeta a este sistema. Basta con que un grupo bien definido que pueda acreditarse a sí mismo como el mejor observador sea capaz de vigilar a un grupo que aspira a esta misma condición. Un buen observador, dice Sloterdijk, es aquel que percibe lo otro a través de una teoría-ventana, una concepción portátil y trasladable a casi todo contexto que permita traducir personas a instituciones.⁴⁴

No es motivo de asombro que el individuo moderno experimente una pérdida de sí a pesar de que en la actualidad podemos saber a tiempo real y con bastante especificidad qué lugar ocupamos en el mundo: “desde el punto de vista esferológico la depresión significa el aniquilamiento del espacio de relación”.⁴⁵ El mundo en comunicación global no es equivalente a la comunicación interpersonal,

⁴³ *Ibid.*, 717.

⁴⁴ *Cf.*, *Ibid.*, 822.

⁴⁵ *Ibid.*, 532.

puede ponerse nombre a la fuente del mal: la imposibilidad de trasladarse y acomodarse en lo abierto, al aire libre, es un entumecimiento o paralización de la capacidad positiva de transferencia [...] la depresión transfiere la inmovilización traumática de la capacidad de expansión: la inaccesabilidad, tempranamente vida, del complementador.⁴⁶

La expansión del mundo no ha multiplicado las transferencias amorosas, solidarias, interpersonales; al contrario, ha profundizado el olvido del ser.

Las infraestructuras climáticas de la globalización sirven como sustituto del espacio relacional. Los sistemas inmunológicos del capital-global previenen tanto la creación de vínculos fuera de éstos, como el des-hacimiento de la esfera social. Estos sistemas no son sistemas absolutos, la globalización no es una sola administración imperial a la que estamos completamente sujetos. Así como la resistencia al poder imperante es local, también lo pueden ser las instituciones que despedazan y captan características particulares de los individuos: “las infraestructuras que se reforzaban y totalizaban mutuamente, están volviéndose cada vez más competitivas y locales [...] En lugar de red y de organismo, la nueva infraestructura crea enclave e *impasse*: no más *grand récit* sino el viraje parasitario”.⁴⁷ Esto se manifiesta en la jerarquización espacial y las dinámicas de acceso y restricción del tránsito; la infraestructura no es una respuesta a una necesidad sino una prevención estratégica de posibles encuentros entre grupos sociales que deberían permanecer separados, o bien, siempre unidos.

El acceso y restricción son maneras en las que se regula el tránsito, pero es la propiedad la manera en la que se anula o supervisa el intercambio de saberes y prácticas.

⁴⁶ *Ibid.*, 533.

⁴⁷ Kooolhaas, *La ciudad genérica*, 18.

La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos privadamente radica en primer lugar en que nuestras posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del mundo común. Sin propiedad en la globalización, como señaló Locke, «lo común no sirve».⁴⁸

En otro tiempo, el sentido común era aquello a lo que los otros sentidos íntimos se ajustaban para hacerlos compatibles con las habilidades prácticas puestas en el mundo común; sin embargo, hoy el sentido común es una facultad interior sin relación con el mundo. Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino estructuras estándar: mentales, espaciales, discursivas, etc. “Ante cada evento que amenaza su orden, la estandarización planetaria responde a través de una reestructuración permanente, mostrando el alcance de sus recursos estratégicos tácticos latentes”.⁴⁹ Para romper con la globalización homogeneizante es necesario “ser animales creadores y moradores de esferas. La globalización comienza como geometrización de lo inconmensurable”.⁵⁰ Para poder crear alternativas a la ecualización de las formas de vida y tener lugar en el mundo, fuera del orden planetario hay que esforzarse permanentemente en la formación de espacios políticos que ocupen un sitio en el globo periférico, y desde cual las distancias materiales y no materiales sean posibles de franquear.

¿Cómo, desde las periferias existenciales y territoriales, es posible crear modos de vida alternativos que lleven al *encuentro* para la creación de espacios políticos? Hablar de periferias es algo que remite a un cierto tipo de precarización solo cuando se compara con la metrópoli centralizada. Pero, más bien, la política periférica puede ser una alternativa a la reducción existencial de la integración social:

⁴⁸ Arendt, *La condición humana*, 76.

⁴⁹ *Liaisons*, 5: “In the face of each event that threatens its order, planetary standardization responds by way of a permanent restructuring, showing the extent of its latent tactical strategical resources.”

⁵⁰ Sloterdijk, *EI*, 43.

Interés, proximidad al ciudadano, aseguramiento de la paz, calidad de vida, conciencia de la responsabilidad, conciencia ecologista... Algo no marcha bien. Se puede esperar. En el fondo, el cinismo espera agazapado a que pase esta ola de charlatanería y las cosas inicien su curso.⁵¹

La realidad periférica es realidad, aunque se narre como fantasma, como fracaso o como pasado y depende por entero de la pluralidad humana.

¿Cómo pues, pueden crecer las esferas? ¿De qué modo aprenden pequeños pueblos, hordas, familias, parejas, mundos íntimos a sobreponerse a sus catástrofes, a sus escisiones, a las amenazas de ser avasallados por fuerzas explosivas tanto internas como externas? [...] ¿Qué clase de cambio en su modo de vida llevan a cabo las pequeñas comunidades humanas cuando consiguen soportar lo insoportable más allá de la medida normal?⁵²

A pesar de ser un modelo totalizante que cada vez más se actualiza a su cometido absoluto, la globalización no es infranqueable. Es posible generar horizontes desde la localización, que es, a la vez, la localidad donde se comparten prácticas y modelos de vida y aquella en la que se vuelve al territorio del que se parte. La construcción de subjetividad colectiva es la disyuntiva ante el capitalismo global integral. No por una suerte de innovación de las maneras de organizarse sino justo porque retomar la interioridad subjetiva es una manera genealógica —que no quiere decir histórica— de organizarse. La novedad y el progreso no son características definitivas de la revolución, pero sí lo es la reconstrucción desde la memoria de las prácticas y de la manera de vivir más allá del mundo entero y desde el lugar en el que se está, con quienes se está.

⁵¹ Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, 15.

⁵² Sloterdijk, *EII*, 147.

La globalización tiene la más absoluta urgencia de renovación y actualización y de originalidad: “la novedad no tiene nada de revolucionario ni de perturbador, sino que permite que las cosas marchen de la misma manera”.⁵³ Para rebatir a la globalización metropolitana no basta con separarse de las narrativas históricas arraigantes y legitimantes de la ciudadanía, ni desentenderse del progreso y el pronóstico futurista de globalidad bienhechora; la resistencia global se da desde la construcción del presente localizado. La inminente ecualización de la vida no es inminente, el camino de vuelta está siempre ahí para quienes puedan ver en la compartición de prácticas el tejido de la genealogía, la actualización de un lenguaje afín y la búsqueda de un interior común: “en una gran esfera que se asemeje a un mundo interior la voluntad de poder ha de ser coextensiva con una voluntad de animación del espacio total”.⁵⁴

⁵³ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, 14.

⁵⁴ Sloterdijk, *EII*, 189.

CAPÍTULO TRES

3. Lugares comunes.

“Certain subterranean affinities demanded a common place, a sounding board, a planetary reverberation”

Liaisons

Esta investigación comparte con otros textos que llaman a la organización colectiva la negativa a convertirse en un manual teórico sobre los pasos a seguir para formar organizaciones militantes. Pero sí es necesario nombrar lo que falta y de aquello que disponemos afectiva y técnicamente para encontrar lugares comunes y organizarnos. La concordancia es para la subjetividad colectiva tanto el medio material como el horizonte afectivo que hay que practicar cada vez en el proceso de reconocer mundos afines y alternativas a la globalización homogeneizante. La gestión de estas relaciones se traduce en espacio. La cualidad política no puede ser sino un espacio relacional, humano y animado. La autogestión puede ser un modo generalizado y generalizable para la emancipación colectiva¹ y su ejercicio en las prácticas y proyectos en común hace de cualquier territorio en resistencia un espacio afectivo-efectivo.

La autogestión necesariamente tiene que existir de modo paralelo tanto en el cuerpo como en el territorio, ambos como una extensión del otro. Para esto, el yo-individual que configura nuestra orientación en el mundo y hacia los otros, precisa ser desmantelado. Jackie

¹ Cf., Liesenborghs, *Autogestion entre mythes et pratiques, passim*.

Wang habla de este desasimiento como un *oceanic feeling*: un punto de partida para nuevos tipos de sociabilidad y modelos políticos que no se apoyen en “seres discretos”; es decir, punitivos, íntimos y censurados. Esta sensación oceánica es descrita por Freud como “Un sentimiento de un vínculo indisoluble, de ser uno con el mundo exterior en su conjunto”.²

Esta sensación de completud perturba al yo-individual y desestabiliza sus límites. El yo, cuando funciona adecuadamente, produce un sentido sólido de ser independiente y unitario. Esta sensación de independencia es frágil y se basa en la negación del exterior. La sensación oceánica, por otra parte, es entender que la completud no puede estar solo dentro; que no hay que encontrarse autosuficiente, sino en dependencia con los otros y con el territorio.³

Para crear técnicas autogestivas y subjetividades comunes es necesario, en primer lugar, entender que la independencia que promete traer consigo la esfera social es aquella en la que cada quien se suministra individualmente los medios necesarios para la supervivencia, tanto afectiva como materialmente. Esto generalmente resulta en la negación de aquello fuera del control de uno mismo y en la cancelación del exterior y los otros. La autonomía, en cambio, no necesita de la acumulación de los medios para la vida sino la certeza de que éstos estarán disponibles donde quiera que se vaya. La autonomía sumada al reconocimiento de la periferia como lugar de vida lleva también a la certeza alegre de la pertenencia a un territorio, la afinidad con los otros que le habitan, y el ejercicio de las prácticas que se necesitan no solo para garantizar la supervivencia, sino también para procurarse siempre la actualización de los proyectos comunes.

² Wang, *Oceanic feeling and communist affect*, 4.

³ Cf., *Ibid.*, 4.

Este tipo de autogestión, dependiente del espacio relacional con los otros y con el territorio, depende de la conformación de subjetividades colectivas. Es necesario entender la dependencia no como vulnerabilidad o una falla moral indeseable sino como un tipo de disposición y participación en el espacio político. A la autosuficiencia hay que mirarla con sospecha, pues no se es nunca completamente independiente de los otros, pero ella misma niega la otredad hasta el momento en el que nuevamente se necesita.

¿Qué es la subjetividad colectiva, además del desasimiento del yo-individual? ¿Cómo es que ésta se opone a la homogeneización globalizante? En principio se puede decir que si la metrópoli condiciona a los individuos a ajustarse a un modelo de vida total y definitivo que le garantice la supervivencia — a través de la distribución del espacio y las políticas de acceso y restricción—, entonces la alternativa tendría que posibilitar el tránsito no delimitado —y no por ello la errancia— de las formas de vida. Este territorio abierto produciría como consecuencia un tipo de subjetividad autocontenida, localizada y parcial; una subjetividad común.

3.1 Concordancia e interpersonalidad.

“El primer progreso de un espíritu extraño consiste en reconocer que comparte esa extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana sufre a causa de esa distancia en relación con ella y el mundo”

Albert Camus

El encuentro o la intersección subjetiva con los otros parte de una necesidad compartida: es necesario en primer lugar encontrar a aquellos con quien podamos hacer preguntas similares;

después procurar los caminos y las prácticas a las que nos dirigen dichas preguntas. “¿Cómo podemos construir alianzas con los otros sin comprometer aquello que tenemos cerca? ¿Cómo podemos hacer lugar para las diferentes sensibilidades sin sucumbir al moralismo?”⁴ La concordancia con los otros es un lugar en el que se reconoce la dificultad y urgencia de habitar un mundo en común.

El *common worldliness*⁵ es no solo atender los asuntos del mundo que nos ocupa sino ocupar materialmente un lugar en el mundo y que el mundo tenga también lugar dentro de la intimidad. El mundo común no puede solo ser público o privado, se determina en el acto pero también guarda siempre relación con las actividades históricas que en él se desarrollan. La concordancia es el ejercicio de indagación necesario hacia los otros y con el ambiente para localizarnos y determinar el uso y las herramientas de la vida en común. La concordancia y la comunidad comparten etimología: indican la misma noción de conjuntar; la concordancia es poner en común los corazones: acercarlos y coincidir, mientras que la comunidad es el lugar en el que se concuerda.⁶

La concordancia no es general sino interpersonal, pues no hay un contrato social que garantice la afinidad con los otros. La interpersonalidad es un espacio donde las experiencias se comparten. Esto tiene como consecuencia que la subjetividad colectiva *se construya* desde un ejercicio volitivo de posicionamiento en el mundo. Al contrario de la identidad individual que *se adquiere* con la inscripción ante las instituciones y sirve para distanciar y distinguirse de los demás, “la alteridad íntima de las amistades distantes es sin duda, el mejor medio para encontrarse a sí mismo, por medio de otro [...] Mientras que lo global interfiere en los

⁴ *Liaisons, passim*. “How can we construct alliances without compromising what we hold close? How can we make room for different sensibilities without succumbing to moralism?”

⁵ *Cf., Ibid., passim*.

⁶ *Cf., Zambrano, Claros del bosque, 71-72.*

detalles más mínimos, el ritmo [con los otros] adquiere una verdadera resonancia”.⁷ Para la creación de espacios políticos es indispensable salir al encuentro con el otro, partir de un territorio en común y hacer de la comunión de la subjetividad y la concordancia del espacio interior el material para resistir a la globalidad metropolitana. La resistencia en el territorio depende de la puesta en práctica de formas de vida que se reconozcan afines: lo que se pone en común es en primer lugar la interioridad que sistemáticamente ha sido ocultada en la intimidad y lo privado.

En el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí, un afuera se hunde en el lugar mismo en que la interioridad tiene por costumbre encontrar su repliegue: surge una forma - menos que una forma una especie de anonimato informe y obstinado- que dispone al sujeto de su identidad simple, lo vacía y lo divide en dos figuras gemelas [...] es sentir de repente crecer en uno mismo un desierto, al otro extremo del cual [...] espejea un lenguaje sin sujeto asignable, una ley sin dios, un pronombre personal sin persona, un rostro sin expresión y sin ojos, un otro que es el mismo.⁸

En el descubrimiento del otro se juegan dos tensiones. La primera es la presencia cercana, la mera compartición de experiencias territoriales. Sin embargo, en esta primera comunicación ni se encuentran explicitados o activos todos los lugares de concordancia, ni tampoco se debe de intentar absorber o traducir la experiencia de los otros a un discurso totalmente compatible. Es en este proceso de desconocimiento y conocimiento de la cercanía de los otros que se juega la posibilidad de la interpersonalidad. El compañero representa al mismo tiempo lo más lejano y lo más cercano posible pues está a su vez “dentro” del afuera común y en un ejercicio constante de exteriorización de lo íntimo.

⁷ *Liaisons*, 4. “the intimate alterity of distant friendships is undoubtedly the best means of finding oneself again, by way of another [...] While the global interferes in the most minimal detail, the local takes on a truly global resonance”.

⁸ Foucault, *El pensamiento del afuera*, 65.

La segunda es la posibilidad de franquear esa distancia en el espacio abierto. Relacionarse con el otro de manera íntima permite que los participantes de un territorio puedan detectar los gestos de resistencia y concordancia, incluso dentro de la metrópoli globalizante. Un guiño afín a un amigo es a veces suficiente para clarificar la postura y la defensa de un territorio junto con múltiples formas de vida. En esa localización del otro, lo que se esclarece es el propio posicionamiento:

los estados de ánimo [...] nunca son, en principio, asunto del individuo en la aparente privacidad de su existencia y ella soledad de su éxtasis existencial; se forman como atmósferas —totalidades estructurales, teñidas de sentimiento— compartidas entre varios, o muchos que disponen y tonalizan unos para otros el espacio de proximidad.⁹

Por esto es que es tan importante formular las cuestiones claves que nos posibiliten la concordancia con los *otros afines*. En el otro no está la respuesta a la cuestión formulada en común, sino el movimiento ininterrumpido de dicho problema que se traslada. Este devenir da pie al relato, a la organización, a la genealogía de la comunidad y a los proyectos por compartir.

De ahí que el compañero represente a la vez una exigencia desmesurada y un peso del que uno quisiera aligerarse; se está ligado a él irremediamente por una familiaridad difícil de soportar y, sin embargo, habría que acercarse todavía más a él, hallar un vínculo con él que no sea ya esa ausencia de vínculo por la que uno está atado a él mediante la forma sin rostro de la ausencia.¹⁰

La simpatía es la que permite la movilidad del concepto, según Foucault. De esta manera la conjunción de maneras de concebir el mundo genera un movimiento que es a la vez relato y

⁹ Sloterdijk, *EII*, 129.

¹⁰ Foucault, *El pensamiento del afuera*, 66.

recorrido: el arte revolucionario de las distancias. Sin embargo, la simpatía en sí misma no da paso a la concordancia, aunque sí se encamina hacia ella. El poder transformativo de la concordancia se encuentra en su capacidad de permitir dentro de sí la disonancia. Para concordar no hay que estar absolutamente de acuerdo sino ser capaces de anticipar las necesidades del otro para así negociar un lugar intermedio o flexibilizarse a un otro lugar desde el cual actuar. La simpatía tiene el poder de asimilar las cosas y hacerlas idénticas; si no se sincroniza su poder, el mundo sería una masa homogénea. La simpatía está peligrosamente cerca de la tolerancia y la condescendencia; por esto es importante estar en contacto con nuestro interior y saber ejercer nuestro rechazo y desacuerdo. De esta manera las distancias entre acuerdo y desacuerdo se acrecientan y disminuyen según el caso y no se absorben unas a otras, manteniendo su singularidad.¹¹

La interioridad compartida —que no es sino decir: la concordancia— genera relaciones espaciales comunitarias. Que los sujetos sean capaces de establecerse en relaciones preferenciales unos con otros, dice Sloterdijk, aun cuando las esferas de lo exterior y lo interior parecen imposibilitar esta reunión, es consecuencia de la voluntad de afinidad y alianza de los seres humanos. La concordancia es una especie de autocobijo: una capacidad de abrazarse a sí mismo y a los propios en una mutua pertenencia.¹² Este ejercicio autocobijante es el estímulo creador de espacios autogestivos de organización, de mundo.

Sin embargo, la concordancia no puede tener lugar si no existe además una dependencia con el territorio. Hay una diferencia entre compartirse desde el entendimiento mutuo y territorial, por un lado, y los compartimentos autocontenidos de los habitáculos metropolitanos, por el otro. Lo primero es una agenciamiento del territorio que permite el

¹¹ Cf., *Simpatía, naturaleza e identidad en Hume*, 17. [Consultado junio 2018].

¹² Cf., Sloterdijk, *EII*, 137.

desplazamiento libre y amoroso dentro de él —además de la comunicación con otros territorios—, mientras que lo segundo es un ancla sentimental y material que imposibilita el tránsito y condena al regreso permanente al único lugar en el cual se puede ser medianamente autosuficiente.

Las luchas por el territorio a menudo se presentan como una necesidad sensiblera y egoísta de unos pocos a un pedazo de tierra: estos detractores del bienestar frenan el paso benigno de la esfera social y entorpecen la expansión de la globalización a todos los rincones. Pero por otro lado, la defensa de la patria y de las fronteras se entiende como una lucha menos abstracta, más noble y además completamente legítima donde cada agente ciudadano, actuando por su bienestar personal, mágicamente está abogando por el bienestar común. Los discursos de asociación y de propiedad deseables son aquellos que defienden una experiencia de ciudad por encima de una forma de vida. No hay defensas territoriales a nombre de lo global, lo nacional ni lo social. Toda lucha por el territorio es local.

Por lo tanto, además de ser una localización vectorial en el territorio y en el cuerpo mismo, concordar significa habitar. Habitar es animar un espacio y también la acción de tener y hacer con el cuerpo mismo, *habere*, el poder de asociarse y ser propietario de un lugar específico y efectivo. La voluntad de escucha y de interiorización con-subjetiva es el recorrido hacia los otros que también han de poner el cuerpo en el lugar desde el cual se hace. Tras el exilio humano de la ontología y en el estudio del espacio, la única vía para volver a *ser-en-el-mundo* tendrá que ver con la pregunta por el dónde como una doble localización: disposición y posicionamiento frente a los otros. El espacio interior reclama que la

indagación resulte en la concordancia, para hacer de la común reflexión: la *inspectio* de lo inmenso que se transforma en la *circumspectio* de lo particular.¹³

3.2 Lenguaje y territorio.

Toda historia es la historia de las animaciones que surgen del reparto y compartición a dos del espacio.

Sloterdijk

La concordancia no es una intersección fija en la que la vorágine de intereses y necesidades particulares encuentran un cauce nítido y total. El esfuerzo por concordar se tiene que actualizarse y, por lo tanto, mutar de forma. Para la creación de espacios políticos, sin embargo, sí existe un horizonte afín y válido en todos los múltiples escenarios posibles de organización: el consenso de que “el mundo en el cual vivimos merecería todos los días ser aniquilado”.¹⁴ A esta certeza la acompaña otra, la de que nuestros esfuerzos de organización se dirigen siempre a otros mundos posibles, a otras maneras en las que la vida puede ser vivida.

Sin embargo, crear alternativas a los espacios de vida hegemónicos no significa directamente la destrucción de dichos espacios. La necesidad y el esfuerzo de organizaciones colectivas y autogestivas importa para aquellos que habitan los espacios afectivos y de concordancia, si esto resulta en el debilitamiento de las estructuras dominantes, mejor, pero no necesariamente consecuente. Es verdad que donde se han puesto en duda los discursos e

¹³ Cf., Sloterdijk, *EI*, 17.

¹⁴ Marcello Tari, *¡Hey, hey, hoy salvé el mundo!*, Artillería Inmanente, [consultado mayo 2018].

instituciones de la administración social será más fácil encontrar los lugares y los amigos con los cuales construir la autonomía. Pero esto no quiere decir que en el centro de la concordancia yace como motivo la destrucción del mundo actual, aunque éste merezca ser aniquilado. Esto sería una pérdida de horizonte, que en realidad está fijado en la creación de espacios políticos y la defensa de los territorios periféricos a la organización social y a las formas de vida inherentes a ellos. Por esto es que las comunidades afectivas no tienen como fin la oposición a la esfera de bienestar social —esto podría para muchos significar la muerte—, al menos no en el sentido transgresor. Los espacios políticos no son simples infractores de los valores sociales, ni espejos que invierten las formas de administración global. Las comunidades afectivas se desprenden de toda esa lógica de espacialidad doméstico social y comprenden con sus propios cuerpos, sus prácticas y sus lugares, los espacios efectivos de organización político-afectiva.

Si el mundo dominante persiste es por su innegable aptitud ecológica, capaz de utilizar y reabsorber toda la energía disruptiva de aquellos y aquello que excede sus instituciones y estructuras. De esta manera es que la maquinaria global se torna aparentemente más abarcante y más inescapable. Necesariamente, las comunidades afectivas deben siempre organizar sus cuerpos y sus lugares a escala local, atendiendo primero las circunstancias específicas de sus deseos y necesidades, para que no puedan ser fácilmente asimilables por la totalidad globalizante. Los espacios políticos, a diferencia de los monumentos, no pretenden erigirse a la vista de todos y a pesar de las transformaciones del tiempo. La vida que se organice en torno a los primeros no puede sino ser un esfuerzo permanente de tensión hacia los extremos discursivos y prácticos, para que no sea posible que la globalidad los absorba totalmente. Por esto es que las vidas y territorios periféricos habrán de seguir expandiéndose y escapando a la centralización de la buena sociedad. Habrá que seguir

buscando la marginalidad, pero desde la alegría de la compartición. Este esfuerzo no puede sino ser un proyecto de vida, inagotable.

Todos los días el mundo es salvado por uno o muchos gestos, de belleza, de compartición, de destrucción, de amor, de gratuidad o de compasión: la única diferencia que puede subsistir entre estos gestos, diferencia sutil pero decisiva, reside en la consciencia, o no, del efecto que ese gesto determinado tiene o tendrá sobre el mundo, y en lo mucho que esa consciencia sea difundida, compartida y, en fin, organizada.¹⁵

Para poder detectar estos lugares de afinidad es necesario compartir un lenguaje, abierto en la distribución de los discursos, pero codificado de tal manera que solo resuene interiormente en aquellos que tienen un horizonte comunicado. Esto quiere decir que solo aquellos con la disposición para habilitar ese lenguaje en los actos encaminados a construir espacios alternativos al mundo hegemónico podrán participar de él. La combinación entre la agudeza, la voluntad de escucha y la disciplina de atención a las modificaciones del mundo¹⁶ será la que tenga como consecuencia un lenguaje común orientado a la defensa de los territorios.

Este lenguaje no es necesariamente un lenguaje inventado u originado solo desde el acuerdo; muchas veces este tipo de lenguaje es histórico y ha de ser encontrado en el relato de aquellos y aquellas que han permanecido en el recorrido y el movimiento hacia los otros. También puede ser un lenguaje ordinario, sacado de sus relaciones lógicas de producción y puesto en combinaciones entre conceptos que no son reconocibles por las instituciones donadoras de discurso: una especie de lenguaje poético que tenga como referente acciones efectivas que transforman el espacio. Tales son los lenguajes de los pueblos, de la poesía, de

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

la fiesta y de todas aquellas transferencias que rebaten la soledad y se tienden hacia el significado que se les pueda dar entre los otros.

En el lenguaje común uno se pone “fuera de sí” y al mismo tiempo “en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra”.¹⁷ El lenguaje de afinidad excede tanto los espacios de lo íntimo/privado como de lo público/discursivo en tanto que es un lenguaje afectivo, pues existe en el ejercicio del deseo, fuera de sí mismo y en los secretos de la interioridad.¹⁸ Aquellos que *concuerdan* y comparten sus deseos gracias a esta manera de comunicarse procuran los medios para conseguir tales deseos pero, aun más, se comparten las circunstancias y la voluntad para cambiarlas. Es esto lo que conduce a la construcción de medios efectivos para el goce de la vida alternativa que se pretende. En la experiencia común del pensar, lo que no tendría que suceder es la edificación de máximas hipnóticas e irrefutables sobre un grupo sino una relación reflexiva, emancipada y libre de estimulación, autónoma y consubjetiva que logre englobar el horizonte común, “el discreto receptáculo de lo inmenso”.¹⁹

La comunicación del lenguaje afectivo —el esfuerzo por acceder y traducir reflexiones y deseos— recorre la distancia intermedia hacia los otros y verbaliza los medios materiales con los cuales los espacios políticos se vuelven efectivos. Cuando los lenguajes compartidos —como la filosofía— no son capaces de abandonarse en la afectividad/efectividad, están más cerca del autoconsumo discursivo de las instituciones dominantes y lejos de la potencia transformadora de la realidad.

¹⁷ Foucault, *El pensamiento del afuera*, 18.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Sloterdijk, *EI*, 18.

Las doctrinas discursivas someten a los sujetos —y a los discursos mismos— a pesar de que se traten temas de interés común. La doctrina homogeneiza casi siempre voluntariamente —aunque a veces de manera involuntaria— todo aquello que nombra a través de rituales de habla, sociedades de discurso, legitimidad, adecuaciones sociales. La filosofía, cómplice de las doctrinas discursivas, ha reducido la potencia del discurso a los signos del habla y del pensamiento.²⁰ La concordancia tiene pues su cimiento no en los acuerdos filosóficos de afirmaciones reflexivas interiores sino en el tránsito del lenguaje a otro extremo posible de confrontación y afinidad, donde además se somete constantemente a la refutación y se deshace en silencio si no encuentra un lugar efectivo posible. El lenguaje común “funda horizontes de significados”.²¹

Hay que subrayar que las diferencias entre el discurso institucional y el lenguaje común son pocas veces claras y que dependen en gran medida de la capacidad de recepción afectiva de los otros y de la puesta en práctica a la cual se destinen los referentes de dicho lenguaje. Otra vez hay que enfatizar las capacidades digestivas del capital global y hay que hablar también de sus aparatos digestores: las instituciones. Éstas son capaces de cooptar el poder disruptivo que el discurso produce. No hay que olvidar tampoco que la producción de discurso no es una mera manifestación de las corrientes del ordenamiento metropolitano, sino que, efectivamente, los discursos administran la distribución del espacio a través de la creación de símbolos que regulan la prohibición y el acceso a lugares; es ahí donde reside su poder. El discurso es el límite de la subjetividad quebrantada y permite la multiplicación total

²⁰ Cf., Foucault, *El pensamiento del afuera*, 42-44.

²¹ *Ibid.*, 48.

y demente del yo.²² Aquello que en las instituciones discursivas queda prohibido o excluido²³ por el temor a que materialice sus potencias, es lo que el lenguaje común tiene que poner en discusión: la política, la sexualidad, la locura, son todas ellas tipos de afinidades específicas y precarizadas que permiten la concordancia y la organización.

A diferencia de los discursos globales, el lenguaje común no se codifica bajo una lógica de censura: no se trata de cerrar el discurso. Su efectividad y referentes dependen del ejercicio de subjetividad colectiva. Si bien el discurso no será asimilable por cualquiera, al mismo tiempo cualquiera puede participar de él. No se trata de qué tan abierto o cerrado puede ser un discurso²⁴ —esta división corresponde más bien a la separación de esferas espaciales de lo íntimo y lo público—, pues el lenguaje común es otro espacio posible. Este lenguaje tiene como condición —y como absoluta necesidad— *ser ingobernable*: no se suscribirse a, ni transgredir ningún orden global. No por esto es un lenguaje indisciplinado, pues más que ningún otro atiende rigurosamente a las necesidades de los hablantes.

Los discursos, pretendidamente totales, están fragmentados y secuestrados por prohibiciones, límites, barreras. No solo en el habla sino también en el espacio, pues en la esfera social la línea entre la supervivencia y la marginalización amenazante puede ser tan delgada como el enunciar algo en un lugar incorrecto. Por mucho que se alegue que la libertad de expresión es una consecuencia de la democratización del mundo, es en realidad el triunfo

²² *Ibid.*, 21.

²³ Los discursos utilizan un sistema de control para las disciplinas que se manifiesta en coacciones discursivas: limitar los poderes del discurso, dominar la frecuencia de su aparición, seleccionar a los sujetos que pueden hablarlo, etc. La producción de lenguaje común no está exenta de estas lógicas; por esto, el lenguaje común tiene como doble necesidad: estar acotado por las circunstancias y necesidades locales e inmediatas y, al mismo tiempo, ser capaz de tener múltiples referentes por todas partes sin importar las condiciones materiales que lo delimitan.

²⁴ El discurso “cerrado”, según Foucault, es el de la especialización y la censura, mientras que el discurso “abierto” es el de la homogeneización de las experiencias. *Cf.*, Foucault, *El pensamiento del afuera, passim*.

de la estandarización del discurso sobre los ciudadanos y de su individualidad aferrada a la negación de lo otro: a la gente todavía se le mata por decir cosas distintas a lo típico, lo legal o lo deseable. A pesar de que en la actualidad pareciera que cada medio masivo y cada herramienta de comunicación está dispuesta para la proliferación del discurso, la realidad es que lo que prolifera es la reproducción del discurso ecualizador del bienestar social, junto con las partes menos peligrosas y menos “desorganizadas” de los discursos disidentes. El discurso se presenta como la consecuencia natural de la organización del lenguaje, pero es más que eso: es otra estructura institucional que atiende los intereses económicos y sociales de los poderes dominantes. El discurso no es la fuente eterna de conocimiento y comunicación, sino el fin de las potencias del lenguaje múltiple.

Entonces, concordar en el lenguaje común es una dimensión de otra sociabilización posible. Es la manera en la que se detectan y construyen los lugares comunes. Con el lenguaje con el cual se comunica el interior compartido, un lenguaje arraigado a un territorio, es que surge la posibilidad de la comunidad. La dimensión política de la concordancia radica en que el lugar común excede a los propios lugares y empapa las relaciones espaciales, los encuentros —y, como ya hemos visto, al lenguaje mismo— de un entusiasmo brotante que habilita las potencias de actuar que habían sido desarticuladas por la administración social. El instante de “entusiasmo comunitario”²⁵ —como le llama Sloterdijk— tiene siempre que ver con la “conciencia problemática”;²⁶ es decir, la reunión alrededor de una pregunta cuya investigación y propuestas de resolución apunten a una contrasociedad, que se apoya en la comuna natural, pero que no se limita a ella. Pues además de la afinidad inmediata de la cercanía, se busca siempre la conciencia voluntaria de la participación afectiva/efectiva. La

²⁵ Sloterdijk, *EI*, 18.

²⁶ *Ibidem*.

comunidad es el espacio desde el cual es más evidente que la interioridad no es inasimilable para los otros y que la exterioridad soberana no puede sino ser el espacio humano donde se ensamblan espacialidades interiores plurales.²⁷

En la globalidad metropolitana se administra el tránsito y distribución de los discursos y, debido a esto, los discursos de normalización y cientificismo —legal, social, económico, cultural, etc.— intentan fundamentar la soberanía. Recordemos que los sujetos-ciudadanos, en tanto participantes de la vida metropolitana, son súbditos a una relación de poder en la que han rendido sus potencias a la administración.²⁸ Por lo tanto, cualquier esfuerzo de creación de mundos alternativos no puede pedirle a esa administración —al derecho, ni la legalidad— la resolución de la consciencia problemática, de la pregunta por los espacios alternativos, sino ahondar en la periferia y gestionar los deberes, los saberes y los encuentros. Para arrebatarle los espacios de la vida a los espacios del capital hay que partir y apuntar siempre al lugar en el que sea posible compartir relaciones no opresivas y lenguajes afines.

Los territorios materiales y afectivos tienen que estar en el centro de toda lucha por la comunidad. Toda lucha es una lucha por el territorio. Cuando se localiza el lugar desde el cual es posible la organización consubjetiva, se delimitan también las prioridades particulares a satisfacer de un grupo afín en específico, sin que por ello las luchas territoriales sean incompatibles con el resonar en resistencia de todos los territorios que luchan. Es precisamente por esta doble escala y este doble alcance que es posible hacer cambios efectivos que transformen la realidad inmediata y que, a su vez, extiendan los puentes hacia los otros y los otros lugares posibles profundizando en la periferia.

²⁷ Cf., *Ibid.*, 88.

²⁸ Foucault, *Defender la sociedad*, 41.

Que toda lucha tenga como eje el territorio no significa, empero, que él mismo esté dado *de facto*; en muchos casos el territorio es precisamente lo único que falta para organizarse. La vuelta al territorio —ya sea la consciencia de su ausencia, la urgencia de su recuperación o la certeza de que hay que trabajar en él— es un paso necesario para la organización colectiva. Recordemos que el ser humano ha sido crónicamente expulsado de los espacios del mundo: con el giro copernicano se expulsó a sí mismo del espacio de reflexión; la teología le expulsó del espacio divino y de la esfera celeste; se quedó sin el espacio de las relaciones humanas con la irrupción de la esfera social como el único lugar posible para la interacción y fue quedándose cada vez más afuera del espacio exterior y cada vez más encerrado en sí mismo.²⁹ Estas expulsiones, si bien no parecen territoriales, lo son en tanto que los discursos que les preceden tienen efectos sobre la cuadrícula del espacio efectivo. Cuando el humano se reconoce en esta deslocalización, fuera de los espacios del mundo dominante, es que le es posible compartir la intimidad de la experiencia. Este esfuerzo por descubrir los lugares propios es un ir y venir del sujeto entre las esferas del *afuera* y *adentro* de la experiencia y del espacio social; un tipo de tránsito en el cual se encuentra con los otros cuerpos deambulantes, acortando las distancias discursivas y materiales, “si no estuvieses tan perdido, no llevarías en ti esta fatalidad de encuentros”.³⁰

¿Por qué es importante hacer del recorrido de las distancias un arte revolucionario? ¿No es la globalización misma la manera más efectiva de acortar distancias? La globalización es ante todo promesa *del* mundo pero no *el* mundo mismo en tanto no se traduce en espacio relacional humano. La globalización es la exterioridad absoluta: un depósito clasificado de las particularidades que le pertenecen a tal o cual grupo social, el cual dispone el monopolio

²⁹ Cf., Sloterdijk, EI, 71.

³⁰ Tiqqun, *Los niños perdidos, passim*.

del poder para administrarlas. La promesa de la globalización es la vida sin el territorio y, por tanto, no es siquiera vida.

No hay propaganda más efectiva para el progreso y la inclusión que la globalización. El capital metropolitano utiliza la globalización como medio para publicitar cualquier logro, cualquier pequeña reforma a la noción de bienestar. El progreso de la modernidad, estancado en una lógica de *improvement*, no escatima en medios ni plataformas para exponer sus “logros”; cada nueva carretera, cada edificio inaugurado, cada ley aprobada, tiene eco en todos los medios posibles que la globalización permite. Se trata de que la mayor cantidad de ciudadanos confirme que la suscripción a la ciudadanía es siempre mejor alternativa que la periferia, al mismo tiempo que publicita la forma de vida globalizada por todas partes. Mientras la izquierda sigue lamentándose cada fracaso histórico, la derecha estatal, proporcionalmente, festeja cada mínima y absurda victoria —aún más cuando esa victoria se le arrebató a la izquierda, como es casi siempre el caso.

No debería ser necesario aclarar que la crítica a los medios de la globalización y a la capacidad de resonar del capitalismo global integrado no implica, al menos no en su totalidad, un rechazo a la tecnología, a los medios mismos. No es una negación del mundo tal como es, ni de las similitudes o particularidades entre luchas alrededor de este. Lo que se dice cuando se reprocha a la globalización es que precisamente teniendo la capacidad de actualizar, localizar y hacer resonar todas las formas de vida, todos los territorios, todos los cuerpos al mismo tiempo, acaba siendo un recurso de los discursos hegemónicos para aplanar y delimitar los territorios económicos y deshabilitar todos los cuerpos. Quien escuche en la crítica a la globalización un llamado al primitivismo está al mismo tiempo reafirmando la lógica homogeneizante del capitalismo global integrado; ser incapaz de detectar alternativas de comunicación, innovación o transformación más allá del ejercicio globalizante es un

reflejo de la alienación que se experimenta como sujeto individual, incapaz de detectar otras prácticas posibles.

La localización de los otros, el posicionamiento de sí y la dependencia frente al territorio son las maneras en las que se puede rebatir la globalización y su mundo claustrofóbico. Estar localizados no significa estar anclados a un lugar, incomunicados; al contrario, no poder escapar de las mismas lógicas, las mismas ciudades, los mismos tránsitos, donde quiera que vayamos es la auténtica cárcel. Esa sensación de huida —del barrio, del país fallido, del núcleo familiar, fuera de nosotros mismos— es consecuencia de esa claustrofobia. Sin embargo, es importante hacer la distinción cada vez: no son lo mismo los desplazamientos migratorios que suceden como consecuencia de la precarización y la necesidad de buscar medios para la vida, que el turismo —incluso el revolucionario— y la gentrificación colonizadora de las comunidades organizadas. Ambas cosas, aunque consecuencias del mismo mundo global, son diametralmente opuestas. Y más aún, ambas son maneras de afirmación del capitalismo integrado metropolitano, que sobrevive. Esta hambre de mundo, de estar en el lugar en el que “todo pasa”, es en realidad un anhelo de maneras posibles de encontrarnos. La verdadera potencia del encuentro, sin embargo, excede la lógica de parques público. La ciudad ofrece todas las distracciones posibles para adentrarnos en nosotros mismos y perfeccionar nuestra individualidad: “el posmodernismo es el único movimiento que ha tenido éxito en conectar la práctica de la arquitectura con la práctica del pánico”.³¹ El perfeccionamiento de la ciudad global es resultado de la anulación de las distancias afectivas y territoriales, y con ello, la inhabilitación de las potencias de vida alternas.

³¹ Koolhaas, *La ciudad genérica*, 16.

Las distancias territoriales y éticas permiten la detección de las otras formas de vida en resistencia al capitalismo claustrofóbico. La facilidad con la que se pueden franquear hoy en día distancias transoceánicas es proporcional a la distancia afectiva que se ha generado entre las personas, por medio de la intimidad, la censura y la individualidad. Que no se nos olvide nunca que poder “empatizar” con las causas más lejanas de nada sirve si nuestros cuerpos permanecen impedidos a la proximidad y la organización con la gente en cercanía ética y territorial. La historia de las soledades, dice Sloterdijk, comienza en la estrechez o amplitud invivible; es decir, en la globalidad ensimismada, sin distancia, que hace que el sujeto prisionero se contraiga en un punto de pánico, el punto ser de sí mismo.³² Las distancias revolucionarias son aquellas que, desde el arraigo territorial son capaces de construir puentes hacia las demás vidas periféricas. La vida de la periferia es tal en tanto que sus prácticas y manera de organizarse no contribuyen —o lo hacen en menor medida— a la subsistencia del mundo centralizado, sin por esto dejar de participar de las tecnologías y saberes del saber global. ¿Cómo prevenir la precarización y la ausencia del mundo sin contribuir a la centralización?

3.3 Usted está aquí. (¿Cómo hacer?)

La falta de espacios políticos coincide con el agotamiento del territorio; ambas cosas son consecuencia de la expansión y conquista del espacio humano para la metrópoli. La sensación de que no quedan espacios para la vida múltiple sino solo habitaciones para la supervivencia

³² Sloterdijk, *EII*, 534-535.

y el resguardo es consecuencia de esta conquista de todo el espacio habitable por parte de la globalización homogeneizante.

La primera globalización fue religiosa, un encierro interior, pero la segunda consiste en la expansión del mercado mundial de capitales e informaciones,³³ el encierro abierto. A partir de la expansión de Occidente a través de las conquistas la tierra pasó a ser no un lugar de vida sino un “hallazgo y recurso”.³⁴ En el binomio capital/trabajo o capital/información, el territorio no aparece. Sin embargo, es solo desde allí que tanto el trabajo, los recursos, y las tecnologías de información parten:

los actores de la expansión se salvan a la hora de su proceder oportunista mediante una teoría de los vacíos morales: parece, quieren decir, que hay momentos en los que la actuación ha de ser más rápida que el derecho [...] Quienes en tiempos regulares serían saqueadores son pioneros en los vacíos históricos.³⁵

La recuperación de los espacios afectivos/efectivos no consiste en apropiarse de las fuerzas de trabajo, ni de los medios de comunicación y relación del capital, pero tampoco significa no hacer uso de ellos.

Los continentes y océanos de la tierra están colonizados por rutinas de tráfico y comunicación; potencialmente, en el espacio neutralizado cualquier punto se ha convertido en un emplazamiento, es decir, en un relé para la circulación del dinero en la superficie circunvalada de la tierra.³⁶

El espacio social es económico y los medios de distribución de la información son cómplices de la homogeneización social y pasivos ante la economía brutal. La recuperación del espacio

³³ *Ibid.*, 501.

³⁴ *Ibid.*, 814.

³⁵ *Ibid.*, 819.

³⁶ *Ibid.*, 123.

político puede valerse de los medios del capital y no por eso dejar de sustentarse en la autogestión de los afectos y los lugares. Por qué no, si esos mismos medios existen gracias al trabajo y los recursos de los territorios conquistados. ¿Cómo poner las cosas del capital en una nueva disposición que nos permita hacerlas extensiones del territorio?

La precarización de las formas de vida que no se acoplan a la noción de “bienestar social global”, no cesará por la posesión de los recursos del capital. Tampoco la participación de representantes de las minorías en la administración gubernamental dará fin a las amenazas hacia los grupos vulnerados. Solo la organización de las vidas periféricas, en tanto periféricas, es capaz de generar espacios seguros, políticos y de transformación de las prácticas que mejoren las condiciones de vida. Tal que no es la representación parlamentaria, ni la reforma en los discursos dominantes, ni la inclusión en la misma ciudad que margina lo que se persigue en la construcción de espacios políticos, sino la permanencia en el lugar en el que es posible la intersección con los otros, sin la asimilación de la ciudad exclusiva y las políticas públicas. Todo esto sumado a la comunicación con las otras localidades que luchan, sin la priorización de un programa económico/global.

Es por esto que, necesariamente, la reconquista de los espacios políticos parte de la localización de los territorios propios y comunes, desde los cuales sea posible organizarse lejos de la digestión homogeneizante del capital y su mundo. Decir esto, por otra parte, es afirmar que el humano se encuentra indigente: ¿Cómo podrían, enajenados, hacer frente a la abundancia, toda vez que en la vida falsa no hay nada correcto? ¿Cómo podrían, explotados, desheredados, despedazados, entablar diálogos directos con el todo? ¿Cómo seres humanos que se han hipotecado a la utilidad habrían de entregarse al absurdo lujo de existir?³⁷

³⁷ Sloterdijk, *EI*, 41.

¿Cómo hacer de la subjetividad el lugar de coincidencia? Para empezar, la reconquista de los espacios políticos tiene que ver siempre con la localización de mi cuerpo en comunicación con los otros. También con el rechazo de la propiedad como un bien privado y con la anulación de las restricciones de tránsito de las políticas públicas. La reconquista del espacio político nos requiere en tanto tiene que ver con la recuperación de las prácticas que pongan en la vida en común, tanto los espacios de supervivencia como los de organización y goce.

La compartición de un interior colectivo y un exterior que se experimenta en común posibilita a su vez un tipo de relato que resuene en los sujetos afines —que no es lo mismo que un discurso—. Recordemos que, para oponerse a la ciudad, el órgano de distribución imperante de los discursos, es necesario crear un código que resuene solo entre aquellos que desde su vida periférica busquen una intersección en un espacio efectivo de transformación. Según Foucault, existen cuatro maneras para crear alternativas a la logofobia imperante y para posibilitar relatos que tengan como resultado la creación de un lenguaje afin: a la creación se le debe oponer el acontecimiento, a la originalidad se le opone la regularidad, a la unidad se le contrasta con la serie y a la significación con la condición de posibilidad.³⁸ Esto quiere decir que el lenguaje afin encuentra su cauce entre los sujetos, interpersonalmente. Estos hacen uso de este lenguaje no como otro discurso al cual subordinarse sino como fuga de los espacios discursivos. Sin embargo, el lenguaje afin no flota en la indeterminación, sino que se adhiere a los referentes que en ese momento sean urgentes. Este método de intersección entre circunstancia y lugar —acontecimiento y

³⁸ Foucault, *El orden del discurso*, 54.

territorio— posibilita las dinámicas afectivas, de concordancia, entendimiento y acción, aun en el espacio dominante.

Este método no es una estrategia inamovible —porque no es un discurso unitario y total. Son más bien ejercicios de reajuste y comprensión del territorio y de las necesidades de quienes lo habitan. Debido a esto el lenguaje construido alrededor de la defensa del territorio no puede ser reducido a un aforismo identitario que reúna un kit de frases y directrices políticas —como es muchas veces el caso cuando nos referimos a esta lucha, como una lucha única e idéntica en cualquier lugar. La alternización del lenguaje no es una contestación al lenguaje total, ni tiene como fin la gran revolución que reforme el ordenamiento global, ni es el paquete que se adquiere en la detección de los otros y la sospecha del yo. Para dismantelar la administración global metropolitana existen una serie de inmersiones lingüísticas que dan lugar, desde la enunciación, a prácticas de transformación y supervivencia. Dismantelar el orden mundial será consecuencia de esta organización local alrededor de territorios determinados y no el propósito de las comunidades afectivas y autogestivas. Esto no quiere decir que la suma de localidades organizadas dé como resultado la aniquilación del mundo imperante porque, en palabras de Tari:

En realidad, este mundo tiene fuera, a lado y dentro de sí muchos otros mundos, y cuando uno de éstos es salvado, casi siempre sin tener la intención de hacerlo, a partir de un simple gesto, ocurre que, por contacto, lo son también todos los demás, y el mundo que merece ser destruido sobrevive también. Ya sea porque los otros mundos son demasiado débiles para destituirlo definitivamente, o bien porque ese mundo, que es evidentemente el del capital, posee una habilidad especial para alimentarse como un parásito de la energía desprendida por los otros mundos.³⁹

³⁹ Marcello Tari, *¡Hey, hey, hoy salvé el mundo!*, Artillería Inmanente, [consultado junio 2019].

Innegablemente, cuando hacemos uso de los medios y los recursos de supervivencia del capital, el capital sobrevive. Paradójicamente, para poder hacernos de las herramientas y los medios alternativos para crear otros mundos posibles hay que hacer uso de todos los medios del capital, que son de muchas maneras medios gestionados por la fuerza y los recursos de las comunidades auto-organizadas. ¿Cómo hacemos para hacer uso de los recursos del capital, sin validar el despojo y la propiedad? Volvamos al binomio capital/trabajo: si localizamos esta dupla en el territorio, la noción de propiedad privada deja de tener sentido y se vislumbra poco a poco, desde la participación al trabajo territorializado, que no se trata de poseer la común propiedad, sino de hacer uso en común de las cosas.

Las periferias no solo gravitan alrededor de un centro metropolitano, no son solo un contorno amenazante alrededor de la metrópoli. Esta noción es una excusa de la administración social para intimidar a los ciudadanos y para justificar la precarización de la periferia. No es casualidad que, a raíz de esta aparente precariedad, los *suburbios*, los barrios, o cualquier forma de isla consubjetiva sea desde donde más se ha practicado la autogestión de la vida en común y el uso común de las cosas.

¿Cómo habilitar, reconocer y participar de la vida periférica desde la metrópoli sin ser agentes de la digestión metropolitana y sin justificar su precarización? Esta es una de las cuestiones fundamentales para la creación de espacios políticos efectivos/afectivos; pues mientras la *inclusión* capitalista —que no es sino la mercantilización y homogeneización de las formas de vida— vuelve intercambiables todos los territorios y experiencias, la experimentación múltiple del territorio y las alternativas a la centralización crean un espacio relacional humano. Para combatir la perpetua extranjería periférica de ser inquilinos, ciudadanos, turistas, pero nunca habitantes, hay que volcar nuestros esfuerzos a que los mundos múltiples existan, sobrevivan y se organicen en contra y a pesar del espacio

dominante. A este esfuerzo hay que añadirle otro que vaya en paralelo: dismantelar también la idea implantada en nuestros cuerpos y conciencias de que es imposible rebatir la metrópoli desde la metrópoli o de que no queda nada más allá del capital global perfeccionado.

La globalización metropolitana tiene lugar gracias a la oposición del espacio público/privado administrada por la esfera social; depende de esta escisión espacial y de nuestra suscripción a ella. El ejercicio más refinado de la administración metropolitana es el de la apariencia —los discursos de orden, sanidad, progreso, bienestar y legalidad. La metrópoli parece organizada, parece ordenada, parece funcional; sin embargo depende siempre de la ilegalidad, el desorden, la revuelta, para constatar ese orden. Lo que funciona en la organización metropolitana es la separación de los espacios y su confrontación constante, más no los espacios por sí mismos. Un buen ejemplo de esto es el modo en que el llamado primer mundo da la apariencia de haber solucionado los problemas de administración de las periferias, de las vidas migrantes, disidentes, marginales. Pero, en efecto, el espacio social del primer mundo es en el que los accesos y el control del tránsito son mucho más estrictos y las zonas periféricas, mucho más extensas y “peligrosas” para la ciudadanía. El primer mundo es la tendencia a la que aspira el orden metropolitano, pero no por esto la máxima expresión del funcionamiento global. La homogeneidad más deseable para el proyecto económico de globalización tiene su expresión en contadas ciudades que, a su vez, han hecho del resto del mundo una periferia indeseable y, a la vez, necesaria para que puedan existir gracias a la explotación y miseria de todo fuera de ellas.

Pero la apariencia de mundo ordenado, funcional y estandarizado nunca será absoluta. Como ya hemos visto, el orden global se sirve de la diferencia y necesita suficientes rasgos particulares para mantener la fantasía de multiplicidad y diversidad. Que los lugares sean distintos, folclóricos o pintorescos no los hace menos subordinados a las máximas

económicas del orden global. El capital necesita del turismo, de la fachada nacionalista y la patria, de la distinción entre fronteras políticas para mantener su apariencia de mundo comunicado y no de mundo sometido, para calmar a las subjetividades disidentes y darles una función mercantil que les distraiga de su soledad y de su necesidad de encuentro. Detrás de la arquitectura regional y el idioma, las actividades metropolitanas son siempre las mismas. Basta con saber pedir un café y direcciones para poder ser un ciudadano del mundo entero. La globalización metropolitana puede dominar sin necesidad de dominadores; se proyecta a sí misma como el paradigma total de integración: la totalidad de los lugares, la noción de vida deseable y nosotros somos los encargados de expandir su conquista a los territorios periféricos. ¿Cómo hacer de la subjetividad colectiva el lugar de rompimiento de las esferas metropolitanas?

CAPÍTULO CUATRO

4. *SUBJETIVIDAD COLECTIVA, ROMPIMIENTO DE ESFERAS.*

“Creo que lo importante no es estar todos siempre sino hacer lo colectivo, a pesar del colectivo”

Mariana

Para localizarnos en el territorio desde el cual nos encontraremos con los otros hay que hacerse cargo de las brechas que nos separan y reconocer los esfuerzos necesarios para tender los puentes y transitar las distancias. Esta urgencia no es repentina ni debe ser experimentada tampoco como un yugo sino como una sensibilidad necesaria y una capacidad para dejarse afectar por las circunstancias específicas de una lucha. Es precisamente por esta especificidad espacial y temporal que podemos entender que la subjetividad colectiva no es una solución moderna al problema de la dislocación ontológica del humano en el espacio, sino la manera de proceder de las comunidades que se organizan para defender un territorio que ha existido imperecederamente. La *propuesta* de organización que desenvuelvo en esta tesis no pretende ser novedosa sino subrayar que las capacidades de detectar a los demás y de experimentar en colectivo mundos alternos ya existen. Defender la vida y el lugar propio es también enfrentarse a la certeza de que aquello que se defiende está todo el tiempo en riesgo de ser absorbido por el orden universal y, por lo tanto, es un ejercicio siempre activo de hacerse de las herramientas para gestionar el espacio autónomamente.

El proyecto de subjetividad colectiva tiene como eje descentralizar el poder del *yo* para abrir paso a las potencialidades de un interior plural. Pensar que este desasimiento representa una amenaza a la forma de vida de los individuos-ciudadanos sería suponer que con esta fractura del *yo* lo que se aniquila es la existencia propia; no obstante, el efecto es el opuesto. Es en la habitación del espacio efectivo/afectivo donde se da paso a la vida. El espacio humano —el que nos compete, en tanto es el único que puede ser un espacio político— es un “ensamblamiento de interiores plurales”;¹ no así la interioridad ininteligible del espacio privado ni la exterioridad soberana del espacio público. En el espacio real consubjetivo, el sujeto es capaz de albergar aquello que es distinto a él mismo. La subjetividad colectiva es un lugar que posibilita la movilidad y ejercicio de los gestos, saberes y prácticas que han de transformar el espacio efectivo. La afinidad es primordial en este intercambio; sin embargo, es aún más importante el cuidado de la diferencia y la capacidad de concordar. No puede haber subjetividad colectiva si lo que nos une no es en primer lugar el afecto que nos tenemos los unos a los otros y la disposición a encontrar los lugares comunes, unido a la absoluta certeza de que el otro mundo posible no es solo para mí, sino para todos y todas los que quieran formarlos y que no es este un mundo para el progreso o la reproducción, sino un mundo para los que *ya* están.

No obstante, los muros que nos dividen y nos separan en *yo*es individuales no se derriban una vez encontrado el lugar de concordancia; al contrario, se fractalizan e internalizan en todas las formas de organización. Es necesario saber detectar los lugares de concordancia cada vez, y actualizar las transferencias amorosas que nos mantienen aliados: “no hemos dejado este mundo. Aún hay envidia, estupidez, el deseo de ser alguien, de ser

¹ Sloterdijk, *EI*, 88.

reconocido, la necesidad de valer algo y, peor aún, la necesidad de autoridad. Son las ruinas que el viejo mundo ha dejado en nosotros y que no hemos abandonado.”²

El poder hegemónico persiste y puede existir en los espacios interpersonales. Sus mecanismos y fines dependen de la desorganización de las comunidades y la puesta en circulación de un aparato de saber discursivo y ecualizador.³ Para rebatir los edificios del poder no es necesario —al menos no es urgente— intentar destruir los cimientos o construir un edificio más abarcante e inamovible: basta con dejar de habitarlo. Para transformar el poder total es fundamental ahondar en el lenguaje y la reflexión de las potencias de las comunidades locales que provienen del común afecto. Sin embargo, hay que hacer énfasis en la diferencia entre una manera de organizarse y una organización del poder: al interior de los colectivos, la organización no se da a través de una jerarquía de necesidades o un interés total. La subjetividad plural se da por el ejercicio de múltiples intereses canalizados en acciones concretas y disposiciones y proyecciones concordantes: “en suma, hay que deshacerse del modelo de Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía”.⁴

La subjetividad es entendida aquí como una localización solidaria; no es una identidad que englobe a todos los participantes de un grupo, sino una vinculación territorial y circunstancial al presente, acompañada de una voluntad de reconocimiento de los otros. La afinidad afectiva desde la cual se colectiviza la subjetividad y se traspasan las distancias interpersonales no parte de la persecución de una revolución total, sino de la participación de

² Tiqqun, *Y la guerra apenas ha comenzado, passim*.

³ Cf., Foucault, *Defender la sociedad*, 41.

⁴ *Ibid.*, 42.

los lugares y tiempos del ahora para mejorar y modificar las condiciones de vida presentes. La manera de organizarse en los colectivos depende de una común preocupación por el estado actual de las cosas, pero tiene lugar en el mundo efectivo solo cuando dicha preocupación se comparte en las acciones que lleven a la creación de alternativas de vida. La vida en común no es única ni absoluta, es la intersección en la que todas las formas de vida posible tienen cabida. Este tipo de subjetividad que se organiza y comparte no solo desde los procesos de supervivencia, sino desde la localización de la vida común, se opone ya por sí misma al sistema económico y social de la globalización homogeneizante. La subjetividad plural tiene como lugar el espacio relacional humano, no el espacio cósmico, económico ni social: se construye en el espacio efectivo para las relaciones afectivas.

4.1 Los espacios políticos.

La diferencia entre un mundo inclusivo y un mundo plural es que el primero es un esfuerzo de clasificación para registrar a todos, no en un orden de verdadera participación sino en una lógica donde todas las vidas plurales sean capaces de servir al trabajo, a la economía y a los discursos de tránsito del capital. El segundo, por otra parte, es la modificación del espacio efectivo en el que el mundo es capaz de albergar la multiplicidad de tiempos, territorios e intereses locales sin por esto vaciarse de significado y flotar erráticamente en el universo. La pluralidad de formas de vida, organizadas en lenguajes, quehaceres y territorios específicos desbordan la lógica del "bienestar común", pues cada comunidad procura lo que es mejor para ella y no cede ante los intereses económicos globales. En esta organización local se da el rompimiento con las esferas de lo público y lo privado; no es ya necesaria una administración social que garantice la supervivencia puesto que las necesidades de la vida

están cubiertas por las relaciones de proximidad y autogestión. Sin embargo, históricamente, a las formas de organización local se les ha considerado formas bajas de sociabilidad, pues no se dedican a los saberes intelectuales del estudio de lo no-humano; contribuyen menos a la reproducción económica y, aun más, el conocimiento regional es difícilmente universalizable. Por esto es que el orden global ha dedicado una buena parte de sus recursos, medios e instituciones a erradicar del planeta las formas de vida nativas, regionales y específicas, desde la imposición de un lenguaje hasta el genocidio. Esto se debe no sólo a que sus cualidades específicas son in-apropiables para el capitalismo global integrado, sino también porque en la comunidad es donde se disuelven los límites de dominación entre sujeto y objeto y claro entre sujeto a sujeto.⁵

Entonces, para el rompimiento de las esferas de lo íntimo y lo público es preciso, en primer lugar, romper con el yo-consolidado en nosotros mismos; atender a la sospecha de la crisis de la presencia, afirmar que efectivamente ese que mira en el espejo no soy *yo*. Como está descrito en páginas pasadas, este primer rompimiento en la microesfera de la individualidad hace que de repente los sujetos se encuentren fuera de la administración ciudadana, incompatibles con el bienestar social. Ahora, la dislocación por sí misma no basta para construir con los otros una subjetividad colectiva; en muchos casos esta dislocación se puede transformar en un nihilismo funcional que finalmente también le sirve al capital. El proyecto totalizante de la esfera total global metropolitana solo puede ser exitoso si las vidas, los proyectos y los espacios no son capaces de multiplicarse y si efectivamente bajo el capital

⁵ En el espacio fenoménico es donde se construye la subjetividad colectiva en tanto se funden las prácticas con los practicantes y los saberes y relaciones interiores con las exteriores. La creación de este intersticio espacial-subjetivo es una grieta por la cual se fuga el tiempo total, este no acaba nunca de agotarse, pero por lo que dura el encuentro, pasa a ser un tiempo secundario. Es decir, en la organización con-subjetiva el tiempo presente excede al tiempo del capital.

integrado se logra ecualizar todas las formas de vida. Pero de la comprensión de que la esfera global no es infinita se sigue la pérdida de su administración sobre los cuerpos y los territorios.⁶

Existen maneras para estructurar el pensamiento, maneras de producir conceptos-acontecimientos fuera de las esferas globales integradas de lo público y lo privado que rebaten la macroesferología totalizante porque dejan de contribuir a la centralización todopoderosa de los discursos dominantes:

solo incidental, atmosférica y conjeturalmente, de vez en cuando, aquí o allá, aparece en el entendimiento de que sólo fuera de la esfera única, en la que todo habría de encontrar fundamento y animación, es decir, sólo en un exterior radicalizado, puede llegar la acontecibilidad a su modo de pensar característico.⁷

Así mismo, junto a la urgencia de reducir cada vez más los discursos de la macroesfera en el espacio consubjetivo, existe también la necesidad de volver a pensar en otra microesferología posible: un estudio detallado y práctico del interior y los climas anímicos y solidarios resultantes del interior plural. Los mundos interiores son capaces de tejer relaciones sólidas y solidarias con sus mundos aliados. La construcción y detección de estas relaciones tiene como resultado la creación del espacio humano animado; “por eso, lo que nosotros llamamos clima designa, en principio, una magnitud comunitaria y, sólo después, un hecho atmosférico”.⁸

La compartición del espacio próximo, la sensibilidad de las distancias y la concordancia generan un clima anímico y espacial que permite que los lugares comunes para

⁶ Cf., Sloterdijk, *EII*, 118.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, 130.

la construcción y los quehaceres colectivos sean posibles, independientemente del lugar que ocupen en el mundo del capital: “el mundo de proximidad surge de la suma de nuestras acciones recíprocas y de nuestras mutuas aflicciones”.⁹ Al contrario del mundo globalizante, en las localidades consubjetivas no es el “bienestar común” el que congrega las voluntades de los sujetos, pero sí el esmero de mejorar siempre y cada vez las condiciones de vida más allá de la supervivencia.

El espacio político consecuencia de la subjetividad colectiva no es un espacio definitivo sobre el espacio real, y la duración de su espacialidad depende de la voluntad de los sujetos y del territorio del cual se parte. Debido a esto, un espacio político no tiene un lugar fijo, sino que se abre paso a la espacialidad efectiva en momentos donde se conjunta la potencia de actuar con la experiencia interior: manifestaciones del interior plural cuya durabilidad no está determinada por el tiempo histórico. Sin embargo, la desintegración de los espacios políticos no depende del cumplimiento de las demandas de sus habitantes o del apaciguamiento de la amenaza que les enfrenta. En otras palabras, la desintegración de un espacio político no debería ser nunca sinónimo de su integración al orden global. Más allá de la amenaza o el enemigo inminente, siempre queda algo que hacer, la búsqueda de la mejor forma de vida posible no se agota en la garantía de vida.

La subjetividad colectiva es una respuesta al exterior organizante que se opone a la vida organizada a partir de la anulación de su potencia de actuar. La concordancia, como las subjetividades colectivas, suponen la actualización constante del acto de decidir. Este acto genera la condición necesaria para poder habitar los espacios afectivos, que han de volverse el mundo principal de las comunidades para extender su durabilidad lo más posible.

⁹ *Ibid.*, 131.

[...] se distingue como una región de superior densidad y claridad más familiar, pero también de mayor peligro. Cuando grupos de seres humanos forman su espacio de vivienda y de vida, el autocobijo, la autoclimatización y autorredondeamiento se hacen valer como creadores de lugar. La tierra puede estar sembrada de millones de asentamientos extraños, pero este de aquí, en principio y hasta nuevo aviso, es incomparable, puesto que nos alberga, nos posibilita y está a nuestra disposición actualmente. Aquí, nosotros, la entidad comunitaria que somos, recortamos el espacio indiferente, no común, una esfera animada: en ella viviremos nuestro habitáculo cósmico. Aquí sabemos lo que pensamos cuando decimos que estamos *en el mundo* como en casa.¹⁰

Habitar el mundo que construimos permite poder reconocernos acompañados dentro de las ciudades, rebatir la soledad de la individualidad y compartir los afectos que nos harán libres.

Un lugar animado se puebla de afectos concordantes que se encaminan a proyectos efectivos.

La diferencia entre los ciudadanos de las ciudades y los sujetos de las comunidades es que estos últimos no solo ocupan un espacio o sector físico, sino que “crean el espacio que habitan”.¹¹

Sin embargo, hay que saber diferenciar entre la insistencia en propagar los lugares que habitar y en recobrar los espacios locales e interiores, por un lado, de la sugerencia reaccionaria que propone abarrotar el mundo de trincheras, por el otro. El espacio interior y local no *es* un mundo porque esté separado de la vida tal como la conocemos en el mundo dominante, sino que *es* un mundo en tanto remite siempre a los otros espacios posibles: tanto aquellos con los que intersecciona como los que combate. “A través de cualquier aquí-dentro brilla un interior que fue válido en otra parte. Toda pared sustituye una pared, toda interiormenta otro interior, toda salida de una situación interior provoca otras salidas”.¹² Si no existiera esta comunicación los espacios políticos no serían lugares de vida sino partidos.

¹⁰ *Ibid.*, 181.

¹¹ *Ibid.*, 182.

¹² *Ibid.*, 183.

Este cierre sería fatal para aquellos que llegan a los lugares comunes, perdidos de mundo, quizá sin herramientas históricas, de pensamiento o de sensibilidad y que participan de los espacios políticos solo desde la urgencia de procurarse otra forma de vida y el deseo de una vida vivible. La resistencia no es una cualidad de adaptación y habilidad, sino siempre y en primer lugar, de interioridad compartida.

Animar el espacio efectivo —desde el afecto, además— es un rompimiento con el exterior cuadrulado en tanto que se comparte algo que en principio tendría que ser íntimo: el deseo. Por otro lado, esta ruptura tiene menos que ver con un éxodo a las calles, un abandono de los lugares o un permanente turismo de lo otro; la verdadera violación al espacio público es la posibilidad de experimentar el afuera como una presencia y no como un vacío. Habitar en común es aceptar que estamos irremediamente “afuera del afuera”,¹³ pero cobijados por las relaciones humanas que tejen el espacio. El espacio animado brinda un lugar libre de intimidades vulnerables; libre también de la publicidad omniabarcante del yo y, precisamente por esto, se trata de un lugar que solo vale poblar desde lo que se comparte. No por esto el espacio exterior se revela como un lugar siempre presente, positivo o palpable en todos sus vértices. La capacidad de habitar el espacio animado-político no se traduce en la necesidad de adivinar hasta las últimas consecuencias la esencia última del espacio. La cuestión de la localización vital, la pregunta sobre dónde estamos cuando estamos en el mundo se disuelve momentáneamente en un presente localizado: en este momento y con quienes estoy ahora.

Hay que pensar en el espacio del afuera como un lugar que emite una señal, que genera una distancia, que permite valerse de él para propiciar el encuentro. La política tiene lugar en

¹³ Foucault, *El pensamiento del afuera*, 34.

los espacios del afuera. El interior compartido es entonces un tipo de *afuera del afuera* que destrona al exterior no-humano y ausente de su lugar como el espacio más relevante para el pensamiento. El exterior es de un blanco luminoso, dice Sloterdijk siguiendo a Melville, un destello cegador que nos devuelve la vacuidad, la falta de todo. Cuando no está habitado, es un omnipresente infernal en el que existimos como individuos disociados.

Aún a la vista del sudario que se extiende sobre todo, los seres humanos tienen que mantener la apuesta de conseguir tomar sus relaciones mutuas en un espacio interior a crear por ellos, tan en serio como si no hubiera hechos exteriores. Las parejas, las comunas, los coros, los equipos, los pueblos e Iglesias, están comprometidos todos ellos, sin excepción alguna, en frágiles creaciones de espacio frente a la primacía del infierno blanco. Sólo en tales receptáculos autoconstruidos se hará realidad lo que quiere decir la marchita palabra solidaridad en su nivel de sentido más radical. Las artes de vivir de la Modernidad intentan crear no-indiferencia en lo indiferente. Incluso en un mundo espacialmente agotado, esto coloca el proyectar e inventar un horizonte inagotable.¹⁴

La detección del afuera como presencia/presente sirve además como reemplazo de la ley en las comunidades consubjetivas. Esto es así porque el espacio relacional está delineado por el instinto, el conocimiento del entorno y de los otros. En un espacio así ya no es necesario explicitar lo que se tiene, lo que se comparte, ni lo que atenta contra los demás. El imperativo de obediencia irreflexiva que demanda la legalidad de los ciudadanos es reemplazable por los actos sólidos y el lenguaje compartido de los sujetos que animan el espacio político. Además, una vez que es posible detectar el espacio exterior humano, las afinidades y las distancias entre los mundos propios, se hace también evidente que el sistema de legalidad sirve para mantener la dominación de la esfera social-económica sobre los individuos. La legalidad no está solo puesta en las leyes que regulan el tránsito de los seres en el espacio exterior, sino que aparece al interior de las instituciones, de los gestos y las conductas y solo

¹⁴ Sloterdijk, *EII*, 813-814.

se hace visible cuando el exterior impenetrable aparece habitado.¹⁵ Transgredir la ley es traer a la luz la ley que se oculta tras las instituciones y se afianza en el desconocimiento de los otros —de aquellos con los cuales “deberíamos” permanecer separados por ley— además de traspasar la arbitrariedad de las puertas cerradas o abiertas del espacio público donde hasta las personas representan lugares de acceso o prohibición. Las leyes amparan el poder del Estado por encima de la organización comunitaria, sirven para desorientar el tránsito e imposibilitar los encuentros. El Estado necesita de un espacio único, inmenso e inabarcable, donde la ley sea la única estructura de seguridad. La ley es un mecanismo de validación de las formas de vida dominantes y, por lo tanto, de precarización de los sujetos que atentan contra ella. La ley nunca tiene como prioridad la integridad física o moral de las personas vulneradas sino la supervivencia del Estado. La ley “no es más que un eslabón, ínfimo sin duda, en ese organismo extraño que hace de las existencias individuales una institución”.¹⁶

Los espacios políticos no tienen como eje “romper la ley”, abarcan mucho más que el inconexo y censurado espacio de la legalidad. Es importante que todos los intentos de subjetividad común —hasta el grado posible en el que la vida no sea amenazada, pues lo que le interesa a la ley es anular la vida de los sujetos que se oponen a ella— existan y escapen de la lógica de legalidad. Esto, nuevamente, no necesariamente significa romper la ley, sino detectarla en sus repliegues y sacarla de nuestro centro de acción o inacción, de acceso o segregación. Creer que romper la ley sin generar alternativas de concordancia es un acto de revolución es reconocer primero que la ley es de hecho una manera válida de delimitar el espacio y la conducta y, después, que ninguna otra manera de asociarse es posible fuera de ella, que nunca se podrá fundar otro orden sin que éste también sea acogido por la ley. “Esta,

¹⁵ Cf., Foucault, *Op. Cit.*, 45.

¹⁶ *Ibid.*, 49.

[la ley] a decir verdad, no cambia: ya ha descendido de una vez y por todas a la tumba y cada una de sus formas no será más que una metamorfosis de aquella muerte que no llega nunca”.¹⁷

4.2 Espacios afectivos/efectivos.

El espacio político no es un lugar de praxis total, vacío de reflexión, ni pretende suplantar al espacio dominante. En el espacio político no se “producen” formas de vida, es una extensión de modos de habitar y de reunirse que desborda los límites esferológicos de la economía, lo social y la obligación histórica. La comunicación en el espacio político no es un afuera indescifrable, como sí lo es la comunicación del mundo con los astros o de la economía con cualquier cosa. Los miembros de una localidad comprenden desde lo afectivo su nexo con los otros y con el lugar propio sin importar que esa otra escala global les demande una interpretación discursiva: “una ligazón así a un terreno no sería imaginable si los espíritus de los muertos propios no hubieran ocupado el suelo, y el cielo sobre él. Como su especial «mundo de vida»”.¹⁸ Las comunidades animan el espacio en el que viven y son capaces de refutar desde el territorio y desde sus cuerpos a las esferas inabarcables del tiempo del capital y de la globalización homogeneizante. La vida rodeada de vida no es una propuesta original para animar el espacio sino la manera más antigua de proceder en el territorio localizado; esta *esferopoiesis* de formas de vida, como le llama Sloterdijk, permite resaltar la vida interior del exterior, es una “metáfora viva del querer-ser-ahí, promotor de la forma: ahí en un interior común”.¹⁹ La subjetividad colectiva es una introyección de la complejidad del mundo.

¹⁷ *Ibid.*, 52.

¹⁸ Sloterdijk, *E11*, 153.

¹⁹ *Ibid.*, 187.

Nunca un individuo bien-intencionado podrá lo que una comunidad organizada, así como tampoco fue un individuo pérfido el que por su propia mano generó la crisis global de la presencia. La organización y extensión de la vida sobre el territorio no tiene como fin último destruir el mundo tal como se le conoce, sino generar alternativas de vida hasta hacer que ese mundo sea otro entre tantos más. La comunicación afectiva es el medio por el cual sobreviven y se organizan los espacios efectivos, es el éter de las sociedades, dice Sloterdijk, en el que “vibran y conviven casi exclusivamente en comunicaciones sobre sus preocupaciones básicas actuales: su clima, sus dioses locales, sus demonios de grupo”.²⁰ La comunicación afectiva es un microclima fundado en el acuerdo y la afinidad, que genera un lenguaje y gestos determinados. Esto no quiere decir que para que un espacio efectivo/afectivo exista tiene que haber entusiasmo ilimitado y la congregación religiosa de un grupo específico de gente en un lugar específico. El espacio para las prácticas políticas no es nunca el espacio permanente o el contenedor de la realidad, sino el lugar desde el cual es posible ejercer las actividades afectivas, características de las relaciones humanas. Estas actividades no son un medio para la durabilidad de una sociedad porque no reforman las instituciones o los discursos, son siempre momentos privilegiados de participación y compartición. La importancia de los espacios políticos no radica en su trascendencia histórica o su capacidad de hacer algoritmos revolucionarios, no importa si son experimentos, lugares de ensayo o si son extensos lugares habitados. Hay que entender su mera existencia como un mundo efectivo.

Hacer de los afectos el lugar de coincidencia es un proyecto que debería estar siempre encaminado a buscar la alegría colectiva, el ejercicio autónomo que posibilite la salida de la

²⁰ *Ibid.*, 132.

legalidad y las relaciones que nos ayuden a rebatir la soledad del individualismo. Esto no quiere decir que en el espacio afectivo no haya lugar para los afectos tristes o que impere un goce irreflexivo. Los afectos tristes pueden ser también un lugar de encuentro donde los desafortunados que sufren juntos encuentran, primero, consuelo al aislamiento y, después, el alivio de estar juntos.

Aquí se conecta sufrimiento con complicidad o saber compartido: con-padecer es posible porque el dolor es capaz de una publicidad característica. Por eso las relaciones interdepresivas, puestas al descubierto, son ya caminos que llevan al aire libre, mientras que encubiertas y secretas, sólo producen aislamientos de circularidad infernal [...] la superación de las solitarias noches infernales en penas compartibles, finitas, expresables.²¹

Estar juntos compartiendo interiores plurales genera espacios políticos efectivos porque confesar lo indecible es un acto de desocultamiento. Las estrategias para vivir juntos estaban ocultas bajo el velo blanco del exterior. La concordancia, por su parte, aparece como el lugar en el que lo indecible se vuelve un lenguaje que articula el mundo. El infierno del exterior, como dice Sloterdijk, es delimitado y mudo, y al ser compartido con el otro se ve rebasado por el acto de salir fuera. Hay que recordar que la globalización y su mundo son un mismo espacio, una misma forma de vivirlo, mientras que los espacios localizados consubjetivos son múltiples maneras de estar en el mundo exterior.

El espacio político se compone de los afectos que se comparten y esto se traduce en los valores, costumbres, lenguajes y horizontes que una comunidad pone en práctica. Por esto es que el espacio político es un espacio efectivo, no una comuna imaginaria que vive en las mentes y la sensibilidad de los sujetos. Decir que hay que hacer visibles los gestos y los acuerdos no significa erigir un discurso de pertenencia, pues no hay que olvidar que dichos gestos y dichos acuerdos existen porque se parte de un lugar real. No importa si minutos

²¹ *Ibid.*, 568.

antes ese lugar real no existía y era una plaza pública o un edificio desocupado, o si tal o cual Estado lleva décadas o siglos intentando negar que tal territorio, idioma o vidas existen. Estos territorios efectivos no necesitan del reconocimiento de la esfera social para seguir existiendo y tampoco del absoluto acuerdo de sus habitantes, soloí de la conjunción de cuerpos consubjetivos.

Sin embargo, es indispensable volver a insistir en esto: hay que comprender el campo de acción de nuestra localidad compartida y no pretender que el mundo dominante no se beneficia de la colectividad; no por una especie de pureza revolucionaria, sino como una anticipación estratégica que garantice la integridad de los afectos y los cuerpos consubjetivos. Participar en algún tipo de agrupación, dada la naturaleza del quehacer colectivo, vuelve a los integrantes de ella más aptos para la resolución de problemas, más inteligentes emocionalmente y, en muchos sentidos, más eficientes en la organización. Es evidente que estas características pueden ser cooptadas por la economía capitalista e, incluso, volverse necesarias para el funcionamiento de sus instituciones, ya que los miembros de un colectivo ponen su tiempo y su fuerza en un esfuerzo común. La diferencia entre un colectivo y un grupo autocontenido de producción es la identidad. La subjetividad colectiva es lo que permite que en los colectivos se mantenga el esfuerzo por crear alternativas de vida, porque no hay un fin último sino una necesidad de habitar el presente. Mientras que en la *identidad corporativa*²² se reúne gente con las mismas expectativas sobre la vida e intereses propios y se conforman con aquellos que son “objetivamente realizables”, en los espacios afectivos lo que se comparte es lo que al mismo tiempo está en peligro de ser arrebatado: la vida en común fuera de la administración social. Esto significa que los miembros de una comunidad se ven

²² *Ibid.*, 760.

amenazados por la esfera social en todas las escalas: económica, legal, moralmente, etc. Precisamente porque la subjetividad colectiva no es un tipo de identidad es que se castiga con la precarización y se retira la garantía de vida a las comunidades autónomas, que es lo mismo que decir, se les amenaza de muerte.

Todo territorio en lucha es un espacio efectivo/afectivo. Las particularidades de dichos territorios son para sus moradores mucho más importantes y reales que la gran política o la alta cultura²³ porque es el lugar desde el cual se puede redirigir el esfuerzo hacia la vida y no hacia la supervivencia. A pesar de la amenaza constante, el espacio efectivo/afectivo es el lugar de reunión de las potencias necesarias para hacer frente al abandono de la sociedad paternal y a los ataques glaciales del afuera. El microclima térmico de la presencia y el ser-en-común desborda la cuadrícula administrativa del estado y bloquea al exterior amenazante. El territorio da lugar al presente climático que se escapa de la historia de la dominación: “en sus campos de proximidad los seres humanos, sin excepción, son hacedores de tiempo y producen a cada instante embrujos de sol y de lluvia. Sus rostros son los rótulos de sus estados de ánimo, sus gestos y sentimientos irradian tormento o despejo a la comunidad”.²⁴

Finalmente, los espacios afectivos/efectivos son siempre una forma de hacer en colectivo, más no un tipo de sociedad. La diferencia más importante entre una comunidad que se gesta desde la subjetividad colectiva y la compartición de los interiores plurales y los colectivos socioeconómicos consiste en que estos últimos son más bien sectores del tejido social, delimitados por políticas identitarias autoexcluyentes: “poblaciones sociales”. Los colectivos sociales administrados por el Estado están siempre ineludiblemente organizados de manera vertical, donde el representante de un grupo social necesariamente es aquel que

²³ Cf., *Ibid.*, 132.

²⁴ *Ibid.*, 131.

está más adaptado al mismo sistema que le oprime. La colectividad afectiva, por otra parte, depende más que de sus miembros, más incluso que de su enemigo en común, de las circunstancias materiales y territoriales que le permite organizar la vida en común de manera autónoma. Los espacios afectivos/efectivos son la tensión entre lo íntimo y lo no íntimo que se comunica a través de los saberes particulares y afines y que produce la ampliación del espacio político que, por instantes, es la vida misma.

4.3. Los pequeños lenguajes: el proyecto.

*“Un juego de correspondencias que coincida con el de "encuentra la diferencia",
dos imágenes hiper-diferenciadas, autonomizadas, pero cientos de afinidades ocultas.*

Encuentra las correspondencias, ¡vivan las correspondencias!”

Ilya

Paralelo a la creación de espacios comunes en la que la subjetividad colectiva encontrará lugar, es necesaria la transformación del capital de discursos. El espacio político depende de otra manera de nombrar el mundo, que permita que el tránsito del lenguaje se mantenga abierto y crítico. Esta manera de *decir* no puede exhalar del discurso. Las disciplinas y las ciencias solo pueden ser libres cuando se les arranca del tejido institucional al que están sirviendo. No necesariamente porque dejar de producir conceptos conlleve a esa liberación sino porque, en todo caso, la producción de saber tiene que alinearse con el deseo y las maneras necesarias para la vida en común. Esta vida no es la gran vida, la vida deseable del ciudadano deseable, como se ha visto en páginas anteriores. Esta manera lateral de nombrar el mundo es de dimensiones diminutas, en comparación con el capital discursivo del globo

integrado. Precisamente por esto el lenguaje de la pequeña vida es claro y responde a una escala amorosa y comprensible. La compartición y creación de los saberes de lucha²⁵ y los lenguajes particulares son la estrategia para destronar el capital discursivo: la acumulación de conocimiento y la producción de discursos.²⁶ El uso “civil y público” del saber crea significaciones unívocas del territorio y experiencias ecualizadas, sin importar las condiciones de vida particulares, mucho menos el deseo de los habitantes. Esto no quiere decir que los discursos generados desde la subjetividad colectiva se opongan a la difusión del conocimiento. Al contrario, existe un ejercicio de comunicación por todas partes del *saber por compartir*, que no puede ser universalizable sino sólo contextualizado y por lo tanto comprende el contenido informativo más óptimo sobre el estado actual de las cosas. Según Foucault, son los saberes simples y los saberes específicos los que no pueden ser totalmente absorbidos por la producción del capital de conocimiento, porque estos dependen de territorios localizados; por lo tanto, son estos los saberes deseables y necesarios para la autogestión.²⁷

La política no está contenida ni en el adentro ni en el afuera, ni en las cosas ni en las personas, sino en las relaciones entre ambas, en los encuentros, las distancias entre ellos y las proximidades. De aquí que sea inaplazable el lugar del lenguaje relacional entre los espacios políticos. El lenguaje político crea, ensancha o acorta las distancias, pues tiende siempre hacia lo otro afín y hacia la voluntad de quien quiera escucharlo, lo que genera ya por sí mismo un espacio común: “en efecto, a partir del momento en que el discurso deja de resbalar por la pendiente de un pensamiento que se interioriza y, dirigiéndose al ser mismo

²⁵ V. *Supra*.

²⁶ *Ibid.*, 841.

²⁷ Cf., Foucault, *El pensamiento del afuera*, 30.

del lenguaje, vuelve al pensamiento hacia el afuera, es además [...] relato de experiencias, de encuentros y de gestos improbables”.²⁸

Las dimensiones del lenguaje político son lacónicas; es el lenguaje como acontecimiento en tanto que permite separar el discurso de los sistemas de legitimación y, por lo tanto, darle un nuevo espacio y un momento específico de uso. En el acontecimiento —un “instante mantenido en un espacio desmesurado”—²⁹ se objetan las dos unidades indispensables para la homogeneización y la legitimación discursiva: el instante y el sujeto.³⁰ Sin el sujeto individual o las instituciones discursivas, el lenguaje se vuelve un posicionamiento, es decir, tanto una localización territorial como una toma de postura a favor de la vida en común.

El discurso histórico es una de las herramientas del capitalismo global para legitimar la cooptación de los lenguajes-acontecimiento. La Historia, al igual que otras disciplinas, parte de la afirmación de que hay discursos verdaderos y falsos; siendo la historia universal y sus fuentes legitimadas quienes ostentan la verdad. La historia, en conjunto con la ciencia moderna y la sociedad industrial, moldean la individualidad moderna.³¹ Si bien estrictamente la Historia no “fabrica” hechos, sí establece los criterios bajo los cuales algo puede ser considerado un hecho que forme parte de la historia oficial. Estos criterios usualmente se corresponden a alguna institución disciplinaria y a otras disciplinas que en conjunto apuntalan al mismo orden imperante: a una interpretación unívoca de las cosas. Para rebatir

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibid.*, 80.

³⁰ *Ibid.*, 58.

³¹ Cf., Foucault, *El orden del discurso*, 61, 62.

la Historia y su mundo es necesario construir, cada vez, un lenguaje que se base en las prácticas del deber-estar-juntos.³²

Siguiendo a Foucault, el lenguaje-acontecimiento que generemos debe ser entonces del tipo “genealógico”: “conciene a la formación efectiva de los discursos bien en el interior de los límites de control, bien en el exterior, bien más frecuentemente, de una parte y otra de la delimitación”.³³ La labor de liberar los discursos de la legitimación, la prohibición y la institucionalización no se limita a la urgencia específica de un momento determinado que pretende escapar de la historia dominante, pues existen al menos la misma cantidad de maneras de cooptar el discurso que maneras de hacerlo libre. Por lo tanto, como se ha descrito antes, no puede haber una sola crítica —revolución— general que se oponga a la discursividad. La liberación del lenguaje depende de la generación regular e interseccional de lenguajes-acontecimiento. El lenguaje del acontecimiento precisa de la subjetividad colectiva y la compartición de saberes, pues se opone a la voluntad de saber occidental que impone a un “sujeto conocedor” que restringe o posibilita el acceso al conocimiento, a aquel que puede dirigir los discursos incluso antes de toda experiencia, pues maneja un nivel técnico de habla que es “útil y verificable”.³⁴

Este tipo de lenguaje no puede sino ser un lenguaje —de lo— común, que no necesariamente es lo mismo que un lenguaje de sentido común. La diferencia entre uno y el otro es que el primero es a lo que Foucault llama el de “los saberes sometidos”. Este lenguaje es la manera en la que se nombran y comunican prácticas difíciles de digerir o que no son instrumentalizables para el progreso; es un tipo de lenguaje menor al no contribuir al saber

³² Cf., *Ibid.*, 62.

³³ *Ibid.*, 64.

³⁴ *Ibid.*, 21.

científico, exterior. Los lenguajes que comparten este carácter, según Foucault, son los saberes regionales —las prácticas específicas, es decir la manera en que pequeñas comunidades conversan las cosas de la vida cotidiana— y el saber erudito o de especialidad. Por otra parte, el sentido común pretende ser un saber universal y absoluto. Para que esto sea así es fundamental una eculización de las formas de vida que además conlleve a la aceptación de una moral y derecho unitario; es decir, un saber jerárquico.³⁵ Por otra parte, los saberes que cimientan los lenguajes comunes “sólo fueron posibles e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía, y todos los privilegios de las vanguardias teóricas.”³⁶

No obstante, aunque el lenguaje común sea un lenguaje que remite a los saberes sometidos y a las prácticas regionales, no demanda que los hablantes perciban las cosas y a los otros de una manera pura o similar: “se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica [...] que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían”.³⁷

La recuperación genealógica de los lenguajes comunes³⁸ que se trasladan al espacio efectivo/afectivo proveen a los hablantes de una espacialización no científica: el lugar desde el cual se dice que no es lo mismo que el planeta que se estudia. El lenguaje genealógico que se origina en un punto pequeñísimo, localizado, rebozado de saber, se desdobra en el territorio

³⁵ Cf., Foucault, *Defender la sociedad*, 21.

³⁶ *Ibid.*, 22.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Por lenguajes comunes entiendo lo que para Foucault son los saberes sometidos y para Deleuze los saberes menores: acontecimientos singulares, liberados, en donde la genealogía reconoce las coyunturas de un lenguaje no continuo.

y abre caminos que solo los andantes que conocen los recorridos y los relatos saben andar. A ojos de cualquier régimen, el tránsito no regulado es de por sí una insurrección.

Para la determinación colectiva y continua de los acuerdos en el espacio político es preciso procurar esos caminos, para poder volver a ellos y entender que es la mutua comprensión y no el mutuo sometimiento a la norma el que genera el relato que concierne a cada quién respecto a su participación en un territorio. Dichos acuerdos dependen de la capacidad de comunicar y detectar aquello que los sujetos en colectivo necesitan re-discutir para abrir más brechas hacia los otros y cerrarle el paso al discurso imperante.³⁹ El lenguaje genealógico permite corroborar que el espacio en común se rebela contra los efectos centralizadores de la institución y el discurso científico,⁴⁰ mientras reafirma la existencia de los saberes alternos, sus hablantes y el lugar propio que les corresponde. La genealogía del discurso es por tanto una manera de lograr la localización común, el posicionamiento y oposición al saber unitario, formal e histórico. La creación de lenguajes acontecimiento, y la recuperación de la genealogía de los lenguajes comunes refutan la verdad de la disciplina histórica,⁴¹ su tiempo del capital y su futuro de progreso lineal.

Sin embargo, hay que ser muy cuidadosos y tener presente que en esta multiplicación del lenguaje acontecimiento siempre existe riesgo de cooperar con los discursos históricos. Se está siempre, ineludiblemente, hablando desde el mismo lugar del cual se quiere rehuir. Cuando ponemos en circulación los saberes de lucha se exponen a ser recodificados por los discursos unitarios. Saber reconocer al oyente es vital para no justificar los saberes liberados

³⁹ Liesenborghs, *Op Cit.*, 5.

⁴⁰ Cf., Foucault, *Op. Cit.* 22.

⁴¹ Es importante subrayar que la genealogía discursiva que anula la narración de la disciplina histórica no pretende de ninguna manera invisibilizar los sucesos o saberes de ciertos momentos históricos. Al contrario, es la Historia como discurso la que hace uso y mención de esos momentos significativos para dominar y controlar la manera en que se narran.

ante algún enemigo de la pequeña vida, celoso de que algo se escape de la vida total y el discurso unitario; “al que nos invitan, tal vez como una trampa, quienes nos dicen: “Todo esto es muy bonito, ¿pero hacia dónde va? ¿En qué dirección? ¿Para qué unidad?”⁴² Los discursos unitarios son capaces de excluir en el silencio a los fragmentos genealógicos; “cuántas formas de conocimiento habrán desaparecido por la higiene estéril del escepticismo. Cuántas maneras de vivir el mundo y de pensarlo y sentirlo han sido descalificadas sistemáticamente por la blancura oculta detrás de la razón.”⁴³

Reconocer que en la capacidad de multiplicación del lenguaje está la posibilidad de reunirnos para activar su potencia transformadora del espacio es tan importante como admitir que en esto reside también su fragilidad ante los aparatos de coerción discursiva.⁴⁴ Si por un lado el discurso dominante consiste en esencia “en mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible”;⁴⁵ por otro lado, el lenguaje de los saberes sometidos da paso a una potencia que “no se da, ni se intercambia ni se retoma sino que se ejerce y sólo existe en el acto”.⁴⁶ Además, en este reconocimiento, lo que se juega también es la sensibilidad de los participantes de un lenguaje, que les permite poder recuperar

⁴² *Ibid.*, 25.

⁴³ Maldonado, *En defensa de la magia*, passim.

⁴⁴ Este lenguaje común debe siempre apuntar a la conformación de espacios reales. Es por esto que la discusión sobre la conformación del poder desde el lenguaje tiene que ver necesariamente con calcular sus mecanismos, efectos y relaciones espaciales; no unificarlo en una teoría. Pensar el poder más allá de la lógica económica es entender cómo el poder político que circunscribe el orden de los discursos y el bienestar social no tiene interés en perpetuar la paz sino en implementar permanentemente una relación de dominación de unos —individuos legitimados en los aparatos discursivos— sobre otros —sujetos organizados en el lenguaje común—. Que a todas luces no haya una guerra no significa que los discursos dominantes mantengan la paz sino que los aparatos de coerción discursiva han actuado sobre las fuerzas de decisión, organización y comunicación de los otros hasta invisibilizarlos. Cf., Foucault., *Op. Cit.*, 24-28.

⁴⁵ *Ibid.*, 27.

⁴⁶ *Ibidem*.

y rastrear los lenguajes que han desaparecido. Sobrevive a la anulación planetaria, la certeza de que detrás de la razón dominante subsisten las prácticas de los lenguajes desaparecidos. No olvidemos que el poder gira en torno a un discurso verdadero, una sola forma de vida legitimada por el derecho: “el poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad”.⁴⁷ El poder genera las verdades necesarias para el buen funcionamiento de las instituciones y para la producción de riqueza que las sustente. Por lo tanto, también orilla a las poblaciones a delatar a quienes salen de la lógica de verdad dominante o a obligarlos a confesarse culpables a la traición de ésta. Tener un lenguaje común es la única manera posible de visibilizar el aparato de autenticación y legitimación capitalista y buscar las alternativas a ese modelo punitivista de comunicación.

4.4 La no-historia.

“No longer with the world, but with his end”

Liasons

“El lamento sobre la ausencia de la historia es un reflejo ya agotado”

Rem Koolhaas

La cronología no es lo mismo que el tiempo; por lo tanto el orden discursivo en el cual se enuncian los hechos no equivale a la suma de instantes particulares. La Historia Moderna es la historia de la homogeneización del espacio exterior, la cuadrícula y asimilación de todas las formas autónomas de vida para que todas estén orientadas a la idealización del

⁴⁷ *Ibid.*, 34.

espacio no-humano. La Historia como disciplina “consume la catástrofe de las ontologías locales”.⁴⁸ Inevitablemente, la Historia produce un tipo de discurso que sirve a los intereses de los imperios en tanto que la disciplina histórica suscribe al ordenamiento de desarrollo/producción de la globalización. La producción del discurso histórico lineal está siempre en oposición al saber común y a los instantes colectivos y más que ninguna otra disciplina tiene como tarea la digestión del lenguaje colectivo para su traducción y sutilización ante lo global.

No hay urgencia más grande en la Modernidad que la de *hacer pasar a la Historia* todos los instantes de encuentro y los lugares de reunión que sucedieron fuera del espacio social, para narrarlos como pasado, como lo que “ya no es”. El saber histórico homogeneizante es lo opuesto al estudio de la genealogía de lo colectivo. La genealogía es antes que nada un espacio presente que se defiende y se afianza no en el peso de los hechos y la alineación con el tiempo sino en la afirmación de las potencias y el dominio de objetos.⁴⁹ La importancia del estudio de la genealogía sobre la historia reside en la posibilidad de narrarnos y recuperarnos a través del tiempo y en la indispensabilidad de defender un carácter local de la crítica, “Más profunda que la biografía, la hermenéutica debe determinar los centros del destino, despojando a la historia de su tejido temporal conjuntivo, sin acción sobre nuestro propio destino”.⁵⁰ Es decir, debe resistir la necesidad de hacer narraciones históricas que se valen del discurso total y, a la vez, crear una localización, discontinua y particular contra las teorías totalitarias —envolventes y globales. El carácter local de la genealogía, a diferencia de la historia, consiste en que “es una especie de producción teórica autónoma no

⁴⁸ Sloterdijk, *EII*, 717.

⁴⁹ Cf., Foucault, *El orden del discurso*, 68.

⁵⁰ Bachelard., *La poética del espacio*, 39.

centralizada, vale decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen [...]”.⁵¹

Ser capaces de reconstruir en la memoria los acontecimientos desde la voz propia permite la preservación y compartición de prácticas que dan lugar a los espacios afectivos desde los cuales la memoria deja de ser un lugar inamovible y cobra vida. Esta animación de la memoria como territorio posibilita también el encuentro político, pues existe más de una manera de entender y de asimilar un mismo hecho. Es decir: la memoria, cuando se piensa más allá de su sentido durable, es el ejemplo claro del espacio desde el cual se anima la subjetividad colectiva. La memoria colectiva es el volcamiento en el espacio exterior de la intimidad común, pues deposita en los objetos y los otros la manera de percibir los hechos que anteceden a los acuerdos. Mientras que la Historia como disciplina solo tiene lugar en el espacio social, el calendario nacional o las conmemoraciones militares, la memoria es el espacio interior desbordado.

El tiempo desde el cual pensamos la memoria colectiva no es el mismo que el tiempo de la Historia. En esta última los hechos parecen ser siempre algo que trae consigo la melancolía de algo que ya ha perecido y que no puede ser ya. Si la Historia no es el tiempo de la colectividad por su carácter inamovible, entonces es en el *acontecimiento* por su “multiplicidad infinita en sucesión constante”,⁵² donde se puede encontrar la memoria animada y los lugares de encuentro. El acontecimiento tiene siempre un lugar y efectos localizables, “tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la

⁵¹ Foucault, *Defender la sociedad*, 20.

⁵² Etchegaray, “El concepto de acontecer en la filosofía de Hegel”, *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador*, 25.

propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una disposición material”.⁵³ El hecho de que hay infinitos acontecimientos con diferentes variables y actores no quiere decir que no pueda entenderse al acontecimiento como una narración fiable y de carácter local sobre hechos históricos. De hecho, todos los acontecimientos gradualmente forman parte de la disciplina histórica que tiene como labor ordenarlos e inscribirlos en el lenguaje dominante para la producción del discurso. Pero el acontecimiento es “materialismo de lo incorporal”⁵⁴ en tanto que permanece más allá de la duración de los hechos y, por lo tanto, nunca puede ser completamente absorbido por la narración de la Historia.

Para los fines de esta investigación podemos decir que el acontecimiento y lo que en él acaece genera siempre un espacio político que es localizable por sus efectos y afectos. Ni sucesión de instantes, ni pluralidad de sujetos que piensan, el acontecimiento es “cesuras que rompen el instante y dispersan al sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones”.⁵⁵ Los espacios políticos fundamentalmente son aquellos que ponen en cuestión a la esfera social como lugar de partida del accionar colectivo y se valen del acontecimiento pues es allí donde se ponen en duda las dos unidades indispensables para la homogeneización: el sujeto individual y la duración del tiempo.

Para que algún evento caiga en la categoría de “acontecimiento” no es necesario que tenga como característica principal la originalidad o que genere condiciones nunca antes vistas. El acontecimiento no es pues una grieta divina al tiempo lineal sino la posibilidad de detectar entre la vorágine histórica los gestos afectivos que sirven para entender nuestra manera de relacionarnos con los otros y con el espacio. El lenguaje *genealógico* es aquel que

⁵³ Foucault, *El orden del discurso*, 57.

⁵⁴ *Ibid.*, 87.

⁵⁵ *Ibid.*, 58.

nos permite rastrear entre el encriptado de la Historia aquello que “concierna a la formación efectiva de los discursos bien en el interior de los límites de control, bien en el exterior, bien más frecuentemente, de una parte y otra de la delimitación”.⁵⁶ Esto quiere decir que el lenguaje del acontecimiento es aquel en el que efectivamente se pueden enunciar los espacios que existen entre las esferas dominantes y así hacerse de ellos. Las experiencias colectivas son el lugar desde el cual brota el lenguaje del acontecimiento. Una experiencia colectiva reúne la compartición del momento temporal y local más los acuerdos espontáneos generados por la subjetividad colectiva, de la que también emana un interior plural fuera de la intimidad en ese instante privilegiado.

Las labores de quienes buscan conscientemente el encuentro con los otros son las de prolongar y extender todo lo posible el momento brotante, y la de asumir con agilidad y estrategias los lugares comunes en los que concuerdan. Sin embargo, esos pequeños brotes pasan con rapidez a administrarse bajo las *fuentes* históricas que han de regular el flujo brotante hacia el cauce de la globalidad.

Hay quien piensa todavía que la Historia es una cuestión de corrientes subterráneas; que existe un sistema de ríos, pozos y lagos que se esconden a la vista y que guardan la clave de todo lo que sucede sobre la tierra. Y, sobre todo, que ese movimiento oculto solo puede ser descubierto por los iniciados: hombres de letras que caminan por el desierto buscando agua, jurando que solo ellos saben comprender las vibraciones escondidas. Quizá por eso los historiadores llaman fuentes a los archivos, libros y documentos oficiales, como si ese fuera el lugar en el que las mareas profundas logran salir a tierra. Hacen fila para abreviar frente a ellas, esperando que el pozo sea profundo. Cuanto más lejos de la luz, mejor. Su maniobra más extraña es volver a ocultar lo que está en la superficie para convertirlo en fuente, como si solo enterrado tuviera valor.⁵⁷

⁵⁶ Foucault, *Defender la sociedad*, 64.

⁵⁷ Saucedo, “Hidrografía del corrido”, *Tizne I*, 12.

Así como los pobladores de un territorio son los únicos capaces enteramente de conocer todos los lugares secretos de donde brota el agua que desemboca en la vida, así también aquellos que compartieron un instante de la emanación del lenguaje afectivo del acontecimiento llevan consigo la precisión de detectar el instante que sigue. Los acontecimientos que vienen no esperan alineados uno tras otro, se gestan soterrados del orden planetario buscando cualquier fuga desde la cual emanar.

Es necesario subrayar esto: el lenguaje genealógico genera espacios políticos que desbordan la esfera social y por lo tanto el ideal de “bienestar común”. Esto es considerado siempre como una amenaza para la administración global,

una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento de discontinuo, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo inconsciente y desordenado de discurso.⁵⁸

Siguiendo a Foucault, este temor también embarga no solo a la esfera social; también dentro de la subjetividad colectiva existe la sospecha de que los espacios alternativos que se han procurado autónomamente también pueden ser otra cara de la esfera social. Para redirigir ese temor hay que replantearnos nuestra voluntad de verdad, que necesariamente excede La Verdad avalada por la Ley y la soberanía del significante.

Para esto hay que entender que los discursos dominantes que sostienen la esfera social no son referentes absolutos de la realidad; no es la manera en la que el mundo se vuelve hacia nosotros, no es un rompecabezas que es necesario descifrar. Al contrario, forman parte de la violencia que administra el Estado sobre las cosas y los cuerpos.⁵⁹ Entonces, exceder la lógica

⁵⁸ Foucault, *El orden del discurso*, 51.

⁵⁹ Cf., *Ibid.*, 53.

de legitimidad y veracidad de los discursos para generar acuerdos implica entender que los motivos para generar comunidad no se encuentran en el núcleo del discurso, que no hay un “verdadero significado”, sino que a partir de estos discursos y de su regularidad hay que generar las condiciones necesarias hacia los límites de significado. Es decir, hacia la periferia del lenguaje donde lo que se busca poner en común no es el *bienestar* sino los modos de vida en su discontinuidad y escala específicas. Esta exterioridad del discurso, que permite a la política albergar múltiples tiempos y espacios locales, es el espacio animado, la exterioridad humana. Este nuevo “afuera” que se contiene por los afectos puestos en común es un doble posicionamiento: la respuesta a la pregunta por la localización: ¿dónde estamos?

Detectar el instante posible para actuar en favor de lugares afectivos tiene que ver con la organización alrededor de esos brotes circunstanciales donde nos reconocemos afines a los otros. Pues es necesario liberar los instantes del control discursivo y poder nombrarlos desde su espontaneidad, para así retenerlos los más posible antes de que formen parte de los discursos dominantes. Oponerse a las formas de exclusión de la legalidad que hacen de la compartición de interioridad una perversión confesa, implica oponerse a la lógica de confesión, de traducción de experiencias para la instrumentalización o publicidad y sospechar de las normas que dictan cuáles son las reglas de aceptación o rechazo del discurso y cuáles las formas del lenguaje que se alinean con la verdad discursiva. El lenguaje genealógico se opone pues a la originalidad, la significación única y a la continuidad histórica. Sin embargo no es posible generar un lenguaje genealógico en soledad, solo en la transmisión amorosa con los otros afines. La subjetividad colectiva es el acompañamiento desde el cual es posible sospechar del poder y de sus efectos “reales” en el espacio exterior y es a su vez el lugar de indagación necesaria hacia el interior para cuestionar lo que nos hace súbditos. Esto no significa que formar parte de un colectivo nos libera de las lógicas de

inclusión del Estado, ni nos otorga agencia absoluta sobre los espacios políticos, ni mucho menos nos exonera de la posibilidad de ejercer poder sobre los otros.

El poder debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre, son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos.⁶⁰

Concordar es un primer momento para reunir materiales para la organización, mas no la garantiza. Esto requiere que las voluntades de todos quienes forman parte de una colectividad se unan en el esfuerzo perpetuo de destituir el poder “real” en sus cuerpos, sus casas, sus territorios y sus afectos. Reconocer la capacidad digestiva de la esfera social y sus mecanismos de cooptación es también reconocer que dentro de las colectividades está también incorporado el binomio bienestar/peligro. No se trata de reemplazar la totalidad de discursos y disciplinas con sus opuestos; aunque haya que recurrir a las instituciones estatales para satisfacer una necesidad colectiva —como hacer uso de la medicina o del discurso médico para sanar—, el horizonte está siempre en la destitución de estos saberes para integrarlos a los saberes colectivos.

Los espacios políticos no garantizan una pureza discursiva donde esté ausente todo tipo de herramienta dominantes. Sin embargo, sí es labor de la subjetividad colectiva arrancar estas herramientas de su lugar de existencia y ponerlas en una disposición diferente para que no haya manera de que se les re-inscriba en las instituciones de las que provienen.

⁶⁰ Foucault, *Defender la sociedad*, 38.

Los espacios políticos existen fuera de la Historia, fuera al menos del pasado cronológico en el cual los acontecimientos se narran como anomalías. Los espacios políticos se *tienen*, son la manera de habitar en el sentido de *habere*, tener un lugar, un territorio. Es decir, hacer que nuestro lugar de vida sea una extensión del medio que lo posibilita. Si no lo es ya, la arquitectura debe de tener como eje la escala humana, que es decir que todos los espacios por construir deben de tener al centro, no la cuadrícula del espacio para el mayor alcance de la Ley, sino la posibilidad de detectar los espacios y tránsitos necesarios para propiciar las relaciones humanas.

Los saberes necesarios para animar un espacio están usualmente en la memoria viva y el lenguaje de quienes se reconocen de pronto afines. Conjuntar lenguaje y memoria es el momento crítico para empezar a construir espacios políticos. Si bien los espacios políticos están entrelazados con el pasado que evocan y las prácticas que son necesarias rescatar, esto no quiere decir que el espacio político no pueda existir en las condiciones presentes. Es precisamente la intención de modificar las condiciones presentes y el no admitirlas como irremediables lo que impulsa a la actualización de los saberes y las prácticas tradicionales. Antes de la narración de la vida como Historia: un lugar infinito en extensión, existe el *relato* que de hecho colma de vida a los lugares y les devuelve su genealogía.

La Historia de las ciudades globalizadas se opone siempre a la defensa del territorio. La ciudad genérica como, diría Koolhaas, prospera siempre en el abandono de las prácticas que singularizan un espacio.⁶¹ El valor de la Historia de las ciudades depende de la ausencia de prácticas que contradigan los discursos teóricos en los cuales se sustenta la dominación de la ciudad por encima de cualquier tipo de territorio. Por esto es que la lógica de

⁶¹ Foucault, *Defender la sociedad*, 38.

mejoramiento de las ciudades es exportable, pues depende del aplanamiento de las diferencias entre localidades. Al exportar sus mejoras, la ciudad genérica perpetúa así su propia amnesia, que es su único vínculo con la eternidad: el infinito exteriorizado y la Gran Historia. La responsabilidad de los sujetos en colectivo es la de separar de sus prácticas aquellas que faciliten la adaptabilidad de los lugares y las formas de vida y la de dislocar a las comunidades afectivas de los lugares de emplazamiento.

La Historia de las ciudades se contrapone a la arquitectura de los espacios políticos. Esta no se limita a hacer ecoaldeas, zonas protegidas, crear huertos urbanos en el traspatio del edificio o empezar a planear el éxodo definitivo fuera de este planeta hacia Marte o cualquier otro espacio “neutro” por conquistar. Es necesario entender la arquitectura como una forma de pensamiento que en el centro pone la urgencia por construir todas las condiciones posibles para cuidar y defender el habitáculo humano y los climas comunes. La arquitectura de los espacios políticos se opone pues al emplazamiento, a la civilidad y a la reproducción de las ciudades y su modo de vida, se opone también a la idea de que ya todo ha sido conquistado, explorado y que no quedan maneras de habitar por transformar, se opone de hecho, y de tajo, a la colonización permanente que no cesa de destruir y de despojar a la gente de sus casas y a las casas del medio que les rodea.

La Historia de las ciudades es aquella capaz de convertir cualquier lugar sobre la tierra “en un potencial destino del capital”;⁶² no es coincidencia que la Historia de las ciudades no sea sino la Historia universal. Las ciudades, además, como se describió anteriormente, se imponen como el único modelo de comunidad que satisface todas las necesidades de la vida moderna, aun cuando no hay duda de que la prosperidad citadina necesita por un lado de la

⁶² Sloterdijk, *EII*, 717.

explotación de la vida local y por otro lado de la publicidad y ostentación que disimula el abandono de la vida en común: “el ámbito de esa peligrosa ostentación se llamará un día historia”.⁶³

En esta investigación pretendí plantear las diferencias entre el tiempo del capital proyectado en la historia de las ciudades, el individuo y la globalización, y el tiempo del acontecimiento que posibilita los espacios políticos, la concordancia y la subjetividad colectiva. La no-historia surge como consecuencia de los espacios afectivos de reunión donde es posible detenerse en el absoluto presente y en el deber-estar-juntos, y es también respuesta a los discursos de legitimación de la conquista de lo global sobre lo local y de la homogeneización de todas las formas de vida sobre el planeta. Aunque la no-historia no significa de por sí el fin de la Historia, éste funge como horizonte para todos los pueblos y comunidades que coinciden en el rechazo de la paz armada de los Estados y la organización espacial bajo la lógica del bienestar; “el pleito histórico-universal, llevado hasta la última instancia, de la antítesis entre poder (arraigo, afirmación, aparato, cultura) o espíritu (desarraigo, oposición, anarquía, arte). «Si hubiera un fin de la historia» se notaría en la desaparición de estas contradicciones”.⁶⁴

⁶³ *Ibid.*, 242.

⁶⁴ *Ibid.*, 172.

CONCLUSIONES

HACER AMIGOS.

Ya se me acabó el papel, es tiempo de despedirme.

Alfredo Olivas

La preocupación por generar espacios políticos se puede abordar desde múltiples vértices. Sin embargo, detrás de todos ellos lo que se busca es generar los materiales para pensar en la vida más allá de la supervivencia. Mediante esta investigación pretendí hacer un análisis de la transformación conceptual que ha sufrido la noción de espacio en el pensamiento occidental, para así entender también cómo han mutado los sujetos en consecuencia. El primer capítulo versa sobre la fragmentación primordial del espacio, la división entre lo que se deposita en el espacio interior y en el espacio exterior. Lo que entendemos por estas esferas está delimitado por un aparato discursivo que tiene como fin regular el tránsito. La irrupción de la esfera social entre el espacio público y el espacio privado posibilitó la administración de casi todas las formas de vida y resultó también en la homogeneización de los individuos. La esfera social existe como secuela, entre otras cosas, de la dislocación del humano en el mundo que se ve rebasado por el espacio exterior no-humano. Esta crisis de localización vital resulta en la profundización de la intimidad oculta y en la disciplina del espacio público.

En el segundo capítulo me refiero a la ciudad y al yo-ciudadano como los agentes universales de la expansión del capitalismo y la reafirmación de la esfera social. El proyecto de bienestar común sobre todos los espacios y las formas de vida es el método bajo el cual se administran las diferencias y las necesidades específicas de los grupos humanos bajo el capital. La ciudad y el yo-ciudadano son el modelo de vida óptimo y deseable para la reproducción del capitalismo y la administración de discursos sobre todo el planeta. La

metrópoli globalizada es el modelo disciplinario por excelencia del capitalismo, el conjunto de relaciones económicas jurídicas y espaciales bajo las cuales se expresa la esfera social. Esta depende de su unidad fundamental: el individuo que porta en sí mismo a las instituciones y se encarga de apartar del espacio público las conductas inconvenientes para la economía y la moral social. Sin embargo, a la individualidad y a la pangea epistémica se le opone una forma de organización comunitaria, reflexiva y participativa que excede la centralización del mundo en las ciudades.

Esta forma de organización, a la que llamo subjetividad colectiva, es a la que está dedicada esta investigación. En el tercer capítulo analicé la manera en la que se gestionan las relaciones entre sujetos que posibilitan la localización de espacios alternativos a la esfera social y las condiciones para detectar a los otros afines. Para que exista la subjetividad colectiva es necesario que los sujetos reconozcan la interdependencia con los otros y con el territorio. También es necesario hacer preguntas similares que desoculten la diferencia y permitan compartir la interioridad. Las tensiones necesarias para habilitar el encuentro hacia los otros consisten en poner en duda el lugar desde el cual se pregunta por la vida y salir de la propia individualidad hacia el encuentro. La creación del espacio político es la consecuencia de la compartición de un lenguaje común y la autogestión sobre el territorio por parte de las comunidades concordantes. Este tipo de espacio excede la lógica interior/privado y exterior/público. En su lugar aparece el espacio político, que es el espacio relacional humano. Este espacio da lugar al deseo de los sujetos, y no solo a la necesidad. También se rige por los acuerdos de sus miembros y no por la ley. Y conjunta al trabajo y al territorio, el lenguaje y las prácticas, para habilitar la capacidad de decidir y actuar de los sujetos, anuladas por la esfera social.

El último capítulo consistió en la descripción del espacio que genera la subjetividad colectiva. Este espacio, como se desarrolló anteriormente, no es una propuesta novedosa o inexistente en las condiciones actuales. A pesar de que por todas partes proliferan los afectos y los lugares para la autogestión, así también se ven digeridos en la esfera dominante constantemente. La labor de la subjetividad colectiva es la de mantener lo más y lo mejor posible los espacios políticos, pero aún más importante es seguir procurando la vida cotidiana, los lenguajes pequeños y la conformación de espacios políticos cada vez, otra vez. En la detección de estos lugares afines se juega la localización vital que permita volver a circunscribir al humano en el espacio.

Pensemos en un grupo de amigos que comparten no solo lo indecible sino algo mucho más inabarcable, lo cotidiano. Cuando entre ellos se dice algo que los relaciona alegremente, cuyo contenido es replicable y que remite siempre a una manera de ser y de hacer las cosas, nace un lenguaje. Muere quizá de pronto, avasallado entre los discursos y las negociaciones del tiempo del capital, pero existe otra vez en el cuerpo, la cotidianidad y el lugar propio de un grupo de personas que reconoce que, sin importar los lugares de emplazamiento, está haciendo una vida en conjunto. A pesar de todas las precauciones y caminos por recorrer y por relatar —que hemos de procurar quienes nos encaminamos hacia el encuentro con los otros y a hacer durar nuestro propio espacio afectivo/efectivo— la cuestión última en todas las esquinas del planeta es la del territorio: los lugares por construir que nombramos con ese lenguaje amigo.

Habitar esos espacios no es una consecuencia del lugar de permanencia, donde se apilan las propiedades y se relaja el cuerpo resguardado en su intimidad ante un exterior amenazante. Habitar es existir en autonomía, defender y depender del medio que nos rodea. La autonomía no es ese lugar solitario e independiente en el que las provisiones y los recursos

están garantizados, no es el lugar ermitaño de autosuficiencia que nunca es capaz de relacionarse con lo otro, es decir no es nunca individualismo. La autonomía es ante todo la manera de disponer de las relaciones y del territorio con los que se pueda procurar las condiciones de vida más allá de la supervivencia; es decir, tiene siempre que ver con la comunidad. El espacio político de la subjetividad colectiva es aquel en el cual un grupo de amigos que se afectan mutuamente intensifican un espacio real a partir de sus interacciones y prácticas. En este espacio los fantasmas de la interioridad que parecían imposibles de asimilar en el espacio exterior se ensamblan como interiores plurales y tejen las relaciones humanas que a su vez componen el espacio de vida.

Si bien los espacios políticos no se “administran” en el sentido burocrático, sí que requieren de la organización minuciosa y del trabajo hábil y voluntario de los miembros de una comunidad. Y dependen de la alineación de los corazones y los afectos de los cohabitantes para poder hacer uso de las herramientas y saberes colectivos. La concordancia es lo más cercano a un método a seguir para generar espacios de convivencia, integridad y participación. A estos círculos de cuidado y afecto bien les podemos llamar lugares amistosos y, a la comunidad que posibilitan, amistad.

A esto Sloterdijk le llama también socialismo térmico. El clima que genera un espacio de seguridad, que está resguardado no por paredes sino por las redes y estrategias conformadas con los otros, es un calor que protege del exterior inmenso y gélido. Así como en medio del hogar en la casa griega estaba el fuego domesticado alrededor del cual se compartía el único espacio de intimidad común, así tener en el centro el lugar de encuentro es el efecto último de la concordancia. Este centro existe incorporado en los corazones de las comunidades amistosas, pero en el espacio efectivo la posibilidad de avivar la política es una cuestión periférica. Todos los que podemos convidarnos de ese lugar fundamental podemos

además llevar ese calor de hoguera a otros múltiples incendios para alumbrar otro nuevo lugar de convivencia y multiplicar ese hogar en cualquier lugar donde se quiera mantener prendida una llama. Dice Sloterdijk que la solidaridad es la participación de ese fuego: repartir la comida, socializar las tareas, organizar la fiesta y la redistribución alrededor de un punto de encuentro en una comunidad térmica. Vincular los fuegos internos de la pasión con los incendios localizados del hogar es también poner dos corazones en conjunto: el del cuerpo y el del territorio, inseparables para la construcción y defensa de los espacios políticos.

El cuerpo, por su parte, despedazado por la Historia, vuelve a sí mismo, entero y sólido entre los otros gracias al ejercicio, casi siempre doloroso, de volver hacia la interioridad. El camino hacia los otros y la puesta en común del interior curiosamente es un camino de vuelta a la pregunta por nosotros mismos y el lugar que ocupamos en el mundo: ¿dónde estamos? ¿Hacia dónde vamos? Ese pequeño interior compartido quizá no puede erigir un mundo capaz de desafiar al mundo imperante; sin embargo, sí tiene las dos variables necesarias para construir alternativas a la forma de vida globalizada: la capacidad de retomar un territorio y de gestionar la comunidad, dos cosas más cercanas a mí que yo mismo.

La pregunta que guía a esta investigación —¿qué tipo de espacio posibilita la actividad política en la actualidad?— es realmente un umbral para hablar de la defensa de la vida, pues las condiciones de posibilidad necesarias para generar espacios políticos están incorporadas en los cuerpos periféricos y los territorios en lucha. Tal vez esta respuesta simple es de una excesiva ligereza y no es posible abarcar totalmente la complejidad y urgencia por la pregunta por la localización vital. Pero en un sentido práctico los espacios políticos son aquellos que habilitan y dependen de la capacidad de organización y decisión de sujetos afines y que no necesitan de contratos sociales para generar acuerdos. Estas características las comparten todas las formas de vida precarizadas. La falta de espacios políticos coincide con el

agotamiento del territorio que ha sido sistemáticamente conquistado y abusado para la existencia de la esfera social. Existe una amnesia voluntaria que obliga a todos quienes participamos de la esfera social a obviar que la guerra contra las vidas precarizadas es siempre una cuestión de territorio, un asunto psicosocial resultado de la individualización del yo. La administración gubernamental necesita de la ignorancia obligatoria de los ciudadanos sobre las condiciones geopolíticas de donde proceden todos los recursos y prácticas de las que nos beneficiamos en las ciudades. El conocimiento de las prácticas que rodean la reproducción es vital para la recuperación del mundo. De otra manera, estas actividades tienen siempre como consecuencia el despojo, el asesinato y el desplazamiento mortal de grupos humanos. La Historia de las ciudades funciona como la disculpa legítima —gracias a vacíos morales y edificios discursivos— que hace de los actores de la explotación, hurto y violencia los pioneros del progreso y la civilidad. La Historia obstaculiza a la justicia.

La Historia justifica el saqueamiento de los territorios, la Ley garantiza la propiedad sobre los recursos usurpados y la individualidad es el medio por el cual los medios se traspasan y procuran para un grupo limitado de personas. No es casualidad que el estudio del territorio se haya despojado de los relatos del lenguaje común y haya pasado a ser un asunto científico. La interioridad plural es el ejercicio de conocimiento y articulación necesario para detectar espacios políticos. Debe tener como eje la urgencia de liberar al territorio, a los mapeos y a los saberes del registro detallado de la ciencia y la propiedad para devolverlo al lenguaje afectivo y a la arquitectura vernacular. Los espacios políticos son entonces necesariamente lugares donde la cuestión por el territorio se actualiza y el esfuerzo por estar juntos se intensifica.

Personalmente, esta investigación consistió en un mapeo afectivo de los lugares desde los cuales, y las personas con las que pretendo seguir defendiendo, desde el cuidado del otro

y la integridad de nuestros afectos, los territorios que nos permitan hacer la pregunta por el lugar de la vida digna. Quizás otra investigación sería necesaria para profundizar en los métodos, los ejemplos y las maneras en las que el espacio político se construye. Sin embargo, es más urgente generar esa indagación dentro de una comunidad afectiva y ya no desde el discurso.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcin, México, FCE, 2008.
- Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, La Rioja, Pepitas de Calabaza, 2018.
- Etchegaray, “El concepto de acontecer en la filosofía de Hegel”, *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador*, VII, No. 12, 2008, <https://bit.ly/3sWlhwf> (Consultado en febrero 2020).
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad, curso en el Collège de France (1975 - 1970)*, trad. Horacio Pons, México, FCE, 2002.
- Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto Glez. Troyano, México, Tusquets, 2014.
- Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 2014.
- Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Infante del Rosal, Fernando, “Simpatía e Identidad en Hume”, *Eikasia Revista de filosofía*, (2013) <http://www.revistadefilosofia.org/51-08.pdf> (Consultado en junio 2018).
- Koolhaas, Rem, *La ciudad genérica*, trad. y adaptación Gustavo Crembil y Gisela Di Marco, [online] 2004.
- Liaisons, *In the name of the People*, Brooklyn, Common Notions, 2018.

- Liesenborghs, Alexandre, “Autogestion entre mythes et pratiques”, Barricade, Culture d’alternatives, (2017), <https://www.barricade.be/publications/analyses-etudes/autogestion-entre-mythes-pratiques>
- Maldonado, Juan Francisco, *En defensa de la magia*, (2019), <https://juanfranmaldonado.wordpress.com/2019/01/28/en-defensa-de-la-magia/> (consultado en mayo de 2019).
- Martín Santos, Luis, “La ciudad: máscara de una sociedad insolidaria”, en Weber, Max, *La ciudad*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones La piqueta, 1987.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel, «*La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*». Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- Michel de Certeau, Intro. Tomás Errazuriz, “Andar en la ciudad”, *Bifurcaciones, revista de estudios culturales urbanos*, no.7 (2008) <https://bit.ly/3kPNQJ9> (Consultado en enero de 2018).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Angel Vega, Madrid, Siruela, 2003.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, España, Siruela, 2014.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Siruela, 2014.
- Tari, Marcello, Hey, oh, hoy salvé al mundo, Artillería Inmanente, (2017), <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=482> (consultado en mayo de 2018).
- Tiqqun, *Y la guerra apenas ha comenzado*, (2001), <https://tiqqunim.blogspot.com/2020/02/guerra-apenas.html>

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987.

Wang, Jackie, *Oceanic feeling and communist affect*, Semiotext(e), California, 2018.

Weber Max, *La ciudad*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones La piqueta, 1987.

Weber, Max, *La política como vocación*, en Asociación libre de estudiantes de Múnich (1929) <http://www.copmadrid.es/webcopm/recursos/pol1.pdf> (Consultado en enero de 2018).