



Facultad de Humanidades y Educación

Instituto de Filosofía

Tesis para optar al título profesional de Profesor de Enseñanza Media en

Filosofía

Y a los grados académicos de Licenciado en Filosofía y Licenciado en

Educación

Transitar la ciudad.

Reencausar el movimiento existencial en la ciudad contemporánea

Issa Abedrapo Saldivia

Pedagogía en filosofía

Profesor Guía: Francisco Sazo Barison

Julio de 2023

Facultad de Humanidades y Educación. Carrera de Pedagogía en Filosofía
Trabajo de tesis para optar al título profesional de Profesor de Enseñanza Media en Filosofía y a los grados académicos de Licenciado en Filosofía y Educación.

Nombre del candidato: **Issa Abedrapo Saldivia.**

Tesis: **Transitar la ciudad. Reencausar el movimiento existencial en la ciudad contemporánea.**

Informe del trabajo de tesis:

El trabajo de tesis que ahora informamos, nos plantea de entrada desde su título apasionante la intelección de una palabra, del verbo *reencausar*, y que, aunque suena igual en chileno, podría también estar llamando a un *reencauzamiento* a este movimiento existencial que nuestro alumno Issa Abedrapo propone al *transitar la ciudad*. Tema antiquísimo—¿propio de neolítico? (piénsese en Jericó o en poblaciones más antiguas como Mohenjo—Daro, por citar algunas)—que planteó a los seres humanos un vivir, un *habitar* juntos, un lugar ¿por fin? donde poder guarecerse y protegerse de las huellas del sueño del nomadismo. ¿Se equivoca nuestro amigo cuando desde la introducción precisa que tratará de aclarar la parte oscura del texto, intentando dar cuenta del humus nutricional desde donde abrir su analítica? Considero, porque conozco las peripecias, dificultades, el amasijo de problemas que se levantaban en cada palabra, etc., que es el mejor modo de preparar el *camino* de su lectura, desbrozando y redescubriendo, los vestigios—las huellas—que propone como indispensables. Issa sabe, comprende la dificultad mayor que asiste a todo trabajo filosófico que calla al tratar de hablar, lejos de esa boca barroca, caótica y pre-histórica, que nos acompaña oscura, que nos rodea siempre, para obligarnos a erigir el horizonte movedizo de nuestra existencia. Valparaíso, Santiago, su Punta Arenas llaman en el silencio de la mirada y cavilación a establecer ciertas preguntas—que nuestro alumno sabe, como diría del amor el poeta Brecht—que sólo podrá rozarlas, que son imposibles, que desde ya construyen un derrotero de las derivas. ¿Cuál, cuáles son las experiencias que evocan las ciudades? ¿Quién, cómo cuándo, pensarías y visitarlas? Menudo tema y difíciles prioridades, cuando en la historia discursiva de la filosofía podrían elaborarse y fijar multitud de miradas, teorías y conceptos, de lo que una ciudad, “la ciudad real e imaginaria”, la de nuestros muertos y amores, etc., son o pueden llegar a convertirse, pueden también, un buen día, desaparecer de la faz de la tierra. *Reencausar* entonces tránsitos, muchedumbres, barrios abiertos al mar y a la piratería, cinturones miserables donde la justicia se hizo humo, en suma, procurar otras causas para que los hombres y mujeres, ancianos y niños, ante ciertos espacios urbanos que puedan alumbrar esa oscuridad primigenia con la luz de otro talante fundador. Este trabajo de tesis, escrito con prisa, (aunque todos sabemos que cuando se es joven, nuestros pasos siguen el ritmo capaz del corazón) se organiza en torno a tres capítulos, capturados a su vez en distintas partes-direcciones que dan cuenta de distintas aproximaciones filosóficas contemporáneas y que le sirven, a veces forzándolas, para responder a sus análisis que de seguro observará desde otras manifestaciones, ya que él sabe, la ciudad, las ciudades, también son caleidoscópicas para la mirada, para el ojo avezado y valiente. Abedrapo se sirve con fruición de las filosofías, de sus retazos, para confeccionarnos un lugar, un topos que pudiese, ¿qué debiera? poder transformarse, transformarnos en alguna heterotopía futura, en *utopías* donde el encuentro, donde el silencio y el susurro reemplazaran a los anhelos de tenderos y prestamistas que provienen de tan antiguo. Lo cotidiano en Gianinni, Benjamin un ¿flaneur de los siglos venideros? Los artefactos de Déotie, el cuerpo fenomenológico

a lo Merlau-Ponty, lo que señala Patočka, las lecturas que hablan de algunos filósofos, de sus filosofías construyen este trabajo de tesis, tan especial, que nos obliga a callar y a tratar de seguir, aunque sea a paso cansino, en las hojas en donde se despliega, nuevamente a los meandros de una ciudad, la nuestra, que cada día y dependiendo de nuestra mirada y de la luz que nos inunda, nos proponga nuevas lecturas cuyo serio esbozo Issa Abedrapo S. nos ha *reencausado*, como donación. Propongo entonces como nota a este esfuerzo un 6.5 (seis, cinco).

Francisco Sazo Barison

Profesor guía

Valparaíso, agosto de 2023.

Informe de tesis para optar al título profesional de Profesor de Enseñanza Media en Filosofía y a los grados académicos de Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación.

Título de la Tesis: Transitar la ciudad. Reencausar el movimiento existencial en la ciudad contemporánea.

Estudiante: Issa Abedrapo Saldivia.

La Tesis que informo consta de tres capítulos, más una Introducción. Llama la atención la ausencia de Conclusión, siempre relevante en los trabajos académicos.

En términos formales, la tesis no está bien estructurada, permaneciendo más en el nivel de notas o apuntes que de un desarrollo sistemático. Hay gran cantidad de errores ortográficos, de erratas y variados problemas de redacción.

Como sea, se trata de un asunto original, que el estudiante domina con holgura y que posee bibliografía pertinente y actualizada.

En la Introducción, el estudiante plantea la relevancia que, en la modernidad, adquiere la cuestión del espacio urbano y del habitar propio a las ciudades. No queda claramente explicitado por qué esta relevancia sería propia a la época moderna y a la cultura occidental y no a otras épocas y culturas.

En el primer capítulo, titulado “Existencia, lugar, movimiento” se consideran los aspectos, podríamos decir, ontológicos de la cuestión del habitar urbano. El enfoque -como lo será a lo largo del trabajo- es fenomenológico, y ello es a todas luces pertinente. El estudiante comprende bien los aspectos epistemológicos y filosóficos de este enfoque, lo que es muy loable. Se trata ante todo del enfoque de Merleau-Ponty, autor complejo que el estudiante maneja bien. También se analiza la aproximación de H. Giannini en su obra La reflexión cotidiana. La consideración de este filósofo chileno es particularmente pertinente y destacable.

En el segundo capítulo, La experiencia urbana, se consideran las aproximaciones de J.L Déotte y de W. Benjamin, sobre todo a partir del libro del primero La ciudad porosa. Se trata de autores poco estudiados a nivel de pregrado y muy pertinentes para el tema elegido por el estudiante.

En el tercer capítulo, Heterotopías urbanas, a partir de la clásica noción de Michel Foucault, se considera la cuestión de los “espacios otros” como un asunto relevante -por cierto que lo es- para pensar la cuestión del habitar urbano, y de las posibilidades poético-políticas del mismo, que son el gran aporte de Foucault en este asunto.

Finalmente, la Bibliografía es pertinente y bien elegida.

Si no fuera por los aspectos formales muy descuidados, este trabajo merecería la nota máxima. Felicito e insto a su autor a continuar en la investigación filosófica, pues tiene talento, y a poner de ahora en más especial cuidado en los asuntos de redacción y de ortografía (erratas, más bien) pues la filosofía se hace escribiendo, no sólo recorriendo las ciudades. Al menos, no únicamente.

Califico el trabajo con nota 6,5 (seis coma cinco).

Sin otro particular

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'A. Vera', written over a horizontal line.

Dr. Adolfo Vera.
Instituto de Filosofía

Agradecimientos

A quienes me han acompañado en mis caminatas.

A quienes me han acompañado aun sin saber dónde voy.

A quienes me tomaron de la mano por el camino.

Índice

Introducción: Por las avenidas de la modernidad

1. Existencia, lugar, movimiento
 - 1.1 La existencia como movimiento: Existir en la posibilidad
 - a. La existencia como fenómeno
 - b. Esencia y existencia
 - 1.2 Quiasmo: El (no) lugar de la experiencia
 - a. La primacía ontológica del cuerpo
 - b. La primacía ontológica del suelo
 - 1.3 Reflexión cotidiana: topología de lo cotidiano
 - a. El domicilio
 - b. La calle
2. La experiencia urbana
 - 2.1 La ciudad: Un aparato
 - 2.2 El suelo urbano: Su fantasmagoría
 - 2.3 Disociación urbana: La muchedumbre
3. Heterotopias urbanas
 - 3.1 los espacios otros
 - 3.2 La plaza

Por las avenidas de la modernidad

Se camina porque si, por el placer de degustar el tiempo, de dar un rodeo existencial para reencontrarse mejor al final del camino, de descubrir lugares y rostros desconocidos, de extender corporalmente el conocimiento de un mundo inagotable de sentidos y sensorialidades, o simplemente porque el camino está allí.

David Le Breton

¡Hormigueante ciudad, ciudad de sueños
plena, donde de día el espectro atrapa al
caminante!

Charles Baudelaire

Para dar comienzo a la presente tesis, me gustaría dedicar los párrafos iniciales a aclarar la parte oscura del texto, aquella que está destinada a hacerse invisible, pero que desde las afueras sostiene teórica y espiritualmente este proyecto. Componen esta zona oscura del texto tanto el suelo filosófico desde el que se para quien escribe como la preocupación humana que le da origen.

La idea de filosofía que será el telón de fondo de este texto es la de filosofía diarística. Esta propuesta, que se rescata -como muchas otras ideas dentro de este texto- del pensamiento de Humberto Giannini, es una invitación bella y seria a hacer retornar la filosofía a las preocupaciones propias de la vida cotidiana. Cuando Giannini nos dice que la filosofía tiene un aspecto fundamentalmente autobiográfico, no significa de forma alguna su reducción a un solipsismo egoísta y miope, por el contrario, su reconocimiento como ejercicio vital de quien está implicado y complicado por la vida debe ser comprendido como el inicio de un camino de retorno hacia lo común, a lo que subyace a la vida de todos. Esta invitación - como muchas otras desde principios de siglo XX- es la apertura a un reencauce del filosofar desde el reconocimiento de un yo-filosofante que es parte del mundo, y dentro de él, lo disfruta y lo padece junto a otros. En definitiva, es un gesto de atención y amor a todos quienes nos rodean.

Respecto a la pregunta de origen, debo decir que, dentro de mi diario de preguntas y complicaciones, he decidido tomar como punto de partida la que las calles de Valparaíso me enrostró a diario, y es la siguiente: ¿cómo lo hace Valparaíso para estamparse de tal manera

en los cuerpos, rostros, movimientos y actitudes de sus transeúntes? Esta pregunta inicial sobre la singularidad de Valparaíso y la “porteñez” que se asoma por sus calles impacta de lleno a quien se detiene a observar la dramática belleza de Valparaíso. Pero a pesar de ello, esta pregunta se fue modificando al ver cómo el “ceño porteño”, al igual que el “ceño magallánico” que es el que más conozco, dado que lo llevo conmigo-ahí el valor de los espejos- sólo se hacía visible cuando la vista se fijaba en los individuos, pues, al momento en que estos particulares llegaban a la avenida, este rasgo se perdía entre la multitud. La multitud, la de Valparaíso, la de Punta Arenas y la de Santiago, parece tener el mismo efecto en todas las ciudades: los individuos desaparecen entre los otros, no se unen a ellos, desaparecen en ellos. Esto me llevó a modificar la pregunta a la siguiente ¿qué hay en las ciudades y su multitud que nos hace desaparecer entre sus calles y figuras?

Aquella pregunta me ha llevado a plantear la siguiente tesis: la ciudad, con sus calles y sus expresiones, producen una experiencia de lo público que impide tanto cohesión social como despliegue de identidad.

Para dar respuesta a esta pregunta inicial, la tesis se estructurará mediante la reunión de algunas aparentes oposiciones problemáticas en la historia de la filosofía occidental. La primera contradicción para desarrollar será la que plantea una dualidad rígidamente jerarquizada entre lo esencial y lo contingente. Entendiendo que para la cultura occidental - como producto de su filosofía- la dualidad de la existencia humana ha estado fuertemente marcada por la concepción de supremacía de lo intangible frente a lo tangible, o de lo espiritual-intelectual por sobre corporal-factual.

En principio, es necesario dar cuenta de que pensar que el movimiento existencial es algo situado, y en alguna medida determinado por la contingencia – en este caso la contingencia del mundo moderno- exige una serie de aclaraciones previas al estudio del fenómeno mismo. En primera instancia, será necesario dar una explicación sobre como el individuo que es portador y expresión del movimiento existencial atiende de forma simultánea a su contingencia como particular. Esta tensión entre la generalidad de una esencia comprensible y una individualidad arrojada a lo indeterminado será la clave y punto de partida de esta investigación. En el segundo capítulo se dará una descripción del espacio urbano propio de la modernidad, tomando como referencias las investigaciones de Walter Benjamin y Jean-Louis Deotte respecto a la transformación urbana de París en el siglo XIX

encargada por Napoleón III al arquitecto Georges-Eugène Haussmann, donde se pueden reconocer como la racionalidad moderna y capitalista de la época logra plasmarse en el espacio urbano de las sociedades europeas. Esta descripción del espacio urbano de París servirá para situar lo problematizado en el capítulo número uno, en el que se explica como el espacio sostiene y guía las experiencias que el existente reunirá para su despliegue existencial, y, en este caso, en particular, como la lógica racionalista y capitalista de la época termina por generar una crisis de experiencias que limita el despliegue existencial de los individuos, negando el reconocimiento de la propia identidad y, al mismo tiempo, disociando a los individuos de la sociedad para reunirse en la modalidad de “masa” o “muchedumbre”. En el tercer y último capítulo, mediante las investigaciones de Walter Benjamin y Michel Foucault en relación con el espacio, se dará cuenta de ciertas alternativas para reencausar el tránsito del individuo contemporáneo, de tal manera que su pasar por el espacio público permita e invite a una autorrealización existencial completa. La propuesta que se dará al finalizar este capítulo es la de aceptar las experiencias que ciertos espacios urbanos aún permiten y que logran ayudar al existente a desprenderse del peso de una existencia solipsista.

De esta manera, la estructura anteriormente mencionada se compondrá del siguiente suborden.

El primer capítulo, denominado “Existencia, lugar, movimiento” que se compondrá según los siguientes apartados:

- a. “La existencia como movimiento”, donde a partir de la investigación fenomenológica existencial del filósofo Jan Patočka se expondrá a la existencia como un fenómeno que necesita del movimiento entre dos dimensiones.
- b. “Quiasmo: El (no) lugar de la experiencia”, en el que desde el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty se dará cuenta de la dependencia que la dimensión factual del individuo tiene del espacio que habita el existente situado.
- c. “Reflexión cotidiana: topología de lo cotidiano”, apartado en el que se realizara una descripción topológica del movimiento habitual ineludible para todo existente. Esta topología corresponde a la desarrollada por el filósofo chileno Humberto Giannini, y, que utilizada por el para explicar el fundamento de la experiencia y su efecto en la constitución de la identidad de los individuos.

El segundo capítulo, que lleva el nombre de “La experiencia urbana” será una revisión a los postulados de Jean-Louis Déotte y Walter Benjamin respecto a la condición de aparato de la ciudad. Este desarrollo de los conceptos de aparato, pasaje y fantasmagoría, expresarán, por medio Déotte, la dinámica disociativa de la experiencia propia del suelo-ciudad. Este capítulo tendrá la siguiente composición de apartados:

- a. El primero, llamado “La ciudad: un aparato” donde se dará explicación del concepto general de aparato de Déotte, de su función como modelador de realidad y época, y como la ciudad debe ser incluida dentro de esta funcionalidad.
- b. El apartado dos “Suelo urbano: Su fantasmagoría”, donde mediante la revisión de Déotte sobre Walter Benjamin se explicará cómo la ciudad logra transmitir su fantasmagoría enajenante por medio de sus pasajes, panoramas y perspectivas.
- c. El apartado número tres “Disociación: La muchedumbre”, que busca explicar como el espacio urbano además de tender a la enajenación del transeúnte logra la desarticulación de la sociedad, transformándola en una agrupación uniforme como lo es la masa.

El tercer capítulo, de nombre “Heterotopias urbanas”, articulará la propuesta de Walter Benjamin y Michel Foucault para poder reencausar el tránsito de individuo en la ciudad contemporánea. Este capítulo se contempla solo dos apartados:

- a. “Los espacios otros”, en el que se trabajara la idea de heterotopia de Michel Foucault para lograr esclarecer e identificar la existencia de ciertos espacios que, aún frente al dominio de cierta racionalidad, logran abrir la posibilidad de experiencias distintas.
- b. “Flâneur: el deambulante”, apartado donde se caracterizará al individuo que Benjamin reconoce como el sujeto capaz de superar las barreras enajenantes que presenta la ciudad moderna, de tal manera, que se pueda identificar un modo distinto de transitar la ciudad, el deambular.

1. Existencia, suelo, movimiento

En este primer capítulo se problematizará la cuestión fundamental de esta tesis, la cual consiste en demostrar que la existencia humana, en su tendencia más básica, consistiría en la oscilación incesante y problemática de un ser que deambula entre la dinamicidad de sus dos dimensiones, la tendencia al movimiento psicológico-espiritual y el movimiento fáctico-corporal. Esta aseveración es particularmente compleja, puesto que decir que la existencia humana consiste en el movimiento del existente, ya sea en su dimensión interior o factual, nos devuelve a una discusión que aparece desde los inicios de la filosofía, como lo es la cuestión de la identidad y la diferencia al momento de buscar y comprender la esencia de una entidad o fenómeno. Pensar que la esencia de aquel fenómeno que entendemos como existencia tiende al desplazamiento y al cambio, significa, de lleno, declinarse por una alternativa a la larga tradición metafísica de la filosofía occidental que ha tendido a entender a la esencia como un ser, ante todo, quieto e inmutable. Conocida es el antagonismo entre las propuestas de Heráclito y Parménides respecto a la naturaleza del ser, donde el segundo parece haberse impuesto en el antiguo mundo griego, y también, conocida es la lectura idealista que inaugurarán Platón respecto a esto y sus posteriores adaptaciones a lo largo de la historia de la filosofía. En este sentido, tomando una posición contraria a esta tendencia del pensamiento occidental que aparece hasta bien avanzada la modernidad, la presente tesis está fuertemente encaminada por la corriente fenomenológica, y, particularmente, por una serie de autores que desde este prisma han puesto como fenómeno de estudio a la existencia. De esta forma, tomando los aportes de filósofos como Jan Patočka con su tesis del movimiento existencial, en la que hace alusión a la necesaria interacción entre lo propio o externo, Maurice Merleau-Ponty con sus definiciones de existente corpóreo y quiasmo, en las que profundiza en el aspecto factual y espacial de la existencia humana, y Humberto Giannini con su antropología de la experiencia humana, donde da ciertas definiciones que permiten comprender la preponderancia del movimiento cotidiano en el despliegue existencia de todos los individuos, se establecerán los lineamientos generales de este momento prioritario de la investigación.

La secuencia para dar explicación a esta propuesta será la siguiente: En el primer apartado de este capítulo, denominado “el movimiento existencial: Existir en la posibilidad”, se

revisarán los argumentos utilizados por Jan Patočka para definir la existencia humana como un movimiento cuyo recorrido de realización autorreferencial está fuertemente condicionado por la apertura a las contingencias posibles que permiten su despliegue. En segundo lugar, se examinará la problemática de la espacialidad de la contingencia y cómo está lograda por la reunión entre la corporalidad del existente y la particularidad del suelo que acontece. Y, por último, se tomará la descripción del movimiento cotidiano propuesto por Humberto Giannini para, en el capítulo posterior, dar ciertas luces del modo en que el espacio transitable de la ciudad afecta la tendencia al movimiento cotidiano del existente.

1.1 El movimiento existencial: Existir en la posibilidad

Sólo en este vínculo de doble faz entre la contingencia y la esencia como lo no contingente y, por tanto, en este sentido, como lo necesario, solo en el vínculo de la singularidad histórica con la generalidad, en el vínculo de la situación que me viene inevitablemente predada por la libre determinación de mis propios proyectos de vida, que yo realizo y con cuya ayuda yo me realizo; solo así soy una existencia posible, una posible concreción del existir humano

Jan Patočka

Para dar comienzo a esta tesis se presentará una definición provisoria de “existencia” cuya generalidad permitirá un mayor desarrollo en dirección al problema de fondo, es decir, la influencia de la espacialidad en el despliegue de la existencia. A lo largo de este breve texto, “existencia” será comprendido como aquel fenómeno que surge del movimiento interior ineludible para todo humano. La particularidad de este movimiento que llamaremos existencial es, que la polaridad en la que se desplaza el individuo existente es siempre una oscilación íntima, es decir, corresponde al tránsito psicológico entre dos dimensiones propias y constitutivas de cada individuo. Vale decir, entonces, que el movimiento existencial es en principio un movimiento que se da de manera espiritual e interna en cada individuo existente. Las dos dimensiones entre las que se da este movimiento serán la esencia del existente y, en segundo lugar, la condición factual de quien existe y su apertura a las contingencias de su sitio y de su tiempo. Esta conceptualización del modo dual de vivir como una tendencia al movimiento y, que en consecuencia permite el despliegue de la existencia, abrirá consigo la

posibilidad de aclarar la manera en que las condiciones de la espacialidad permiten y afectan la relación que el individuo existente mantiene consigo mismo. En términos simples, este sub capítulo buscará demostrar que, aunque el movimiento básico y más elemental de la existencia es de carácter psicológico-temporal, este movimiento no es totalmente independiente de las condiciones factuales-espaciales que terminan propiciando modos, rutinas, y dinámicas particulares del existir.

a. La existencia como fenómeno

Para comenzar a desarrollar esta concepción de existencia resulta necesario realizar algunas aclaraciones preliminares en torno a la naturaleza del fenómeno y las condiciones de su comprensión. En este sentido, el filósofo Jan Patočka afirma que la existencia, como fenómeno, no puede ser objetivable mediante la investigación científica, puesto que su naturaleza de fenómeno hace imposible la reducción de su sentido a una comprensión universal.

El hecho científico ha de ser objetivamente comprobable, y por principio ha de ser accesible por igual a cualquiera; se señala por ser algo que ya existe con anterioridad, en conexión con otros hechos con los que forma una realidad indisoluble, la unidad de la realidad objetiva. Un fenómeno, por el contrario, no se somete a esta condición de insertarse en una realidad única; un fenómeno lleva consigo su sentido. (Patočka:2004:62)

Se entiende, entonces, que la calidad de fenómeno que posee la existencia del humano impide su demostración objetiva, dado que el sentido que este posee es anterior a la unidad de la realidad como campo de los objetos definibles de manera universal. Decir que el fenómeno lleva consigo su propio sentido implica aceptar que su suelo de comprensión no es la realidad compartida y comprensible de forma común, sino, la manera en que un individuo participa de forma particular en la aparición del fenómeno existencial.

Una segunda aclaración metodológica, pero que termina anticipando ciertas aseveraciones posteriores respecto a la comprensión de existencia que plantea Patočka, es que el fenómeno de la existencia plantea una dificultad mayor al momento de ser investigada. Puesto que la existencia es un fenómeno del que el individuo que existe e investiga no se puede desprender, existiría en su acceso, una dificultad epistemológica que supera la de los

demás fenómenos que participan del mundo. “sobre ello, el hombre se comporta respecto de sí de un modo distinto de como lo hace respecto a otras realidades, porque el hombre es la única cosa en el mundo que el mismo no puede *descubrir*”. Patočka (2004:62)

Según Patočka, el fenómeno de la existencia trae consigo una complicación superior al momento de intentar acceder a él, la cual consiste en la dificultad que tiene el individuo al investigar un fenómeno del que es parte y le involucra cabalmente. La investigación por su propia existencia resulta un comportamiento completamente distinto al que tiene con cualquier otro fenómeno, puesto que este, le es absolutamente ineludible, y no puede suspender relación con él como si lo puede hacer con otros fenómenos. El hecho de que el fenómeno de estudio sea la propia condición de posibilidad de la investigación elimina la posibilidad de tomar distancia del fenómeno “*Vitam ducere*, decían los latinos: en cada instante de nuestro hacer o no hacer se está decidiendo acerca del modo en que existimos” Patočka(2004:62) sería por esto que, resulta imposible concretar el esfuerzo por descubrir un fenómeno como la existencia que tiende a la naturaleza del cambio por su propia acción, y, por tanto, la acción misma de la investigación despliega un proceso de transformación del fenómeno de estudio.

Entonces, el problema epistemológico de la propia existencia radica en la imposibilidad de cerrar al fenómeno existencia en un contenido entitativo o fijo, razón por la cual, se hace necesario considerar un modo distinto de acceso al fenómeno de la existencia. Como plantea Jan Patočka: “Este comprenderse no se puede alcanzar por medio de ningún estudio objetivo, de ninguna exposición objetiva, pues el yo no es algo dado previamente ni en la forma ni en el contenido de su propia ipseidad”.

Como se anunció al comienzo de este apartado, se acepta que la existencia es un movimiento oscilante entre esencia y factualidad del individuo existente, despojando a la existencia del determinismo de la quietud. La ipseidad, es decir, el reconocimiento claro y definitivo, es imposible en el caso de la investigación por la propia existencia. De esta manera, cuando se logra comprender a la existencia desde su tendencia al movimiento, se permite un primer acceso a su estudio, el cual libera a este fenómeno de naturaleza dinámica de las definiciones entitativas con las que se aprende el ser de los objetos del mundo.

“Sólo en este vínculo de doble faz entre la contingencia y la esencia como lo no contingente y, por tanto, en este sentido, como lo necesario, solo en el vínculo de la singularidad histórica con la generalidad, en el vínculo de la situación que me viene inevitablemente predada por la libre determinación de mis propios proyectos de vida, que yo realizo y con cuya ayuda yo me realizo; solo así soy una existencia posible, una posible concreción del existir humano” (Patočka:2004: 65)

Tomando en consideración la naturaleza fenoménica de la existencia, se presenta rápidamente la preponderancia de la factualidad tanto en su realización como en su comprensión por parte del mismo existente. Es la dimensión factual, entonces, tanto el suelo del despliegue de la esencia como el marco de la autocomprensión del existente. Esta aclaración, que en principio tiene pretensiones de aclaración epistemológica, al mismo tiempo anuncia su comprensión de existencia humana como fenómeno que se realiza gracias al movimiento y cambio permanente que exigen la dimensión factual de individuo que existe.

b. Esencia y existencia

Para entender el movimiento oscilante propio de la existencia será necesario liberar al fenómeno existencial de su comprensión tradicional. Como comprensión tradicional de la existencia, debe entenderse la noción de que el ser existente está absolutamente determinado por una esencia inmutable que participa del mundo. En este sentido, en su esfuerzo por definir de que se trata la alternativa a la idea tradicional de existencia, Jan Patočka observa en el pensamiento aristotélico una primera versión anti-idealista de la comprensión de la existencia, ya que, en sus palabras, Aristóteles entiende que la esencia no estaría encerrado en un contenido entitativo sino en la dimensión factual del existente.

“Aristóteles había mostrado que el ser verdadero no está encerrado en un contenido entitativo, tal como la concepción platónica de idea lo pensaba – concepción esta que, empero, es filosófica en el sentido inminente de que puede prestar al hombre un soporte sólido y fundar episteme. El ser estaba contenido en el acto, en lo que Aristóteles llama *enérgeia*, en el ser efectivo y activo” (Patočka: 2004:63)

Esto plantea un giro en la comprensión de existencia como entidad determinada por una esencia estable, como lo es la idea en el pensamiento platónico. Por el contrario, para

Aristóteles, el ser se expresaría en la acción o el movimiento posible del ente en cuestión, en su propia *enérgeia*. Respecto a la perspectiva aristotélica, Patočka agrega

“La existencia no es una *existentia* en el sentido de una mera realización de la *essentia*, en el sentido de la mera ocasión o suceso de esta <<realización>>. Está mucho más cerca de la *enérgeia* o *entelécheia* aristotélica; es decir, más cerca de un ser que es acto de autorrealizarse: la existencia es para sí su propia meta, su actividad revierte sobre sí, es un acto autorreferencial. De aquí que la existencia se asemeje al movimiento, e igual que el movimiento de Aristóteles es tránsito de la posibilidad a la realidad, un tránsito que en sí mismo es ya real, así también la existencia es un *existir en la posibilidad*” (Patočka:2004:66)

Según lo planteado por Jan Patočka, se puede encontrar, ya en el pensamiento de Aristóteles, una alternativa al cierre entitativo propio del idealismo, identificando a la existencia como un movimiento de realización de las posibilidades del individuo factual y no como mera manifestación de una esencia predeterminada. Es decir, la comprensión de la existencia como expresión o manifestación de una esencia previa sería superada por la idea de que la existencia es una autorrealización indeterminable, puesto que parte de esta autorrealización estaría condicionada por las innumerables posibilidades que el mundo le presenta al existente.

Es importante contemplar que el fenómeno de la existencia, con su sentido propio al que intentamos acceder, en su tendencia a oscilar entre lo esencial y lo contingente, no es totalmente ajeno a ser alterado según la naturaleza del mundo del que es parte. Por el contrario, su bidimensionalidad es parte fundamental de la constitución de su esencia, y esa dimensión contingente, mundana, entregará un camino particular por el cual se desplace el existente. Por esto, a pesar de la tendencia general de la esencia, es necesario pensar el suelo de la contingencia y su relevancia, en el sentido de ayuda u obstáculo al momento de recorrer el camino autorreferencial de la existencia. Se debe entender este camino autorreferencial en el sentido de la reflexión. Y a su vez, la reflexión, como suelo de la existencia, debe entenderse como este movimiento en el que mi ser, en el sentido de lo esencial, comprende y tiende a mi ser situado, y de la misma manera, se emprende el camino de vuelta.

Por último, el existente que está situado en el espacio, cuya realización depende de su accionar en el mundo contingente y brutalmente ajeno, necesita de esta experiencia de lo distinto para concretar su despliegue natural. En el siguiente apartado se planteará que la dimensión factual del individuo que existe y la apertura a la posibilidad que genera está fuertemente enraizada y condicionada por las particularidades espaciales que evocan las posibles acciones del existente.

1.2 Quiasmo: El (no) lugar de la experiencia

*La escisión no es esencialmente para-Sí para-Otro (sujeto-objeto),
es más precisamente la de alguien que va al mundo y que, desde el
exterior, parecería quedar en su «sueño».*

Maurice Merleau-Ponty

Como se ha mencionado en la introducción y el apartado anterior, la pretensión central de esta tesis radica, por, sobre todo, en concretar en un acercamiento certero y profundo al fenómeno que se ha designado como “experiencia Urbana”, y como esta ha delineado un nuevo y particularmente problemático espacio para el despliegue existencial del individuo moderno. En primera instancia, resulta evidente que, al momento de plantear la existencia de algo como la experiencia urbana, se está dando a conocer ya una de las premisas centrales: La experiencia, fenómeno universal donde las cosas del mundo se aprestan a afectar la existencia de los individuos, tiene un lazo permanente con entidades más acotadas y particulares. Al plantear una forma singular de experiencia, lo que corresponde es aterrizar o situar las características del fenómeno a una parcela singular del mundo. Es decir, esta forma particular de la experiencia solo puede ser posible si consideramos a la experiencia como algo que se da siempre en la singularidad de un lugar que está situado entre los muchos que articulan el espacio.

A su vez, la localización de la experiencia también trae consigo algo implícito: no hay experiencia sin un cuerpo ubicado en el mundo, el cual sea permeable por las particularidades del espacio que habita. Entonces, en una primera aproximación de tipo general, podemos decir lo siguiente: la experiencia urbana emerge del habitar y transitar de un cuerpo por las condiciones propias y particulares del espacio urbanizado propio de la ciudad. Por último,

habiendo identificado ya, que el cuerpo del transeúnte o paseante es el que se abre a las formas de la gran ciudad, indagar en la facultad que tienen el cuerpo para producir experiencia desde su participación existencial en el espacio se vuelve tarea primordial.

Para dar justificación a esta primera propuesta, la cual dota de sentido a esta tesis, se debe dar con una comprensión de experiencia que, aun pudiendo ser generalizada, logre dar al cuerpo y su fijación en el mundo la relevancia que le corresponde al momento de producir experiencia. En consecuencia, la revalorización simultánea del cuerpo como dimensión originaria, experiencia y del espacio como del mundo a experimentar, nos ayudaran a comprender la preponderancia de la espacialidad al momento de constituir identidad.

Para dar curso a lo planteado en los párrafos anteriores, este apartado contemplará dos sub apartados donde se explicará que la aparición de las experiencias solo es posible en un suelo que por ahora llamaremos “intermedio” entre un sujeto corporeizado y la parcela de mundo en la que está ubicado. La forma en que se explicara la raíz dual de este “tercer espacio” no puede ser sino, a través del pensamiento de quien hizo del cuerpo y su relación con el mundo, el foco de sus esfuerzos intelectuales, Maurice Merleau-Ponty.

a. La primacía ontológica del cuerpo

El camino que toma el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, como el de muchos de los pensadores de su época, está marcado en gran medida por su lucha contra la escisión de la realidad que produce la metafísica. Este punto de partida o corriente de la filosofía que consiguió establecerse como el núcleo del pensamiento filosófico occidental, particularmente en su mutación racionalista moderna, ha acompañado a la filosofía desde sus albores, y por ello, su enfrentamiento desde la misma filosofía solo es posible desde un pensamiento novedoso y radical. Nuevamente, desde la fenomenología, pero en este caso desde la fenomenología de la existencia corpórea, como ha sido denominado su pensamiento, puede articularse una nueva propuesta de filosofía contemporánea por aunar dimensiones que históricamente han sido opuestas y jerarquizadas.

La escisión principal a la que Merleau-Ponty hace frente, es a la duplicidad que la metafísica hace de los individuos, donde la descomposición del sujeto entre sujeto cognoscente y objeto perceptivo genera lo que el autor denomina “diplopía” y que tiene como consecuencia no solo una comprensión conceptual errónea de la existencia de los humanos, sino que reduce el conocimiento- y también la existencia- a solo una de sus dimensiones. El conocer, se vería mermado y limitado a su proceso intelectual, negando su propia condición de posibilidad como lo es el cuerpo capaz de percibir el mundo. El cuerpo, entonces, es la puerta de acceso al mundo. Para Merleau-Ponty no hay posibilidad de existencia sin un cuerpo en el que el ser de los individuos se despliegue, pues, solo en su despliegue corporal y a través de su percepción, logra una interacción con el mundo que presenta las posibilidades para su autorrealización. Es por su corporeidad que el individuo logra percibir, sentir, pensar, actuar y, por tanto, existir. Tanto el conocimiento originario (la conciencia de sí) como el conocimiento del mundo exterior solo son posibles por la existencia corporal. Así lo hace notar de forma ejemplar Antonino Firenze:

Como el propio Merleau-Ponty afirma: «Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos», ya que «es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo “cosas”». Lo que se quiere aquí poner de relieve es que solo a partir del cuerpo propio, es decir, de una subjetividad encarnada en un cuerpo vivo, resulta posible acceder al mundo y a los otros cuerpos vivos, y esto de forma preliminar a la intervención de la conciencia reflexiva volcada a pensar el mundo según los parámetros de la verdad objetiva construida por la ciencia. Por lo tanto, es en este “saber singular” que tenemos del mundo y de los demás hombres, sólo porque “somos un cuerpo”, que la ciencia y la filosofía se descubren enraizadas antes que en ningún conocimiento tético, discursivo y puramente intelectual” (Firenze:2016:100)

De manera similar a la que Patočka reconoce la dependencia que tiene la esencia respecto a la dimensión factual y contingente de los individuos, Firenze reconoce que en el pensamiento de Merleau-Ponty resulta innegable que todo tipo de conocimiento, racionalización o conceptualización es posible solo por la dimensión corporal que le es

previa. La conciencia reflexiva y sus diferentes productos, como lo pueden ser la filosofía o la misma ciencia que termina relegando al cuerpo a la categoría de los objetos, tienen como dimensión preliminar y condición de posibilidad al cuerpo.

Este acceso al mundo mediante la corporeidad de los sujetos es, como se dice al comienzo de la cita, propio de un ente que está comprometido entre las cosas y que forma parte del mismo espacio al que tiene acceso perceptivo. Esto quiere decir que, el cuerpo, que es materialización, despliegue de un ser, hace del individuo un ser localizado, que tienen una ubicación en el mundo, y, por tanto, por su misma participación en el espacio, es susceptible a la (des) armonía de la que es parte. Esto se explica de mejor manera en la siguiente cita:

Para la reflexión todo espacio es vehiculado por un pensamiento que vincula sus partes, pero este pensamiento no se hace por ningún lado. Por el contrario, es desde el medio contextual del espacio nocturno que me uno a este espacio. Las angustias de los neurópatas durante la noche provienen de que esta nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos echar anclas y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre”(Maurice:1993:299)

Así cómo la noche es contexto particular y contingente de lo que somos, de las angustias que provoca y de la percepción posible desde esta contingencia, el espacio, el espacio en general, se compone de una serie de objetos, órdenes y diseños que generan contextos de los que el cuerpo como punto fijo de percepción no puede eximirse al momento de acceder al mundo. El cuerpo es acceso al mundo, en cuanto es parte de él, y en su interior pueda verlo, escucharlo y olerlo. Por tanto, el cuerpo accede al mundo que se le presenta y no a otro, al que su ubicación le permite vivir y percibir.

Pero para Merleau-Ponty, la preponderancia que le otorga al cuerpo no se debe a su facultad de posicionar conciencia en el mundo a través de la percepción y desde ahí posibilitar otros conocimientos del mundo. Si no que su primacía como apertura al mundo radica en su condición de *Cogito Tácito*.

Desde un punto de vista pre-reflexivo, este indicaría el cuerpo propio como una forma de autoconciencia primordial, anterior a la expresión verbal y al concepto. En este contexto,

por lo tanto, el término de cogito tácito viene a designar el lugar de fundación del cogito reflexivo, hallando por ello en el cuerpo propio la condición de posibilidad de la experiencia y el centro de irradiación de un contacto “directo” del sujeto perceptivo con el mundo. La noción de cogito tácito acabaría de este modo coincidiendo con el núcleo “trascendental” de la subjetividad, a partir del cual refundar el sentido producido por la percepción en contraste con la abstracción intelectualista de una primacía metafísica del pensamiento reflexivo sobre la existencia corpórea. (Firenze:2016:101)

Para el fenomenólogo Francés, previo a la palabra como ente invisible que es sustrato de la reflexión, existe una gestualidad expresiva que es propia del cuerpo, por lo que, considerando que solo hay conciencia si hay palabra y solo hay palabra si hay cuerpo, se concluye que solo hay conciencia si hay cuerpo. Como se puntualiza en la cita, el cogito reflexivo se fundaría en cogito tácito, por lo que, aquel conocimiento primero y fúndante sería la autoconciencia del cuerpo y no la de su producto, la autoconciencia a través de la duda como expresaría el pensamiento Cartesiano con el que se funda la racionalidad moderna.

Hasta acá podemos dar cuenta de la siguiente secuencia: El cuerpo sería el despliegue y condición de posibilidad de la subjetividad, rearticulando la división conciencia-cuerpo propia de la tradición filosófica occidental. Este cuerpo además sería la certeza de la propia existencia como posibilitadora de la autoconciencia, puesto que el lenguaje que es el sustrato del *cogito reflexivo* sería un producto de la capacidad motora de gesticular lenguaje. Y, por último, este conocer originario que es el *cogito tácito como* autoconciencia de sí mismo, abre posibilidad de aprehensión del mundo, al mismo tiempo que limita su percepción a la parcela espacial en la que el cuerpo (que también es conciencia) está fijado. Como resultado de esta secuencia, podemos arriesgar un primer concepto respecto a la génesis de la experiencia: El cuerpo, fuente perceptiva del mundo y despliegue de la conciencia reflexiva, en su materialidad, se vuelve contenedor de un “tercer espacio”, que no es, ni totalmente propio ni totalmente ajeno, que se transforma en un nuevo suelo donde lo interior, abierto al mundo, y lo exterior, abierto a su tránsito, se entremezclan en lo que llamamos experiencia.

b. La primacía ontológica del suelo

Aunque en este punto ya podemos encontrar una comprensión del cuerpo y el espacio que les otorga un estatus ontológico mayor respecto a la emergencia de la experiencia y la realidad, en la última parte de la obra de Maurice Merleau-Ponty existe una reconsideración del lazo que mantienen conciencia, cuerpo y mundo a la que debemos hacer alusión, pues, además de darnos un panorama más certero sobre el pensamiento de este autor, le da una mayor profundidad a la compleja interacción de codependencia existencial-factual que tienen cuerpo y espacio

En los últimos escritos de Merleau-Ponty que llevan el nombre de “lo visible y lo invisible”, podemos encontrar reformulaciones importantes a los tres aspectos mencionados en el párrafo anterior. Estas reformulaciones, para Antonino Firenze, aunque trastocan gran parte del corpus teórico de Merleau-Ponty, principalmente lo establecido en su libro principal, “La fenomenología de la percepción” lo que hacen es profundizar aún más en la empresa anti dualista de su trabajo, dándole a cuerpo y conciencia una nueva forma de integración.

La reformulación central, cuya consecuencia nos entregará la concepción de experiencia cuerpo-mundo que se utilizará en los capítulos venideros, es, paradójicamente, la tesis fundamental de Maurice Merleau-Ponty en su fenomenología de la percepción: el sujeto es originariamente cogito tácito.

El Cogito de Descartes (la reflexión) es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión). Presupone pues un contacto prerreflexivo de uno consigo mismo [...] o un cogito tácito (ser cerca de sí mismo) - así lo he razonado en Ph. P. ¿Es correcto? Lo que llamo el cogito tácito es imposible. Para tener la idea de «pensar» (en el sentido del «pensamiento de ver y de sentir»), [...] es necesario tener las palabras». Criticando de este modo por ingenua la idea del cogito tácito como fundamento de la experiencia subjetiva, el autor lamenta especialmente haber creído que era posible adecuar descriptivamente la conciencia reflexiva a este fondo pre-verbal, cuando en realidad no había hecho otra cosa que describir el silencio mediante un discurso basado

íntegramente sobre las “virtudes del lenguaje”. De este modo lo que se cuestiona es el cuerpo propio como coincidencia psicológica y núcleo profundo de la subjetividad, el cuerpo propio como referente originario y “trascendental”. (Firenze:2016:103)

En “lo visible y lo invisible” entonces, se encuentra una reelaboración de la relación entre Cogito tácito y Cogito reflexivo, dado que, el pensador francés da cuenta de que la forma de reconocimiento de la corporeidad no coincide con la manera reflexiva que genera comprensión del yo. Cómo se comenta a continuación en la cita, cuerpo propio y conciencia psicológica no coinciden de la forma en que se propuso en la “fenomenología de la percepción”. La forma de auto conocimiento que nos da la conciencia sería distinta de la auto-evidencia casi intuitiva del cuerpo. De esta forma, sería la conciencia, a través de las palabras, el lugar en el que se crea representación de mundo fenoménico y elaboración de mundo interno. Es en el movimiento entre la percepción de las cosas y la palabra articuladora de realidad e identidad, donde podemos encontrar el núcleo de la subjetividad.

De cualquier forma, esta ruptura de coincidencia no significa para Merleau-Ponty una vuelta al racionalismo Cartesiano, sino, la expresión de una integración entre conciencia y cuerpo que supone interdependencia y movilidad. Lo que ahora se aprecia, es la nueva naturaleza “quiasmática” de la subjetividad, la cual es producto de la interacción de sus interdependientes como los son conciencia y cuerpo. Similar al choque constante de capas telúricas que mueven el suelo e intentan superponerse la una a la otra, conciencia y cuerpo, en su dinamicidad creativa y perceptiva, logran constituir un suelo de experiencia lo suficientemente estable como para crear identidad, pero lo suficientemente abierto como para percibir nuevas formas de mundo que la alteren.

“Es esta radicalización en sentido ontológico de su temprano enfoque fenomenológico sobre el cuerpo propio lo que llevará a Merleau-Ponty a concebir el Ser del mundo como el lugar en el que se realiza la metamorfosis del cuerpo en palabra y de la palabra en cuerpo. Lo que de este modo se acaba mostrando es la “pregnancia” del sentido ideal y del sentido mudo del cuerpo por cuanto ambos proceden de esta dimensión ontológica fundamental.” (Firenze:2016:102)

De la misma manera que conciencia y cuerpo se superponen sin anularse, y, por el contrario, su interacción crea suelo interno de reflexión e identidad, ambos participan de una interacción más amplia y simultánea que hace posible la experiencia del mundo. Al quiasmo conciencia-cuerpo, se entrecruzan simultáneamente los quiasmos cuerpo-mundo y conciencia-mundo. En otras palabras, el cuerpo enraizado en el mundo altera su percepción a cada momento que el orden del espacio se altera, y también posibilita alterar el orden del mundo mientras actúa. De la misma manera que lo hace el cuerpo enraizado, la conciencia encarnada recibe y crea palabras que dan cuenta de identidad susceptible a cambio al mismo tiempo que es capaz de expresar lo que no está en el mundo. Ambas, comportamiento y habla del sujeto, mientras se envuelven, también son parte y afectantes del mundo.

Reconduciendo su reflexión a este texto, Merleau- Ponty se da cuenta de que, con respecto a la Tierra, a su cuerpo-suelo (Boden-Körper), el cuerpo del sujeto ya no puede pensarse como cuerpo propio, porque el movimiento de las cosas y de los “otros cuerpos vivos” atraviesan al sujeto, entendido como cuerpo que percibe de modo originario la trascendencia de la corporeidad del mundo como una extrañeza y una alteridad que son internas a sí mismo. En su contacto primordial con la Tierra, el cuerpo vivo del sujeto se revela como sujeto-objeto (Leib-Körper) simultáneamente, ya que como individualidad que procede de la generalidad corpórea de la Tierra está entrelazado al cuerpo del mundo como su tejido ontológico fundamental. Es justamente mediante la noción de quiasmo que se puede desarticular toda distinción rígida de interior y exterior, de propio y ajeno, ya que la experiencia que procede de la generalidad corpórea de la Tierra es simultáneamente experiencia de pasividad y actividad, de una posesión marcada por un desposeimiento.” (Firenze:2016:104)

El sujeto enraizado en el mundo, que es capaz de observar y sentir el mundo que tiene en frente, lo hace porque es parte de aquel mundo. El mundo se percibe solo estando en él, siendo atravesado por sus cambios, por la materialidad de los objetos y los comportamientos de los demás individuos. Lo interno es evidencia de participar de lo externo, así como la participación del individuo en el mundo solo es posible con el despliegue corpóreo de lo interno.

Para finalizar, podemos decir que, a partir de la primera propuesta de Merleau-Ponty, consideramos que el lugar de la experiencia, este tercer espacio quiasmático, tiene como residencia al cuerpo, que es originario de toda percepción y proceso cognitivo que devenga en experiencia. Ahora bien, frente al erróneo fundamentalismo ontológico que en primera instancia se designa al cuerpo, debemos considerar que la experiencia tiene una residencia no localizable en la entidad corporal, y que, el arraigo que conciencia, cuerpo y mundo tiene entre sí, hace de la experiencia un fenómeno de naturaleza “quiasmática” con un suelo movedizo, pero que en su misma inestabilidad propicia la aparición de la experiencia. El lugar de la experiencia no es ubicable dentro del mundo, puesto que es entrelazo y desequilibrio permanente en un mismo suelo que emerge y que contiene.

Es por todo esto, por este enraizamiento de la existencia corpórea en el mundo, y la preeminencia de este último en la aparición de la experiencia, que pensar las particularidades del suelo que ocupamos y del que somos parte, se hace tarea necesaria. En el siguiente apartado, a partir de la investigación arqueológica de Humberto Giannini, se expondrán las características del movimiento factual básico de todo individuo existente situado, y desde el cual, se permite la aparición de las experiencias necesarias para realizar su propio movimiento de despliegue existencial.

1.3 Reflexión cotidiana: La topología de lo cotidiano

Cuando Humberto Giannini se plantea escribir su “Reflexión cotidiana”, lo hace como búsqueda por el suelo de la experiencia individual, que, por propia de todo individuo, también sería universal, y aún más importante que eso, podrá ser entendida como común. Como confiesa en el prólogo de su libro, la preocupación que lo aqueja es la de la pérdida de lo común, que según este autor ha sido degradado a tal punto que aquello que antiguamente llamábamos sociedad, ahora no es más que una quimera “Más bien domina en el alma contemporánea un sentimiento de desolación: la experiencia de que el prójimo aparece en mi vida más para verificar o producir mi soledad que para suprimirla”. Giannini (1988:12)

El método que utiliza Giannini para alcanzar este suelo es diferente al que se utilizó en el primer apartado de este capítulo, ya que lo que propone el pensador chileno es una arqueología que comienza por la experiencia situada en lo cotidiano, con rumbo al

descubrimiento de las características de la experiencia como tal. Ahora bien, aunque los métodos de acceso son distintos, las conclusiones sobre la naturaleza del contacto entre lo interno y lo externo son similares a las descritas en el apartado anterior bajo el nombre de “quiasmo” o “tercer espacio”

El método arqueológico de Giannini tiene como primer acercamiento al fenómeno de la experiencia - o como primer descenso, para conservar la perspectiva arqueológica - la descripción de una topografía de la cotidianidad en la que se da cuenta del tránsito rutinario del individuo contemporáneo. La topología es la siguiente: Domicilio-Calle-Trabajo-Calle-Domicilio. Dejando de lado la arbitrariedad del tercer lugar en esta topografía, ya que este podría corresponder a la universidad, el cementerio, el parque, etc., o como veremos más adelante, algunos lugares otros que escapan de la linealidad rutinaria del movimiento cotidiano, la enumeración de los lugares de origen, de tránsito y de destino, resultan evidentes para cualquier habitante ya sea de la urbe o de sus afueras. Como menciona Giannini en la siguiente cita:

y el ciclo que necesariamente empieza allí, en el domicilio va a parar al otro extremo: el lugar de nuestros que hacer habituales: al trabajo o, en sentido temporal, a “la feria”, para cerrarse de regreso al domicilio. Así, pues, tenemos ya delimitado el trayecto rotatorio global por el que pasa la vida de todos los días. Mientras no pasa nada.
(Giannini:1988:22)

Esta topografía, además de ser una descripción simple y certera del tránsito rutinario, muestra una primera coincidencia con lo planteado tanto por Jan Patočka como por Merleau-Ponty: La existencia, o en palabras de Humberto Giannini, la vivencia, tiene su origen en un movimiento de ida y vuelta. Y como se mencionó anteriormente, así como la experiencia que surge desde la naturaleza quiasmática de la articulación conciencia-cuerpo-mundo, según el pensamiento de Merleau-Ponty, para Giannini también sería entendida como un ir y venir constante de influencias entre los tres elementos mencionados, pero esta vez, a partir de la disposición al movimiento factual del individuo que pretende ir en búsqueda de una experiencia al mundo que le es ajeno.

La relevancia que toma esta coincidencia entre el quiasma de Merleau-Ponty y la topografía de lo cotidiano de Giannini es vital para los fines de esta tesis. Como se ha aceptado anteriormente, la condición de quiasma que está dentro de la experiencia existencial considera una serie de movimientos que resultan imposibles de conceptualizar desde la abstracción del individuo corpóreo, situado, y consciente solo de su propia experiencia. Es por ello, que el acercamiento arqueológico de Giannini, quien contempla la situación de implicado en el mundo que tiene el individuo, nos muestra que la mejor forma de acercarnos al suelo de la experiencia es el movimiento que el individuo encarnado en el mundo ha tomado como su movimiento habitual, casi natural.

a. Domicilio

“El hombre privado, que lidia con la realidad en su despacho,
exige al interior que lo mantenga en sus ilusiones”

Walter Benjamin

En esta topografía, el domicilio es tanto inicio como fin del movimiento rutinario, ya que la puerta del domicilio, marcando la frontera entre lo privado (mi yo) y lo público (lo otro), también marca el fin de mi disponibilidad para lo otro, la vuelta a mi disponibilidad para mí mismo y el surgimiento de identidad. Respecto a aquello, Giannini nos dice lo siguiente:

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida-pero ciertamente depende-, de que ese orden en mis dominios no se trastorne de la noche a la mañana siguiente. Por eso, si tuviera siempre que regresar como el fugitivo a otro punto de partida, y despertar en medio de objetos extraños y seres desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto, seguro de ser aquel que se acostó la noche anterior. (Giannini:1988:25)

El yo domiciliado encuentra en este espacio el lugar de su despliegue diario, donde el individuo cargado de experiencias nuevas logra detener la vorágine del mundo y organizar su identidad en un espacio que le pertenece y respeta su orden. Esto a tal punto, que Humberto Giannini arriesga la siguiente propuesta:

Pero, hay más: El domicilio, a causa de esta función reflexiva que lo constituye, ha de ser la clave insustituible que me permite aventurarme más allá, hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de ganarme la vida, y regresar luego a él, desde cualquier horizonte, como a lo más propio. Así, pues, el centro de toda perspectiva no es lisa y llanamente mi “yo”, como pretende la filosofía subjetivista, ni tampoco exclusivamente “mi ser en el mundo”, como afirma Heidegger, sino, “mi yo domiciliado”. (Giannini:1988:25)

Considerar que el individuo es ante todo “Yo domiciliado” significa una consideración de lo privado bastante particular. Recordando que en el movimiento de la experiencia cotidiana el domicilio es tanto principio como final, identificar el núcleo de lo subjetivo en su dimensión identitaria-domiciliaria nos invita a pensar en cierta dinámica en la que lo privado (lo interno) es, en el retorno de su reflexión, deudora de lo público (lo externo). O en términos de Merleau-Ponty, el existencial corpóreo se debe a su suelo ontológico: El mundo externo del que es parte.

b. La calle

El valor que tiene la calle, o el camino, o cualquier vía que guíe el movimiento del existente en su exploración por el mundo, es el de presentarle una serie de experiencias que participaran de su movimiento reflexivo existencial. En ese sentido, Humberto Giannini, quien sostiene que lo propio del existente es su reflexividad frente a los objetos del mundo, entiende que cada ser humano realiza un movimiento habitual que constituye su propia existencia. A este movimiento existencial, de carácter psicológico, con dependencia de lo fáctico, Giannini lo denomina, reflexión cotidiana.

La primera propuesta de Giannini respecto al sentido de lo cotidiano consiste en definirla como un “movimiento reflexivo” que tiende a repetirse permanentemente en el existir humano entre las cosas. Como lo enuncia el autor en una de sus primeras definiciones de la “reflexión cotidiana” “Digamos por ahora que este movimiento es “reflexivo” simplemente porque, “a través de otras cosas”, regresa constantemente a un mismo punto de partida (espacial y temporal). Esquemática, cinéticamente, en eso consiste el trayecto, el ciclo

cotidiano”. Esta propuesta expresa la naturaleza circular de la existencia humana, donde se puede apreciar una tendencia repetitiva de movimiento de ida hacia lo otro con un retorno al yo.

La reflexividad propia de lo cotidiano se ve particularmente representado y posibilitado en la realidad cívica del humano moderno y contemporáneo mediante el uso de las calles. Puesto que el mundo que habitamos desde la modernidad se ha estructurado a partir de las calles como conexiones preferenciales entre el existente y el mundo circundante, el lugar que denominamos calle se vuelve un objeto primordial para entender el modo en que el mundo posibilita experiencia y propone modos particulares de existir.

Una de las dimensiones fundamentales de la calle, según el autor chileno, es que “la calle, además de medio, es el límite de lo cotidiano: permanente tentación de romper con las normas, con el itinerario de la vida programada” Giannini (1988:30) La calle rompe con la linealidad de un camino sin imprevisto y cuyas experiencias son predeterminadas, por el contrario, aparecer como la contraparte abierta del movimiento existencial haciendo frente de la cerrazón de lo privado, es decir la disponibilidad para sí y la apertura predefinida de un lugar que nos entrega la experiencia conocida o la experiencia buscada.

Parte del mundo de lo externo, lo público, como lo llamamos en el párrafo anterior, comienza con la calle. Este primer lugar al que accedemos al momento de dejar la estabilidad del domicilio, lo es por su función de conexión entre nuestro lugar de origen y término de reflexión y el destino que por alguna razón nos exige salir de la guarida. La calle, lugar donde lo urbano pasa, a primera vista logra ocultar la densidad de su impacto.

Cabe afirmar, a este respecto, que la calle se convierte así en algo como un lenguaje que se dice de sí mismo, en cuanto no lleva necesariamente más allá- a un referente, a un término- sino que, en uno de sus juegos, puede sumergirnos en su propio significado, abierto hacia adentro. (Giannini:1988:31)

Al traspasar el umbral del domicilio, inmediatamente al pisar la calle, la disponibilidad del individuo deja de ser para sí y se ve obligada a ser disponible para la otro. Esto quiere decir que mientras el lugar del domicilio, en su pasividad y estabilidad, resulta el lugar donde el sujeto se dispone a sus propios asuntos, a su propio yo, la calle es el lugar que cambia la disposición del sujeto, pues su atención ya no está cerrada en su intimidad-las sorpresas y estímulos del mundo no lo permiten- ahora está abierto a ser afectado por la calle y su misterio. Como dice Giannini, “nos sumerge en su propio significado”.

Para Humberto Giannini, los significados que la calle puede tener son múltiples, pero estas siempre harán contacto con los transeúntes a través de tres modos en los que el individuo se abre al espacio callejero, en la que el individuo que transita la ciudad se ve expuesto: La apertura a lo que pueda llamar la atención, la mercancía; La apertura a los demás transeúntes, testimonio de la anomia de los habitantes de la urbe; La apertura a la prohibición, la autoridad rige y se plasma en las calles, las que alguna vez llamamos espacio público.

Resulta importante mencionar que desde esta dependencia que el sujeto moderno tiene de la calle para llevar a cabo su movimiento reflexivo cotidiano, ya se puede anticipar cierta vulnerabilidad del control de la calle. Si bien, en el capítulo siguiente se desarrollará el argumento central en torno a los efectos anómicos y de disociación que genera la estructura urbana moderna, esto solo se entenderá si se recuerda la dependencia insoslayable que tiene el existente respecto a la calle para desprenderse de sí mismo y atender las experiencias que el mundo le presenta. La idea de que lo abierto, lo de afuera, o en este caso lo público, es un desprenderme momentáneo de mi propia existencia en un sentido liberador y necesario para la existencia, logra entenderse en la siguiente cita de Humberto Giannini:

Desprenderme: dejarme llevar por el encanto de las cosas sorprenderme en un caminar sin rumbo, sin puntos por alcanzar ni tiempos de llegada; abiertos a los azares del encuentro que la calle pone a nuestra disposición. Así, puede ocurrir que la apertura niveladora de la calle nos devuelva a la exacta dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin tramites razonadores, sin jerarquías ni distinciones; que repentinamente nos revela nuestra condición de humanidad imprevisible en nuestra

relación con los otros: expuesta a los otros en nuestra transitoriedad.

(Giannini:1988:32)

El existente liberado de sí mismo, emprende un camino hacia las experiencias que lo mantienen no solo como un sujeto que se relaciona consigo como un objeto abstracto, sino que en la vivencia de un sujeto, de la experiencia que se apronta a desplegarse en su propia transformación. El camino, la calle, lo público, son evidencia de su naturaleza transitoria, en el sentido de un ser que está abierto a lo que el mundo le entregue con tal de realizar su movimiento existencial.

2. La experiencia urbana

En el primer capítulo se hizo notar que el existente corpóreo que vive en el mundo, lo hace en primera instancia por su dependencia al suelo en el que habita, ya que es este suelo, aunque afectado permanente por los cuerpos que lo habitan, es el fundamento ontológico de todo fenómeno y experiencia. En esa línea, con la ayuda de la topografía de lo cotidiano de Giannini, específicamente del lugar-calle, se pudo observar el segmento de la experiencia en el que el individuo se abre para ser permeado por el sentido de lo urbano.

En este capítulo, destinado a entrar de lleno a la profundidad del contenido urbano, se utilizarán algunas de las propuestas encontradas en el estudio que Jean-Louis Déotte realiza sobre la ciudad, y particularmente, como esta, en su condición de aparato, es capaz de modelar una época de disociación profunda a través de sus pasajes, panoramas y fachadas.

En lo que viene de este capítulo se encuentran tres apartados con sus respectivos temas a desarrollar: 1) el concepto de aparato, que resulta fundamental para comprender la función modeladora de la realidad que tiene la ciudad, 2) la idea de fantasmagoría, la cual explica la manera en que la ciudad logra impregnar sus formas y sentidos en el cuerpo de los particulares a través de imágenes 3) El efecto disociativo que tiene la ciudad-moderna en sus habitantes.

2.1 La ciudad: un aparato

Compartimos el mundo cuando estamos despiertos,
quien duerme, está en el suyo propio
Heráclito

Para Jean-Louis Déotte, siguiendo la línea de Walter Benjamin, cada época está articulada y modelada por un aparato técnico que es capaz de transmitir a la sociedad una interpretación de la realidad que aparece. Esta forma de realidad transmitida por los aparatos logra armonizar la relación y dependencia entre individuos a través de una sensibilidad común que articula sociedad. El aparato, máquina productora de realidad, también produce

contemporáneos, sensibilidades comunes que llevan a los individuos a (des)entenderse. A continuación, una definición general de aparato escrita por Déotte:

él configura de manera diferente el aparecer, dando otra definición al acontecimiento de lo que aparece. Esta institución es un aparato: lo que configura el aparecer época tras época. Esta definición del aparato me obligó a dar un lugar ontológico esencial a la estética, y a los aparatos que han alterado y redefinido sucesivamente la sensibilidad común. La perspectiva es una de los más esenciales. (Déotte:2021:2)

Como podemos leer en la cita anterior, para Déotte, la configuración de lo común, que es sentido y función del aparato, se da por sobre todo a partir de su afectar en la sensibilidad de los individuos de una época. O de forma más precisa, en su crear sensibilidad estética. Si bien, se es consciente de que la sensibilidad estética no se limita a la apreciación visual del mundo, próximamente veremos cómo, tanto para Déotte como para Walter Benjamin, el aparato-ciudad es uno que trabaja particularmente en la dimensión de lo visual. las imágenes que el aparato proyecta, donde se destaca por sobre toda la imagen producida por la perspectiva, se vuelve arista fundamental al momento modelar época. La ciudad, que se ha convertido en suelo ontológico de casi la totalidad de los individuos de nuestra época, hará de nuestra existencia corpórea fijada entre sus calles, una experiencia de compenetración en sus imágenes.

El aparato-ciudad, tendría, como se mencionó anteriormente, a las imágenes que proyecta como aparatos internos que cumplen la función de impregnar cierta sensibilidad. Dentro de la variedad de imágenes que son exhibidas al interior de las ciudades, Walter Benjamin comprende que existen dos imágenes que son particularmente modeladoras de la sensibilidad urbana: El panorama y el pasaje. Como se menciona en la siguiente cita:

Lo que nos interesa aquí es que el panorama como arquitectura es indisociable del pasaje urbano que se desarrollará en París en el primer tercio del siglo XIX... Es una red que fascina a Benjamin, al igual que las otras redes existentes (las cavidades subterráneas, las alcantarillas) o por llegar, las vastas perspectivas abiertas por

Hausmann bajo el segundo imperio, por ejemplo. Una red configurada por aparatos reemplaza a la otra. (Déotte:2013:52)

Ahora bien, tanto panorama como pasaje, que comparten el tener una doble naturaleza, de formas de experiencia y transmisores de experiencia, operan de forma distinta en el aparataje urbano:

Por el momento, la estructura panorama es idéntica a aquella del pasaje, con la salvedad de que el panorama aporta una dimensión reflexiva que no posee el pasaje, a pesar de sus alineamientos de espejos. El panorama es una mónada leibniziana. (Déotte:2013:52)

La colaboración en aparataje que constituyen panorama y pasaje se produce por sus distintos niveles de contacto sensible con el particular que transita la ciudad. Como pudimos dar cuenta en la cita anterior, el actuar del panorama se da en la dimensión de lo consciente y reflexivo: cuando el transeúnte se detiene a ver estas pinturas que muestran perspectiva de ciudad, lo que hacen es detenerse voluntariamente para ingresar a la pintura y ser absorbidos por la verdad de perspectivas que no corresponden a su espacio. La reflexión frente a la obra panorámica es una apertura, la imagen de la ciudad que abriga, que me envuelve, y que de paso se inscribe en mí como lo que he de entender como mi ciudad, la verdadera ciudad.

Este panorama convierte en una fotografía de mi suelo- suelo en el sentido que se dio en primer capítulo-, una fotografía que detiene su movimiento quiasmático natural, y nos imprime lo que es un momento como si fuera una imagen sempiterna.

Por otro lado, el pasaje toma vida propia y se vuelve sentido experiencial cuando el transeúnte no está mirando, cuando no se da cuenta de que está abierto, pero es atravesado por sus imágenes, ruidos y olores. Esto nos dice Déotte sobre los pasajes:

En breve, si el aparato perspectivo había podido servir de infraestructura a la ciencia moderna (Galileo, Descartes), el aparato pasaje, generando un prodigioso sueño colectivo, reemplazara lo onírico y sus metamorfosis (Grandeville) ante la escena. Para Benjamin, pensador de la historia, el pasaje parisino habría sido el lugar donde el siglo XIX habría soñado e infantado el siglo XX) ... (El mundo de los pasajes

reniega de lo geométral transformando todas las realidades en fantasmagoría. Si lo psicosocial perdura es bajo el modo de lo onírico. (Déotte:2013:59)

El sueño colectivo del que nos habla Déotte no debe ser entendido tan solo en su significado de proyección, al que se hace alusión en la última parte de la cita, y será fundamental en su explicación sobre el origen urbano de la modernidad, sino que para Benjamin, como veremos en el apartado, la ensoñación también tiene relación con lo que este autor entiende por inconsciente. Para Benjamin, el tránsito en los pasajes, de forma distinta a la detención reflexiva que provoca el panorama, lo que hace es presentar una seguidilla de imágenes estáticas, pero que se vuelven historia a medida que el caminante transita por aquellos pasajes. Esta historia que se cuenta por los pasajes se impregnaría al cuerpo como sensación y como deseo, haciendo de la experiencia urbana una apertura inconsciente a la fantasmagoría que ronda la ciudad.

2.2 El suelo urbano: su fantasmagoría.

Déotte reconoce en Walter Benjamin un abandono intencionado de la categoría “ideología”, pues, para el autor francoalemán, la capacidad de formar experiencia común que se le atribuyera a la ideología desaparece con la construcción de las grandes urbes europeas. En Benjamin, la ideología, herramienta fundamental del análisis marxista, se encuentra cesada de su función cohesionadora de la realidad moderna y es reemplazada en las ciudades por la presencia de la fantasmagoría. Esta fantasmagoría logra imponer orden y forma de realidad a partir de las imágenes periféricas que componen el panorama y los pasajes de la ciudad.

Comenta Déotte respecto a la diferencia entre ideología y la fantasmagoría:

Los personajes están de partida en un espacio de la imagen, pero, a diferencia de la ideología, ya no hay un supuesto real en el cual la aprehensión devendría ilusoria a causa de las prótesis deformantes. El espacio de la imagen está primero, como el mundo del sueño precede al necesario despertar, o como el rumor a todo enunciado de conocimiento. Y está configurado por aparatos (Déotte:2013:35)

Esta forma fantasmagórica, cuya aparición es inherente a la percepción del propio mundo, coincide con lo que se denominó naturaleza quiasmática de la experiencia. Así como toda imagen que aparece constituye fantasmagoría, entendida como sentido propio de la densidad del espacio y sus dinámicas, la experiencia quiasmática es la recepción de un mundo que me es propio en cuanto alteración de sentido que la acción del individuo impregna en su suelo. Que la imagen posea carga fantasmagórica inherente, es idéntico a decir que el suelo que se experimenta tiene una carga quiasmática propia. Ahora bien, toca indagar en sentido de la fantasmagoría urbana.

La fantasmagoría de la ciudad sería ante todo una creada a partir de las imágenes de los pasajes, cuyo contenido, que alguna vez fueron fachadas, se han convertido en vitrinas. Así lo describe Walter Benjamin:

Los pasajes son un centro de comercio para las mercancías de lujo. En su decoración, el arte se pone al servicio del comerciante. Los contemporáneos no se cansan de admirarlos. Por mucho tiempo seguirán siendo un punto de atracción para los extranjeros. Dice una guía ilustrada de París: “Estos pasajes, una nueva invención del lujo industrial, son corredores cubiertos por un techo de cristal y revestido de mármol entre la masa de los edificios, cuyos dueños se han puesto de acuerdo en favor de estas especulaciones. A ambos lados de estos corredores, que reciben la luz desde arriba, se suceden las tiendas más elegantes, de modo que estos pasajes se convierten en una ciudad, en un mundo en miniatura” (Benjamin:2012:46)

Las mercancías se han apropiado de los pasajes, han creado un micromundo dentro de la ciudad, que deja una estela fantasmagórica que recorre todo el espacio urbano usando a los paseantes como vehículo. Las arterias de las ciudades, entonces, que además de la simple función de conectar, logran que el individuo se abra y aspire fetichismo.

Cuando hablamos de la apertura de la calle de Humberto Giannini, se hizo alusión a esta forma de apertura callejera, en la que el individuo deja la disponibilidad para sí y se dispone para lo otro, pues, esto toma su máxima expresión en los pasajes-vitrinas, donde el paseante, en su disposición hacia lo otro se ve enajenado en el fetichismo.

Detalla Déotte sobre los pasajes:

El mundo de los pasajes reniega del esquema universal de lo geométral transformando todas las realidades en fantasmagoría. Si lo psicosocial perdura, lo es bajo el modo onírico. En efecto, la masa concentrada en los pasajes es la que genera fetiche, es decir el “alma de la mercancía” (Marx): El fetiche distinguiéndose de la mercancía, llevándola a prostituirse, como la masa lo hace con la mujer que se encuentra dominada por los deseos masculinos, la cual deviene objeto sexual cargándose de aura sexual. A su vez, mercancía y prostitución arrastran al hombre a una fantasmagoría, como haría una droga. (Déotte:2013:60)

Esta fantasmagoría con rasgos fetichistas logra imponerse como la forma en que el individuo se dispone a lo otro, ya no cabe la posibilidad de disponerse a “los otros”, en los pasajes donde nos tomas con la multitud lo que predomina es la imagen de la mercancía se alza como representación del suelo. Si antes, cuando el individuo se aprontaba al exterior, a encontrar resabios de interioridad en el mundo que lo contiene, el fetichismo impregnado en las paredes lo hace encontrarse, son su propia enajenación.

2.3 Disociación: La muchedumbre

La segunda forma de apertura que encontramos en Giannini tiene que con la apertura a los demás que él llama “disponibilidad para los otros”. Para Giannini, el tránsito por la calle consiste en gran parte en un proceso el que la individualidad se apresta a ser reconocida- similar a la disposición política en Arendt-, y en ese reconocimiento gestar a su vuelta al domicilio un proceso de individuación. Esta consideración es aplicable en una topología donde el sentido de espacio se vació, o para ser más claros, donde el sentido del espacio común es el que genera una sociedad, pero la situación del suelo de la ciudad, como ya hemos mencionado, emana una fantasmagoría que interrumpe la disponibilidad para los otros, más bien la reduce a disponibilidad para lo otro, la mercancía. Además de ello, Déotte nos describirá un siguiente momento en el interrumpido proceso de individuación, como sería la aparición de la muchedumbre.

Así lo plantea Déotte:

Ahora bien, la muchedumbre es el nuevo modo de ser de la multitud. O para decirlo en términos Arendtianos, es un cierto registro del espaciamiento. Registro caracterizado por su densidad, por un cierto movimiento, incluso por su velocidad,

por la indiferencia hacia los otros, mezclada de una identificación social inmediata. Nadie es estrictamente un extranjero a los ojos de los otros, incluso si todos somos anónimos. (Déotte:2013:54)

Este nuevo modo de ser multitud, radicalmente opuesto al de la sociedad, es una forma de apertura a los demás cuyo proceso de individualización es distinto, pues lo que hace no es reunir singulares que se identifican, sino reunir anónimos. Los individuos alienados son reunidos y confirmados en su anonimato.

Esto se profundiza en la siguiente cita:

Ahora bien, a pesar de las apariencias, la muchedumbre no constituye una verdadera red en la cual los elementos estarían en vías de individuación. Para decirlo en términos tomados de Simondon, no es un medio de transindividualidad como lo sería una verdadera comunidad en vías de individuación. Por el contrario, la muchedumbre tiene relación con lo preindividual. (Déotte:2013:55)

La función propia de la sociedad como cohesionadora de experiencias, o como medio de transindividualidad, es anulada por una nueva forma de agrupación de seres a los que solo les queda una “disponibilidad para sí”, en la cual no tiene nada que entregarse a sí mismo. El individuo que salía del domicilio, del lugar de confort para ser permeado y enriquecido, vuelve sin nada más que con la imagen de su indeterminación. Las experiencias ya no emergen del espacio compartido, no hay nada común ahí que identificar, solo queda la autoidentificación solipsista que Benjamin llama la condena del “hombre estuche”:

No subsiste para el más que la ilusión de dejar recuerdos por la vía de la posesión de objetos queridos, que va a buscar preservar dándoles estuches a todos, hasta transformar su propio apartamento en un estuche como una concha para una existencia empobrecida, deviniendo el mismo “un hombre estuche” (Déotte:2013:57)

Después de una búsqueda infructuosa, el individuo vuelve a su domicilio que es el único lugar en que se encuentra. El particular disociado totalmente de lo público se encierra en sí mismo.

Acá ya se ha llegado al centro del problema planteado, la experiencia urbana, la de transitar la ciudad, se ha tornado una experiencia que tiende a anular el despliegue de los

existentes corpóreos que la habitan. Si el tránsito de lo cotidiano que plantea Humberto Giannini es la expresión más básica y cercana de un movimiento existencial que subyace a la cualquier experiencia, podemos dar cuenta de que el tránsito en la ciudad se ha convertido en una experiencia contradictoria.

Lo que designamos como naturaleza quiasmática de la existencia era básicamente el reconocimiento de una existencia fundada en entrelazos tan incrustados entre sí, que la escisión y distinción de sus partes: Conciencia, cuerpo, suelo, no pasa de ser un mero ejercicio conceptual. Este nivel de arraigo de la existencia corpórea con el suelo, sugiere que la aparición de la identidad que tiene una dependencia importante respecto al suelo que la sostiene.

Esta dependencia se pudo representar de forma básica en lo que Giannini llamó “Reflexión cotidiana”, haciendo alusión al reflejo espacio temporal que la conciencia desplegada en cuerpo genera cuando interactúa con el mundo externo. Este mundo externo, identificado parcialmente con el tránsito en la calle, nos mostraba como el individuo, al salir de su domicilio, sale a experimentar mundo, a presentarse al mundo, a entregarse abierto a él como afectante y afectado. La salida del domicilio, el tránsito por la calle, y la vuelta al punto de origen, significan el movimiento natural en que lo de adentro y lo de afuera se influyen. Este afuera y adentro que algunos autores han identificado en nociones políticas como lo privado y lo público, desarrollan un juego en el que ninguno existe sin el otro: lo público es el aparecer de las pluralidades y el emerger de sus relaciones, mientras lo privado solo cobra densidad en el mundo cuando es plasmado en lo público, pues ahí logra reconocer su existencia y su singularidad.

En los párrafos anteriores dimos cuenta de cómo la forma de agrupar a los privados que tiene la ciudad, particularmente la de los pasajes, que en la actualidad sin problemas podemos asociar a las calles de cualquier urbe, es una forma de colectivización fantasmagórica y de muchedumbre. El ser domiciliado encuentra en la calle un museo de exposiciones, en el que los objetos que exigen nuestra atención y disponibilidad son las mercancías transformadas en deseo. Esto se hace más latente en las grandes metrópolis con sus pantallas gigantes que al estilo de los panoramas de París hacen representación de una forma de mundo ideal y deseable. Este ser domiciliado, entregado a la aventura de la

experiencia urbana, encuentra el hedor del fetichismo en todas las vitrinas que le guían el camino.

Se ha de explicitar que esta experiencia de absorción fantasmagórica es un proceso que sucede en simultáneo a todos los transeúntes. La ciudad que transita cada individuo tiene como telón de fondo la imagen externa de este proceso. Los transeúntes que unen en la multitud son todos anónimos en una experiencia enajenante. El resultado de esta congregación de anónimos de ninguna manera es una sociedad, es masa. Esto significa que en el individuo ha sido disociado, su ser privado está a las afueras de una experiencia común que resulta imposible, pues todo en la muchedumbre se encuentran perdidos e irreconocibles.

3. Heterotopias urbanas

A partir de esta mirada que de alguna manera recae sobre mí, del fondo de este espacio virtual que está del otro lado del vidrio, vuelvo sobre mí y empiezo a poner mis ojos sobre mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido de que convierte este lugar que ocupo, en el momento en que me miro en el vidrio, en absolutamente real, enlazado con todo el espacio que lo rodea, y a la vez en absolutamente irreal, ya que está obligado, para ser percibido, a pasar por este punto virtual que está allá.

Michel Foucault

Como se planteó en el capítulo anterior, en el que se toman como ejemplo las transformaciones urbanas que realizan en gran parte de las capitales europeas del siglo XX, y que en la actualidad están presentes en la mayoría de las ciudades del mundo, el problema de este nuevo diseño con raíces racionalistas y capitalistas es que su reducción del espacio público a una ruta de comercio trunca el despliegue del movimiento existencial propio del humano. Las vitrinas, los pasajes y los panoramas hacen del tránsito por la calle un continuo de experiencias de consumo y vivencia individual que limita el estímulo que el existente busca en los objetos (disponibilidad para lo otro) y en la relación con los otros (disponibilidad para los otros), que posibilita la autorrealización de su ser. Así como se planteó en el primer apartado del capítulo número uno, la existencia es una oscilación permanente entre lo quieto,

y lo transitorio o contingente. Es decir, un constante ir y venir del existente por entre las experiencias que le pueda entregar el mundo para que el, en alguna medida, se realice a sí mismo.

En este tercer y último capítulo la pretensión es esbozar, aunque sea someramente, un pequeño callejón que nos permita liberarnos de la carga existencial e ideológica que actualmente tiene el espacio urbano. Para acercarnos a cumplir con este ambicioso objetivo, se utilizarán postulados de dos autores que destacan por su espíritu transgresor y un particular ánimo de sospecha frente a los modos de sus épocas. En primera instancia, se trabajará la concepción de heterotopía de Michel Foucault, que, aunque es un concepto poco desarrollado en su teoría, al mismo tiempo de que resulta imposible, aun así, se puede apreciar tanto un principio de denuncia frente a la racionalidad de la época, que en este caso traspasa racionalidad mediante ciertas tecnologías del espacio que ejercen poder sobre los individuos (Cierta modo de desplazamiento), como la inherente aparición de resistencia que es propia de todo ejercicio del poder.

En lo que respecta a la aplicación de la idea de heterotopía para los fines de esta tesis, esta primera concepción está destinada directamente a pensar el espacio por sí mismo, lo que significa que su revisión estará limitada a explicar el modo en que las conexiones entre los distintos objetos que componen el espacio, aunque expresan una racionalidad previa, producen ciertos espacios que evidencian y responden a esta racionalidad subyacente. En segundo lugar, tomando una propuesta relacionada de manera más directa y explícita con lo planteado en esta tesis, se tomará la noción de Flâneur de Walter Benjamín como modo de transgresión del existente que transita la ciudad moderna. En este caso, el estudio no se limita al modo de relación de los espacios que existen en la urbe moderna y contemporánea, sino, que al modo de transitar al que el existente puede recurrir para realizar su movimiento existencial a pesar de las de los estímulos y modos de enajenación expuestos anteriormente, es decir, el deambular.

3.1 los espacios otros

Son, en cierto modo, contraespacios. Los niños conocen perfectamente dichos contra-espacios, esas utopías localizadas: por supuesto, una de ellas es el fondo del jardín; por supuesto, otra de ellas es el granero o, mejor aún, la tienda de apache erguida en medio del mismo; o

bien, un jueves por la tarde, la cama de los padres. Pues bien, es sobre esa gran cama que uno descubre el océano, puesto que allí uno nada entre las cobijas; y además, esa gran cama es también el cielo, dado que es posible saltar sobre sus resortes; es el bosque, pues allí uno se esconde; es la noche, dado que uno se convierte en fantasma entre las sábanas; es, en fin, el placer, puesto que cuando nuestros padres regresen seremos castigados.

Michel Foucault

Michel Foucault sostiene que existe en occidente una dependencia cultural sumamente arraigada a su modo de racionalizar el espacio, a tal punto, que es capaz de arriesgar una breve diacronía de la historia espacial del mundo occidental que se compone de las siguientes tres etapas: la del espacio localizado, propio del mundo medieval, donde los lugares cobraban su sentido según la oposición entre lo sagrado y lo profano; el espacio de extensión, propio de la modernidad e inaugurada con la propuesta de Galilei respecto a un mundo en permanente movimiento y expansión, donde el movimiento cobra un rol fundamental; el espacio del emplazamiento propio del mundo posmoderno (o poscapitalista o como se le quiera llamar), y que consiste en la determinación del significado de los espacios según su interacción, o su participación en una red de espacios que se entregan significado entre sí como una totalidad, cuyo modo de relación está ya determinado según clasificación. Esto se puede reconocer en la siguiente cita,

Por otra parte, es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, con salida aleatoria (como los automóviles, simplemente, o los sonidos a lo largo de una línea telefónica), identificación de elementos, marcados o codificados, en el interior de un conjunto que está distribuido al azar, o clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etc.

(Foucault:1967:5)

Según Foucault, la racionalidad que impera en la distribución y vivencia del espacio contemporáneo es el de la comunicación y la interdependencia entre los distintos espacios

que componen la urbe. La calle, como lo vimos en los capítulos anteriores, cobraría una preponderancia mayor bajo esta comprensión del espacio que en las edades anteriores del mundo occidental. De modo similar en que la salida del refugio para adentrarse en el espacio compartido se vuelve una experiencia enajenante producto de los estímulos de pasajes, panoramas y vitrinas que para Benjamin generan enajenación y disociación o, como en la propuesta de Humberto Giannini, la predeterminación del movimiento en el espacio que termina cerrando al individuo en su disposición para sí permanente genera un corte en el movimiento existencial del humano, el autor francés propone que la racionalidad de la conexión entre los espacios puede generar un problema en el modo en que los individuos existen. En palabras de Foucault, “estamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vida que se desarrolla por el tiempo que como una red que une puntos y se entreteje”. Foucault (1967:5)

Si bien, Foucault acepta la idea de que la interrelación de los emplazamientos termina por generar una compleja retícula que expresa una racionalidad común, a su vez, entiende estos puntos de conexión también pueden generar significado por sí mismo de manera heterogénea,

El espacio en el que vivimos, que nos atrae hacia fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos agrieta es en sí mismo también un espacio heterogéneo. Dicho de otra manera, no vivimos en una especie de vacío, en el interior del cual podrían situarse individuos y cosas. No vivimos en un vacío diversamente tornasolado, vivimos en un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles los unos a los otros y que no deben superponerse. (Foucault:1967:6)

Según lo planteado en la cita anterior, esta heterogeneidad resulta inevitable incluso a pesar de la dependencia que cada uno de los espacios tiene respecto a los otros puntos que componen la retícula urbana. Existiría entonces, dentro de la fantasmagoría general que se reproduce en el continuo de la ciudad, una serie de matices y texturas singulares que componen la totalidad de la experiencia urbana. Ahora bien, para Foucault, dentro de estos

espacios con texturas y formas singulares dentro de la conexión urbana, existen espacios que participan de tal modo de esta interrelación, que son capaces de negar a los demás espacios sin dejar de ser parte de la totalidad.

Pero los que me interesan son, entre todos los emplazamientos, algunos que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los otros emplazamientos, pero de un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se encuentran, por sí mismos, designados, reflejados o reflexionados. De alguna manera, estos espacios, que están enlazados con todos los otros, que contradicen sin embargo todos los otros emplazamientos, son de dos grandes tipos. (Foucault:1967:7)

Estos espacios contradictorios, como se expone en la cita, son de dos tipos. En primer lugar, se encuentra la utopía, que niega el espacio al momento en que propone un modo perfecto, o al menos un modo mejor de realizar la vida que la actual, y que, por ser meras propuestas, productos de la imaginación de los individuos o de las sociedades, no poseen un lugar real en el mundo,

Están en primer lugar las utopías. Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa. Es la sociedad misma perfeccionada o es el reverso de la sociedad, pero, de todas formas, estas utopías son espacios fundamental y esencialmente irreales. (Foucault:1967:7)

Y, en segundo lugar, aquellos espacios, que, aunque propone un modo alternativo o hasta transgresor de habitar el espacio, lo hacen desde una espacialidad real y no solo desde un relato, la heterotopías,

También existen, y esto probablemente en toda cultura, en toda civilización, lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables. Estos lugares,

porque son absolutamente otros que todos los emplazamientos que reflejan y de los que hablan, los llamaré, por oposición a las utopías, las heterotopías; y creo que entre las utopías y estos emplazamientos absolutamente otros, estas heterotopías, habría sin duda una suerte de experiencia mixta, medianera, que sería el espejo. (Foucault:1967:7)

Ahora bien, aunque en el breve texto escrito por Michel Foucault existe un listado de seis puntos describiendo la naturaleza de estos emplazamientos, existe un tipo de heterotopía, un rasgo en particular de estos espacios que resulta interesante revisar para los fines de esta tesis.

3.3 la plaza

Según Foucault, una característica distintiva de la heterotopía es la ruptura con el modo habitual de experimentar el tiempo. En la línea de los autores anteriores, el autor francés identifica en el espacio cierta facultad para alterar la disposición psicológica-temporal del individuo que habita el espacio.

Cuarto principio. Las heterotopías están vinculadas, con mayor frecuencia, a recortes del tiempo, es decir que se abren sobre lo que podría llamarse, por pura simetría, heterocronías; la heterotopía entra en pleno funcionamiento cuando los hombres se hallan en una suerte de ruptura absoluta con el tiempo tradicional. (Foucault:1867:8)

Este cuarto principio del modo en que “actúa” la heterotopía resulta fundamental, ya que su manera de afectar el movimiento existencial del individuo es mediante la transformación del tiempo del existente que transita el espacio. En este caso, el espacio, el lugar específico, logra alterar el tiempo del individuo que lo transita. Esto quiere decir, que, si el problema de la ciudad contemporánea tiene que ver un movimiento psicológico-temporal que se ve truncado por la cerrazón que el espacio genera en los individuos, un espacio heterotópico que pudiese reabrir la disponibilidad de los transeúntes puede ser una alternativa tangible para reencausar el movimiento existencial de los individuos contemporáneos.

Para dar mayor sentido a esta propuesta se hará alusión a lo que Humberto Giannini plantea respecto a un espacio que, en sus palabras, “tiene una función eminentemente “reflexiva””.

La plaza sudamericana tiene, además, el privilegio de ser “reflexiva” en el sentido de que por ella -En virtud de ella- el individuo puede “salirse del tiempo” lineal dominante en la calle y en el trabajo, detenerse en el camino y, en la pausa de un breve descanso, poner las cosas a distancia, llegarlas a poner incluso en “su punto de partida” (¿La plaza misma no es el punto cero en la historia de la ciudad?) este salirse de la mundanidad del tiempo (tiempo funcional), reflexionando sobre sí mismo a fin de que no se pierda totalmente por sus extremos. Es auténtica reflexión. (Giannini:1988:61)

La plaza sería una especie de espacio ajeno que permite el tiempo de la vuelta reflexiva, un descanso de la vorágine de los estímulos a los que la percepción y la conciencia se ven radicalmente expuesto cuando se está en lo público. La plaza, como espacio heterotópico, permite a los transeúntes un acceso a un tiempo más amigable, más propio, más cálido. La liberación del tiempo funcional es un reencuentro al tiempo existencial.

En pocas palabras: “la reflexión” desde un punto de vista comunitario, es la posibilidad siempre allí de reencuentro ciudadano. Del reencuentro de una existencia con otra, eventualmente, del reencuentro consigo mismo- al margen del tiempo lineal que parece atravesar las calles y las almas de los transeúntes. (Giannini:1988:61)

Además de la alusión a cierta característica del espacio para alterar “las almas” de los transeúntes, al modo en que Benjamin denuncia el efecto enajenante de la fantasmagoría, en la cita anterior se puede comprender como la plaza, además de ser una heterotopía capaz de reponer el curso del movimiento psicológico-reflexivo del existente posibilitando su autorreconocimiento fuera de las finalidades como el consumo o el trabajo, también vuelve a generar una apertura a la disponibilidad para lo otro, o, en este caso, para los otros. Esto quiere decir, que la plaza lograría, en alguna medida, reencausar el movimiento existencial

del ciudadano, al mismo tiempo que abre la posibilidad al reconocimiento de las identidades por medio de los otros.

Conclusión

Como se hizo notar en el primer capítulo a través de lo propuesto por Humberto Giannini, el movimiento existencial de carácter reflexivo consiste en un movimiento principalmente psicológico en el que el humano es capaz de entregarse a ser afectado por entidades que le son ajenas, (ya sean objetos u otros individuos) de tal forma, que su disponibilidad deja de estar cerrada para sí mismo y sale a encontrarse con lo otro para luego volver con una experiencia distinta y transformadora. En esta línea, se hizo notar que el movimiento psicológico o espiritual del que se habla, en su dependencia de la dimensión factual, es decir, de su relación de interdependencia con los fenómenos y objetos que le causan experiencia, está expuesto, en gran medida, a absorber ciertos modos de conducta y posteriormente de autorreconocimiento según las características del espacio que habita y transita.

Aquella parcela de espacio, compuesta por una serie de objetos que responden a una racionalidad de época, actúa, según Walter Benjamín y posteriormente Jean-Louis Déotte, como un aparato, es decir, como una gran máquina capaz de aunar y transmitir un modo específico de experimentar el mundo y todos los fenómenos que aparecen en él. En este sentido, los pensadores nombrados exponen que este modo de sentir y experimentar el mundo está marcado por el racionalismo ilustrado y el capitalismo, y que el aparataje de su transmisión en el de la forma urbana de la ciudad moderna.

El resultado de esta nueva forma de sentir producida en las ciudades modernas que se caracterizan por una conducción del modo en que los transeúntes caminan por la ciudad. Las calles abarrotadas de vitrinas y mercancías, los callejones pequeños o las grandes avenidas en las que los individuos no pueden reconocerse a sí mismos ni a los otros, o los clásicos panoramas del París del siglo XIX que ahora fueron cambiados por las grandes publicidades de las metrópolis, generarían experiencias propias de la racionalidad de su época. El fetichismo por la mercancía y el cálculo rígido del movimiento serían los culpables de una

crisis de la experiencia que reproduce anomia y disociación de los grupos humanos para terminar siendo masa o muchedumbre.

Habiendo expuesto a la racionalidad que logra transmitir ideología mediante la modelación del movimiento y la conducta en el espacio público, que según se presentó anteriormente, respeta la tendencia racionalista de clasificar y determinar relaciones, incluso en las conexiones, los distintos lugares que componen el aparato-ciudad, resulta fundamental reconocer los espacios de transgresión que nos presenta nuestra época. La búsqueda y la vivencia de la heterotopías urbanas que permiten experiencias alternas y contrarias la normativa capitalista, son el recurso que permite liberar a nuestra existencia de la fantasmagoría de nuestro tiempo.

Por último, es importante hacer notar, ahora más que nunca, me parece, que diluir el antagonismo entre lo privado y lo público, como ya lo ha propuesto Hannah Arendt, resulta vital para una vida en sociedad que permita el despliegue de los individuos que la componen. Impregnarnos de sociedad hasta darnos cuenta de que nuestra existencia depende tanto de nuestros proyectos personales como de nuestras relaciones con los demás y lo que creamos en conjunto, no se reduce a la belleza de una utopía, sino que es tan bello como necesario.

Bibliografía

- Arendt, H (2013). ¿Qué es la política?. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). La condición humana. Buenos aires: Paidós.
- Bachelard, G. (2000). La poética del espacio. Buenos aires: Fondo de cultura económica.
- Benjamin, W. (2012). El parís de Baudelaire. Buenos aires: Eterna cadencia.
- D, J-L (2009). ¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière. Santiago: Metales pesados.
- Déotte, J-L (2013). La ciudad porosa. Walter Benjamin y la arquitectura. Santiago: Metales pesados.
- Déotte, J.-L. (s.f.). El museo no es un dispositivo. Recuperado el 20 de octubre de 2021, de https://exilsite.files.wordpress.com/2012/12/el-museo-no-es-un-dispositivo_jean-louis-dc3a9otte.pdf
- Firenze, A. (2016). El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. Daimond. Revista internacional de filosofía, 5, 99-108.
- Foucault, M. (1967, 14 de marzo de). De los espacios otros. (conferencia). Architecture, Mouvement, París, Francia.
- Giannini, H. (1988). La reflexión cotidiana. Santiago: Universitaria.
- Giannini, H. (2015). Giannini público. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M (2017). Filosofía, ciencia y técnica. Santiago: Universitaria.
- Le Breton, D. (2022). Elogio del caminar. Madrid: Siruela.
- Merleau-Ponty, M (1966). Lo visible y lo invisible. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1993). Fenomenología de la percepción. Buenos aires: Planeta.
- Patočka, J. (2004). El movimiento de la existencia humana. Madrid: Encuentro.
- Patočka, J. (2005). Introducción a la fenomenología. Barcelona: Herder.
- Waldenfels, B (1997). De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología. Barcelona: Paidós.