

¿DÓNDE ESTÁ LO QUE NO ESTÁ?

(CRÍTICA A LA INDÓMITA LUZ DEL CLARO EN EL BOSQUE CÓSMICO)

Fernando Beresñak

¿QUÉ ES ESO EN DONDE SE ES?

I. Temática

Desde hace milenios que el ser humano intenta comprender qué es eso en donde se encuentra, presenta y deviene su ser -sea lo que fuera que se entienda por este último término-.

Las narrativas ancestrales ya pensaban a los hombres a partir de una mitología que los ubicaba en el seno de una dinámica cosmológica, la cual todavía no había terminado de sufrir su partición entre cultura y naturaleza. Siglos después, las primeras tentativas filosóficas aún mantenían el sentido de esa pesquisa, tal y como puede observarse en los denominados presocráticos. De hecho, el punto de partida esencial de estos últimos fue una interrogación cosmológica que con el paso del tiempo irá adquiriendo la forma de una filosofía de la naturaleza. Durante el desarrollo de ese proceso -incluso a partir del pensamiento socrático en donde comenzaría a asentarse un tono antropocéntrico en el quehacer filosófico-, toda interrogación y su concomitante práctica de sí o ejercicio espiritual, que colaborara a componer esa relación afectiva con el saber, debía realizarse en el marco de una comprensión integral cósmica.

Más allá del tiempo transcurrido, la filosofía moderna comenzará y se desarrollará bajo el imperio de las mismas preguntas (que ya se manifestaban con anterioridad al nacimiento de la disciplina en cuestión, aproximadamente dos mil años antes), así como sobre los frágiles cimientos que erigían las tentativas de respuestas. Racionalismos, empirismos e idealismos de todo tipo se encontraban reflexionando sobre el cosmos y sus temáticas más emblemáticas, sobre lo que es y sus dinámicas, sobre el modo en que condiciona al hombre o, al menos, sobre el modo en que éste podría o no conocerlo. Las mismas preguntas y los mismos problemas, aquellos que insisten y persisten, vieron nacer, transitar, morir y renacer las distintas conformaciones de esa civilización que Occidente se obstina en llamar humana. El recorrido podrá haber sido diverso e incluso subrepticio, pero aún en la modernidad las investigaciones cosmológicas mantuvieron al quehacer filosófico bajo su yugo.

Esta tradición también se evidencia en las obras de los que algunos denominan “los últimos filósofos”, tal y como puede verse en Hegel, Nietzsche y Husserl. Incluso, durante el siglo xx, luego de que Einstein y Bergson tuvieran una de las discusiones más relevantes para la cosmología venidera, las filosofías que se gestaron, como las de Heidegger y Deleuze, tienen en el seno de sus reflexiones el problema cosmológico y espacial.

Todas estas referencias, claro está, son demasiado generales. Con un trabajo detallado además podría afirmarse que los autores mencionados, si bien a veces utilizan terminologías idénticas o similares, no las significan del mismo modo, habiendo diferencias allí donde a primera vista no hay otra cosa que similitudes; y lo mismo a la inversa. Para el caso, dicha objeción poco importa. La tarea consiste en ir desembrollando ese cosmos conceptual ovillado para que la filosofía espacial venidera que aquí se postulará, aunque no desarrollará, encuentre su propia y ajustada estancia.

Y si alguna duda quedara sobre lo que acontece en la actualidad, con la siguiente cita de Coccia se espera no sólo dar cuenta de lo que está sucediendo en la contemporaneidad, sino también situar el sentido de lo que se pretende sea la orientación filosófica del joven siglo xxi:

Lo que, de manera más o menos arbitraria, llamamos filosofía ha nacido y se comprendía, desde el origen, como una interrogación sobre la naturaleza del mundo, como un discurso sobre la física (*peri tês physeôs*) o sobre el cosmos (*peri kosmou*). Esta elección no es para nada azarosa: hacer de la naturaleza y del cosmos los objetos privilegiados del pensamiento significaba afirmar implícitamente que el pensamiento no deviene filosofía más que confrontándose con esos objetos.¹

Si toda verdadera indagación filosófica es una indagación cósmica, será a partir del cosmos, frente a él, junto a él y en él que la filosofía podrá volver a desplegar sus potencias secretas y sus fuerzas más profundas. Y quizá también haya que decir que es en su umbral donde un pensamiento espacial no reducido a la

1 E. Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la textura*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017, p. 29.

metafísica de la presencia podría conformarse. Pero esta última y enorme problemática se abrazará en un futuro. Ahora es momento de precisar la crítica.

II. *Problemática*

En este trabajo no se indagará en la noción de cosmos de manera directa, puesto que se lo hará de forma indirecta a través de dos nociones que a lo largo de la historia de Occidente fueron moldeando el pensamiento cosmológico; a saber, las de lugar y espacio. Numerosos autores de la tradición filosófica contrapusieron y delimitaron las distintas palabras que hacían referencia a lo que ellas dos intentaban significar. Aunque con terminologías diversas, desde la Antigüedad hasta la actualidad no fueron escasos los intentos por tratar de identificar las características y pertenencias que les serían propias y las distinguirían.

Asimismo, para dar cuenta de la problemática en juego, también se analizarán los posibles términos que habrían funcionado como antecedentes de esas dos nociones modernas. Con ese análisis hecho podremos evaluar las respectivas limitaciones y potencialidades de “lugar” y “espacio”, y así obtener una mejor comprensión de las bases sobre las cuales se iba erigiendo el hábitat humano. El presente trabajo pretende inscribirse en esta perspectiva.

Partiendo de las distinciones que el estudio permita, más precisamente se explorará el modo en que, oponiéndose a algunos de los caracteres tradicionales que la noción de lugar arrastraba consigo, la espacialidad desprendida de la revolución científica habría podido operar como una utopía. Es decir, aquella se habría instalado en una especie de no lugar caracterizado bondadosamente desde el cual poder postular inmaculadamente el proyecto político que se habría ido configurando junto a la edificación de la cosmovisión científica.

En ese sentido, recuperando los resultados de la primera contraposición crítica entre la noción de lugar y espacialidad, se sopesarán las solidaridades que podrían existir entre la utopía (entendida como un no lugar) y la espacialidad de la ciencia moderna (imagen físico-matemática del mundo, quizá ficticia aunque pragmáticamente eficaz, y con un crítico y siempre inestable correlato para con las complejidades físico-materiales del lugar al que hacen referencia). Esto permitirá detectar los límites de la espacialidad científico-moderna y evaluar si ellos también incumben a toda noción espacial.

Entendiendo así que la espacialidad científica habría funcionado -y funciona- como una utopía, se indagará en la articulación de la cosmovisión científica y su pretensión de instalar en los lugares del mundo sus delimitaciones, poten-

cialidades y valores. La pesquisa intentará dar cuenta de que las espacialidades que creaba y fomentaba esa utopía (ese ilusorio mundo tecno-científico proclamado por los devenires de la ciencia moderna) procuraban caracterizar de más ilusorios aún todos aquellos aspectos de la realidad que no se sometieran a su axiomática, así como erigir un nuevo modo de concebir el hábitat humano según los criterios de su cosmovisión alejándose, aunque no totalmente, de la antigua terminología cósmica. Recién al interior de este marco analítico se estará en condiciones de aportar nuevos elementos a aquella lectura que visualiza el devenir del proyecto socio-político de la ciencia moderna como una distopía.

Finalmente, se desarrollará una breve reflexión sobre los elementos conceptuales y teóricos recorridos, los cuales pretenden aportar un modo cada vez más sólido de afrontar los peculiares desafíos que, desde hace varios siglos, la cosmología -filosófica y científica- le viene lanzando al ser humano.

ANTECEDENTES GRIEGOS DE LA ESPACIALIDAD CIENTÍFICA:

FALSAS IDENTIFICACIONES, FORZADAS CORRESPONDENCIAS

Michel Foucault decía que “lo que debemos encontrar detrás de las palabras de nuestro diccionario no son constantes morfológicas, sino afirmaciones, preguntas, anhelos, mandatos”². Si esto es así, resulta fundamental recuperar, aunque sea someramente, el detrás de bambalinas del escenario lingüístico relativo a las nociones de lugar y espacio. Esa tarea bien podría colaborar a comprender algo así como la voluntad de poder que, más caótica que ordenadamente, fue constituyendo los principios rectores que diagramaron las imágenes de eso en donde el hombre es (esas en las que se cree que se vive, en las que se considera que se debería vivir e incluso en aquellas en las que se cree que la vida sería imposible).

Como el lenguaje tiene su historia, la actual utilización de ciertos vocablos no hace otra cosa que continuar reproduciendo de forma actualizada los lazos que atan al ser humano a aquella; y aunque se insista en hacer creer que todo tiempo pasado, y así la historia que constituyó al hombre, fue mejor, bien se sabe que no es posible encontrar un punto de comparación en el mañana. En este sentido, detectar y comprender la historia de la terminología del tema en cuestión no sólo sirve para la erudición histórica, sino también y sobre todo

2 M. Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 26-27.

para habilitar la liberación del animal humano de ciertas modelizaciones lingüísticas que por milenios determinaron la razón de su actuar y pensar. Gilles Deleuze tenía razón cuando afirmaba que era necesario crear una lengua nueva para un pueblo nuevo.

Con la advertencia de que estas son algunas primeras facetas de una investigación en curso, y que aquí se trata de realizar ciertas intervenciones filosóficas y no tareas filológicas, se recuperarán las referencias etimológicas ya detectadas por algunos especialistas. De este modo, se podrá dar cuenta de que los términos modernos lugar y espacio, fundamentales para pensar la cosmovisión en la que se está inserto y que llegaría desde los inicios de la modernidad, no encuentran referentes claros y directos en la Antigüedad con los cuales emparentarlos. Aun así, se verá luego, la terminología griega resulta fundamental para pensar la utopía desplegada por la ciencia moderna; sobre todo si se toma en consideración que su eje fundamental es, justamente, la nueva concepción espacial junto a la concomitante axiomática físico-matemática con la cual se dispondrá a aprehender toda dimensión mundana.

Así, en el griego antiguo, ese que vio nacer a la filosofía, siquiera podía hablarse de las mismas nociones modernas de las que el hombre se sirve para referir a tal o cual ente. Esto lo demuestra, por ejemplo, Salomon Bochner al afirmar que los griegos no entendían el espacio del mismo modo que se lo hace en la modernidad; pero en todo caso lo hacían de una forma similar al modo en que los modernos comprenden la noción de lugar o, según dice, en términos griegos la de *topos*.³ Mas aunque el autor demuestra la dificultad de conectar los términos antiguos y modernos, sigue intentando vincular más o menos directamente uno a otro ya que, según él, olvidando algunos matices diferenciales, lo que los modernos llaman espacio los antiguos lo denominarían, modernamente, lugar y, en su lengua, *topos*.

Dicha insistencia en hacer corresponder palabras antiguas con las modernas se encuentra lejos de una consideración que tenga en cuenta los matices de la problemática. El análisis de *chora* en el *Timeo* de Platón, así como los usos de *topos* en la *Física* de Aristóteles, dan sobrada cuenta de las dificultades que plantea el tema. Es que aunque ambas palabras se encuentren íntimamente vinculadas

3 Cfr. S. Bochner, "Space", *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp. 295-307.

a la dimensión y a la extensión, nociones fundamentales para lo que será la espacialidad moderna, sería imprudente asociarlas entre sí sin más.

Del mismo modo cabe recordar que tanto *topos* como *chora* eran utilizados de forma ineludible como vinculadas a cosas particulares. Según Platón, la noción de *chora* tan sólo puede ser atendida en relación con aquello que aparece en la situación que ella especialmente genera para hacer espacio mas no para determinar con sus cualidades lo que allí acaecerá, permitiendo que la cosa exprese sus propias cualidades;⁴ y, siguiendo a Aristóteles, el *topos* es siempre *topos* de algún cuerpo, por lo que nunca podría estar vacío.⁵ Es decir que ni *topos* ni *chora* pueden emplearse de forma general o sin referir a su ineludible relación con cosas particulares, tal y como sí lo hará, por ejemplo, el espacio vacío y/o absoluto newtoniano o la mera extensión del universo físico-matemático modernos.

Igualmente, si se tienen presente las investigaciones del último tiempo, ellas también dan perfecta cuenta de la insuficiencia de cualquier igualación terminológica entre el griego antiguo y las lenguas modernas, al menos en lo relativo al tema que aquí se trata. Por ejemplo, Martin Heidegger insiste en que los griegos no tuvieron un término para lo que los modernos denominan espacio debido a que la experiencia espacial de aquellos no estaba situada alrededor de la extensión sino más bien de lo que desde hace un tiempo se denomina lugar o que aquellos denominaban *topos*; esto por un lado. Pero además específica, con mayor atino que Bochner, que el tipo de espacialidad que podían experimentar estaba, asimismo, vinculado a la noción de *chora*. Según Heidegger, esta última no se puede reducir ni al espacio ni al lugar tal y como los modernos lo entienden, sino que es necesario comprenderla como aquello que está tomado y ocupado por lo que allí se encuentra y deviene, sin dar a éste un aspecto ni una semejanza que provenga de sí y que pueda determinarlo, aunque sí generando las condiciones para que pueda aparecer con sus cualidades específicas.⁶

Como se puede visualizar, difícil sería asociar directamente los términos modernos lugar o espacio a las nociones antiguas de *topos* y *chora*, o viceversa.

4 Cfr. Platón, "Timeo" en *Platón. Diálogos II*, Madrid, Editorial Gredos, 2011, pp. 836 (50C), 837 (51A-B) y 838 (52B).

5 Cfr. Aristóteles, *Física*, Madrid, Editorial Gredos, 1995, pp. 239-240 (Libro IV, 5, 212A 0-20).

6 Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, pp. 66-67.

La tarea es sumamente más compleja y requiere de un trabajo mayor que por razones de extensión quedará para otra oportunidad. No obstante, para continuar recopilando algunos otros orígenes de esta problemática por la que se intentó asociar dichos términos, sería prudente contar con otros usos institucionales y coloquiales de dicha terminología en la Antigüedad griega (aunque más no sea para enriquecer el análisis de la situación lingüística con la que uno se encuentra cuando se remite a aquel período).

Así, el léxico compilado por Liddell y Scott indica que *chora*, por cierto más antiguo y concreto en su uso que *topos*, solía sugerir tanto un espacio o habitáculo en el que una cosa está, como un lugar, campo, tierra, territorio, país o estado; pero además, en su aspecto más abstracto, podría significar una posición específica, o bien de jerarquía militar (general) o bien de estado civil (viuda) o emocional (afligido).⁷

Por otro lado, en relación con *topos*, dicho diccionario sostiene que era el más abstracto ya que, por un lado, podía referir a un lugar o posición tanto física como textual y que, por el otro, en cada uno de esos ámbitos tenía múltiples resonancias. Así, en términos geográficos no sólo se lo usaba para referir a una región, zona o un sitio sin más, sino que también se lo implementaba con una densidad simbólica mayor como por ejemplo para designar el lugar específico en el que se enterraba a las personas. Y en relación con los textos, podía hacer referencia a una parte del documento o a un pasaje, y algunas veces era utilizado como elemento para la retórica.⁸

Otras investigaciones sobre la temprana geografía griega, llegando incluso a los textos de Ptolomeo, también parecieran reforzar algunas de las diferencias ya señaladas. Y, más aún, suman a ellas algunas otras complejidades. Mientras que en la geografía de aquel período la referencia a una ubicación con el término *topos* tendría un sentido bastante abstracto, la de *chora* indicaría una localización particular o más concreta.⁹ Por su parte, Walter nos advierte de una posible confusión al recordar que *topos*, a pesar de ser más abstracto, era el

7 Cfr. H. G. Liddell y R. Scott (comp.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 2015.

8 Cfr. *Ibíd.*, p. 1806.

9 Cfr. F. Lukermann, "The Concept of Location in Classical Geography", en *Annals of the American Association of Geographers*, N° 51, 1961, pp. 195-196.

término indicado para designar una ubicación o posición en sentido objetivo; mientras que *chora*, siendo el más concreto de ambos, se implementaba cuando las referencias al lugar tenían connotaciones subjetivas o emocionales.¹⁰ Es más, los lugares cargados de sacralidad no eran designados con el término *topos* (el cual sería ideal por su nivel de abstracción y pretensión de objetividad), sino con *chora* (es decir, el más concreto, subjetivo y emocional de ambos).¹¹

Todo esto, al menos, hasta el período greco-helénico. Allí *topos*, tradicionalmente vinculado a la objetividad, comenzó a utilizarse para designar lugares santos, focalizando así su uso en el nivel abstracto. Y *chora*, a pesar de su nivel subjetivo y emocional, empezó a implementarse para un registro técnico y administrativo que concentró su uso en el aspecto más concreto.¹² La historia de estos desplazamientos es más compleja, por lo que en otra oportunidad deberá investigarse cómo las dimensiones de lo abstracto y lo concreto establecieron nuevos vínculos estratégicos con las de objetividad, subjetividad y emocionalidad para reconfigurar los incipientes significantes que irán constituyendo el mundo simbólico venidero.

Con todo, es posible visualizar cómo la gran variedad de multifacéticos usos, muchos de esos superpuestos (la dimensión y la extensión, lo abstracto y lo concreto, lo sagrado, santo y propiamente humano, así como lo objetivo, subjetivo y emocional), no se encuentran tan bien delimitados como lo requeriría aquella operación que pretende vincular directamente *topos* a lugar y *chora* a espacio, o viceversa. Pero, tal y como ya se vio, la tensión no sólo surge del registro que se tiene de sus usos coloquiales o institucionales, sino que también puede visualizarse, aunque bajo otra distribución, adentrándose en sus adquisiciones filosóficas, como son las de Platón y Aristóteles.

Ahora bien, existe otro término griego, quizá de menor importancia en los orígenes de la filosofía, aunque esencial por sus despliegues posteriores al pensamiento platónico y aristotélico. Se trata de *kenon*, la sustantivación del ad-

10 Cfr. E. V. Walter, *Placeways. A Theory of the Human Environment*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1988, p. 120. Cabe dejar constancia de que, tal y como lo afirma Walter, el uso que Platón hace de *topos* en su *Fedro* sería una excepción a dicha afirmación.

11 Cfr. *Ibíd.*, p. 120.

12 J. E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 25, nota al pie 18.

jetivo *kenos*, el cual se implementaba para señalar la ausencia de algo que se esperaba estuviese allí presente.¹³ La utilización filosófica de este término -por ejemplo, en el estoicismo- amplió su campo de resonancia semántica, pudiendo entonces referir tanto a un objeto vacío de contenido (como se diría de una “casa vacía” porque se esperaba que tuviese, por ejemplo, el mobiliario o personas en su interior) o incluso a un terreno, espacio o lugar en el que es significativa la idea implícita de que nada ni nadie lo está ocupando, así como a algo directamente vacío, aunque esta vez, sin referir al hecho de que se esperaba que allí hubiese alguna presencia.¹⁴

Debido a la última de estas connotaciones es que también se pueden encontrar en *kenon* los antecedentes de una noción espacial cercana a la mera extensión, tal y como luego circulará delimitando ciertas concepciones que se vincularán al origen de la cosmovisión científica moderna. De hecho, al trabajar la noción de *kenon*, Malpas dice que

el concepto de vacío trae consigo la idea de un reino homogéneo e indiferenciado de extensión pura -la idea de un dominio puro de “contención” del tipo al que se llega, por ejemplo, cuando uno absorbe la cosa de su entorno circundante para que lo que quede no sea más que un espacio vacío pero abierto- y es precisamente esta idea la que está en el corazón del pensamiento sobre el espacio en el trabajo de Descartes y Newton.¹⁵

En ese sentido, no es un dato menor que dicho término haya mantenido su vigencia a lo largo del tiempo, aunque reconfigurada en varias ocasiones, y que tuviera un fuerte impacto durante la Edad Media y el Renacimiento.¹⁶ El término *kenon* deviene así un concepto fundamental para entender la historia que acarrea las modernas nociones de lugar y espacio, propias de la cosmovisión

13 K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1995, pp. 38-40.

14 *Ibid.*, pp. 41-70 y, complete, el “Chapter six: Space, Place and Void in Stoic Thought”.

15 J. E. Malpas, *Place and Experience...*, op. cit., p. 26; traducción libre.

16 Véase: E. Grant, *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

científica que todavía hoy se impone como legítima.

Entonces, tanto por las diferencias como por las vinculaciones sustanciales mencionadas entre *chora*, *topos*, *kenon*, lugar y espacio, y también por otras que se abordarán en el futuro, es que todavía hoy se discute cuál de estos términos fue el que más influyó en la modernidad, y más específicamente en la construcción de su concepción espacial. Es que, como pudo visualizarse, todas tienen sus posibles vías de influencia.

Con todo, y más allá de que *chora*, *topos* y *kenon* habrían realizado un campo de resonancia semántica que cobrará diversas modelizaciones y maduraciones, hay autores que destacan a *kenon* como el concepto de mayor injerencia en la terminología espacial relevante durante el transcurso de la Edad Media. Según ellos, a partir de las modelizaciones que fue adquiriendo, este término que comenzaba a implicar un vacío espacial o una mera extensión, sin más, habría sido uno de los elementos cada vez más determinantes a la hora de tejer la cosmovisión de ese período.

También debe llamarse la atención sobre el hecho de que la importancia dada a *kenon* como vacío o mera extensión durante la Edad Media para pensar eso que ahora se denomina el espacio fue en desmedro de las otras dos nociones (*topos* y *chora*), las cuales hacían referencia a la discusión sobre la calidad o significatividad del lugar/espacio en el que se vivía. Si se debe advertir esta cuestión es, justamente, porque a medida que la filosofía de la naturaleza fue utilizando cada vez más esa categoría desprovista de toda cualidad o significatividad simbólica, relegando al olvido poco a poco a *chora* y *topos*, quizá no sea casualidad el proceso histórico casi simultáneo por el cual el cristianismo ha intentado instalar su propia simbología, basada en el misterio del cuerpo universal, luminoso y viviente de Cristo, en las consideraciones cosmológicas.¹⁷

Podría decirse que mientras que por un lado la filosofía de la naturaleza, originada en la antigua Grecia, iba adquiriendo conceptos cada vez más desprovistos de cualidades determinantes, significatividad o carga simbólica, para constituir así algunos de los cimientos de lo que será la supuestamente neutral ciencia física moderna, por el otro lado, entendiendo al cuerpo de Cristo como paradigma cósmico, el cristianismo irá articulando los significantes universal,

17 Véase: P. Schreiner, *The Body of Jesus: A Spatial Analysis of the Kingdom in Matthew*, London, Bloomsbury-T&T Clark, 2016.

viviente y luminoso para tejer la comprensión de la realidad cósmica como un misterio divino en el cual la humanidad estaría inserta y debería desenvolverse.¹⁸ Todo esto se amalgamará en la espacialidad de la cristiana ciencia moderna y tejerá los cimientos de la biopolítica estudiada por Michel Foucault, reconfigurando la simbología que la Antigüedad griega consideraba era propiamente humana y con la cual trataba al cosmos.

Una consideración más amplia al respecto deberá ser trabajada en el futuro.¹⁹ Por ahora, mencionar el problemático y multifacético punto de partida en el que se encuentra el tema resulta suficiente para la indagación que aquí se plantea.

EL ROL DE LA UTOPIA EN LA ESPACIALIDAD DE LA COSMOVISIÓN CIENTÍFICA MODERNA

1. Lugar, utopía y cosmovisión científica

Con el paso del tiempo, la incipiente ciencia moderna cristiana comenzará a instalar por vías diversas la hegemónica legitimidad de su cosmovisión, ya sea bajo la forma del espacio absoluto newtoniano o del universo meramente extenso y físico-matemático que se iría articulando desde Copérnico a Newton, pasando por Descartes, Galileo y tantos otros. Pero como ya se ha visto en la lejana antesala de estas concepciones modernas, esto es, en la analizada terminología del griego antiguo y más puntualmente en la noción de *topos*, aquella también manifiesta en sus usos y significados una ligazón ineludible al quehacer humano, la cual bajo la cosmovisión científica ya no podrá acaecer.²⁰

18 Max Jammer también insiste en los vínculos entre el espacio y la luz que el cristianismo tejió, así como en algunas de sus derivas en los cimientos del espacio moderno (véase: M. Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 34-50).

19 El tratamiento de las concepciones espaciales puestas en juego durante los orígenes de la filosofía y del cristianismo al interior del problema señalado en el cuerpo del texto será motivo de un desarrollo más amplio que está siendo abordado en un nuevo volumen de las "Investigaciones político-espaciales", de las cuales sólo fue publicado el análisis hecho sobre la revolución científica y sus derivas en la modernidad (F. Beresñak, *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017).

20 Cfr. J. E. Malpas, "Conference: Place, Space and Modernity" en *Lecture Series: The Power of Place. Globalization and Local Identities*, Nuevo México, College of Arts & Sciences-The University of New Mexico, 14 de noviembre del 2016.

De allí que se pueda preguntar: ¿cuál es el lugar del hombre al interior de la cosmovisión científica si, al mismo tiempo, ella afirma que el espacio no es más que una mera extensión físico-matemática en la que todo lo que allí se encuentre, incluso el hombre, debe reducirse a una dimensión cuantificable? ¿Qué puede ser el *topos*, el lugar propiamente humano, una vez que la concepción cosmológica legitimada de forma casi hegemónica a nivel planetario no habilita, justamente, un lugar para lo humano?

Si para comprender el camino a la constitución de la concepción espacial como meramente isotrópica, tal y como lo entenderá la ciencia, hay que tener presente el proceso paralelo por el que se fue anulando la terminología espacial vinculada a la actividad propiamente humana (visible, por ejemplo, en el relegamiento de las nociones de *chora* y *topos*), no hay que dejar de tomar en consideración un proceso más; a saber, el del florecimiento de las utopías, de los no lugares, y su aparición cada vez más fortalecida en la modernidad. Es entonces aquí, al interior de la cosmovisión moderna constituida por la espacialidad científica, donde el rol de las utopías -es decir, de esos no lugares propiamente humanos- adquirirá una importancia significativa una vez que ella anule la posibilidad de un lugar para el hombre.

Si el lugar era aquello en lo cual el tipo de ser propiamente humano tenía su estancia, ¿cuál será el hábitat en donde se alojará ese tipo de ser durante la modernidad cuando ya no pueda ser concebido en el universo moderno? En lo sucesivo se tratará de dar cuenta de cómo las utopías devinieron el depósito de lo que se consideraba humano una vez que se entendió al espacio como vacío y al lugar donde habita el hombre, es decir, al universo como una mera extensión.²¹

En este sentido, resulta interesante que el florecimiento de las utopías, de esos buenos e imposibles lugares para la actividad humana, haya surgido durante el Renacimiento, esto es, al mismo tiempo que se trastocaban los símbolos, imágenes y discursos del cristianismo en los que se amparaba el sentido de la vida psíquica de los seres humanos. Todo pareciera indicar que las utopías, como tales, aparecen una vez que el Poder Eclesiástico comienza a perder tanto su capacidad de articulación signifiante sobre el sentido de la vida incipientemente moderna, como el monopolio en lo que hace a la construcción de relatos unidireccionales que, de forma general, también podrían denominarse utópicos.

21 Cfr. J. E. Malpas, *Place and Experience...*, op. cit., p. 26.

Recordemos que durante los siglos XVI y XVII surgieron obras literarias con un remarcado carácter utópico rebasado de importantes consideraciones teológicas, filosóficas y científicas: *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, *Utopía* de Tomás Moro y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, entre otras. Está claro que el análisis de esta última utopía sería sumamente pertinente aquí, dado el problemático objeto de la presente investigación. Pero la presente tarea investigativa pretende encontrar otros elementos posiblemente rudimentarios de la constitución de la utopía científica, menos evidentes tal vez, pero más sutiles y quizá por eso de mayor eficacia en el largo plazo.

Más allá de las diferencias y solidaridades que podrían encontrarse entre algunos de estos y otros textos para con la cosmovisión moderna que se terminó de tramar poco tiempo después, lo cierto es que en casi todos los campos disciplinares se fue hilvanando una especie de racionalidad científica y utópica. Lo que resulta sumamente interesante es que, tal y como se demostrará a continuación, no será una casualidad ni tampoco un dato menor el hecho de que los primeros en percibir la imposibilidad de hacer lugar en la modernidad a lo propiamente humano serán, justamente, los conformadores e instaladores de la cosmovisión y espacialidad científicas. Veamos los siguientes dos casos.

I.A. *El universo galileano: la búsqueda de un lugar entre lo humano y lo divino*
Aquí, un primer ejemplo. En dos tempranas presentaciones ante la *Accademia Fiorentina*, suscitadas en 1587 y 1588, Galileo reafirmó los cálculos que sostenían la estabilidad de la bóveda que cierra el vano infernal en el sistema del mundo propuesto por el arquitecto planetario Dante Alighieri en *La Divina Comedia*. Empero el sentido de aquella preocupación galileana no se termina de comprender en el marco de esta investigación si no se tiene en cuenta que, para la época,

la perfecta totalidad de la cosmogonía dantesca garantiza un sentido a la existencia terrena del hombre, que aquí en la Tierra debe ponerse a prueba a sí mismo; un propósito al alma humana, que debe redimirse para ser digna de sustituir a los ángeles rebeldes caídos, y un objetivo ulterior a la Creación, que habrá cumplido su misión final una vez completada la Cándida Rosa, conciencia universal.²²

22 R. Pratesi, "Introducción: La *Comedia* como sistema del mundo", en G. Galilei, *Dos leccio-*

De allí que detrás de los cálculos de Galileo pueda dejarse leer otra intención: no estaba sino tratando de encontrar un lugar para el hombre en la extraña cosmogonía dantesca debido a que su inminente cosmovisión matemática, que tiempo después se traducirá en aquel *universo escrito en lenguaje matemático*,²³ poco a poco -o quizá no tan lentamente- lo expulsaría. La cosmogonía dantesca podría entenderse así como un proyecto de trabajo galileano para rastrear un lugar que, aunque imposible, sea propiamente humano: una utopía galileana en el más literal de los sentidos.

Matías Alinovi da en la clave de la cuestión cuando al preguntarse por la razón por la cual la época estaba tan preocupada por la forma, ubicación y tamaño del infierno, y no por los otros espacios ultraterrenales, como el purgatorio o el paraíso, dice que eso se debe al hecho de que el lugar en donde el hombre seguirá siendo tal es el infierno. Es que a diferencia de los lugares que encaminarían hacia Dios, constituidos por el purgatorio y el paraíso en donde la personalidad se disuelve en una presencia inmanente y toda experiencia se funde en una universalidad impersonal, el infierno es el lugar de la singularidad humana, declinado con cada sufrimiento e individualizado por cada una de sus historias.²⁴ La arquitectura del infierno deviene así el diseño de la única alternativa posible para que el hombre siga siendo hombre. Una forma de morir sin morir abrazando el dolor.

De hecho, si se observa el exquisito análisis de Ósip Mandelstam,²⁵ quizá la idea que aquí se enuncia no esté tan alejada del modo en que Dante concibió *La Divina Comedia*: esta obra es el campo de batalla de un hombre por encontrar y aprender a habitar su lugar -en tanto hombre- en el seno de un complejo sistema mundano, cuya divina e iluminada demostración final tampoco conformará al personaje central cuando tiene que ver a su *ser humano* diluirse.

Al parecer, el infierno podría constituir una difícil utopía, el único e impo-

nes infernales, Buenos Aires, La Compañía de los Libros, 2011 p. 23.

23 Cfr. G. Galilei, *El Ensayador*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 63. Cabe aclarar que la obra fue escrita entre 1619 y 1623, año de su publicación.

24 Cfr. M. Alinovi, "Posfacio: Los círculos de la discusión infernal", en G. Galilei, *Dos lecciones infernales*, op. cit., p. 119.

25 Ó. Mandelstam, *Coloquio sobre Dante*, Barcelona, Acantilado, 2004, pp. 18-30.

sible lugar en el que el hombre podrá seguir siendo él una vez que sólo queden los espacios ultraterrenales debido a que el universo terrenal, y todo lo que lo compone -como el hombre y sus lugares- se haya descubierto pasible de ser captado -y anulado- por la divina medida geométrica. El hombre, como tal, sólo puede mantenerse y obtener su estancia en el infierno ultraterrenal ya que las otras opciones serían su reducción en el universo terrenal matemático o su progresiva disolución en el purgatorio y paraíso.

Pero si lo anteriormente dicho es cierto, también cabría preguntarse por qué la búsqueda de un lugar potencialmente humano, por qué la cuestión de la ubicación, forma y tamaño del infierno, se abordó vía la matemática, es decir, por esa herramienta que se consideraba de origen divino, y no humano. Es que dado su estatuto, todo indicaría que se la debiera entender como una amenaza para el intento de poder aprehender un lugar humano. Y aunque cabe dejar constancia de que hacía un largo tiempo que se venían realizando cálculos para definir el problema de la ubicación del infierno,²⁶ lo cierto es que en toda esa operación cosmogónica y matemática podría detectarse una posible contradicción.

Es entonces aquí donde se puede visualizar el inicio de una serie de intentos, quizá un tanto paradójicos, y que continuarán vigentes hasta la actualidad, por tratar de constituir un lugar que se ajuste a lo propiamente humano, aunque al mismo tiempo se lo haga sirviéndose de la matemática -que no sólo se entenderá de origen divino sino también implementada en virtud de la providencia-.

26 De hecho, en estas dos lecciones, Galileo se posicionará a favor de la postura que ya había sostenido Antonio Manetti y en contra de la postulada por Alessandro Vellutello (cfr. R. Pratesi, "Introducción...", op. cit., pp. 15-16 y 23-29). Si se lo llamó a Galileo a debatir sobre semejante cuestión fue justamente por sus habilidades matemáticas y por la confianza en que su manejo de tal área podría resolver ciertas discusiones. Así, por ejemplo, con cierto ingenio matemático, sumado a la utilización de la regla de tres simple, calculó la altura de Lucifer entre unos 1000 y 2000 brazos, dependiendo de algunas otras e imprecisas variables que Dante no especificó (cfr. G. Galilei, *Dos lecciones infernales*, op. cit., pp. 68-71). Pero lo más importante es que allí se sirve de los desarrollos de Euclides, aunque especialmente de lo relativo al concepto de concavidad que Arquímedes explicitó en sus dos volúmenes denominados *De la esfera y del cilindro*. A partir de esos trabajos, afirma que el infierno es una bóveda o caverna cóncava con 8 niveles y 9 círculos, los cuales se angostan a medida que se acercan al centro de la tierra, en cuyo límite se encuentra el último nivel que no es más que un solo y mero punto (cfr. *ibíd.*, pp. 44-52).

De hecho, la operación galileana no deja de sorprender: utilizar las rígidas y rigurosas reglas de la divina matemática para aplicarlas a la imprecisa y lábil arquitectura de una cosmogonía ficcional creada por un ser humano.

Pero por más extraño que parezca, quizá la maniobra tenga su sentido: justamente, establecer un vínculo entre la divina verdad de las matemáticas y la humana ficción de la cosmogonía, un espacio común en donde el hombre deberá encontrar su lugar: ¿se tratará, acaso, de poder hacer lugar a aquello que no se puede aprehender cuando el trabajo se limita o bien a un campo o bien al otro, el de lo verdadero o el de la ficción, en la matemática o en la cosmogonía dantesca? Es que si las matemáticas pueden llegar a ser aplicadas a esos espacios ultraterrenales, y los cálculos son pasibles de comprensión, entonces podría decirse que por una especie de encantamiento matemático se debería considerar que también habrá algo de verdadero en aquella cosmogonía (puesto que, de otro modo, la divina racionalidad matemática y su lógica del mundo no permitiría se mantuviera el orden de dicha operación, su cálculo, concatenación y resultados; de otro modo, la ficción cosmogónica no pasaría el filtro de las verdades matemáticas).

Por cierto, la literatura no sólo hizo de Galileo un excelente escritor, tal y como usualmente se lo destaca. También constituyó un laboratorio cosmogónico en donde, con aproximadamente 24 años, podía realizar sus primeras operaciones matemáticas, esas que luego, sesgadamente, se denominarán científicas sin más y que cambiarán el modo en que hoy se entiende el universo. Como es sabido, su esperanza de encontrar lo que consideraba sería un lugar para el hombre, entre lo divino y el animal humano, entre las matemáticas y la ficción, tendrá sus posteriores desarrollos, los cuales colaborarán a la implantación de la utopía científica ya referida.

En ese sentido, y tomando en consideración el estudio realizado, ¿no sería factible decir que la historia política de la modernidad se desarrollará sobre una utopía que podría estar asentada sobre la misma temática que erigió el tratamiento galileano del infierno dantesco? ¿Acaso el devenir moderno, mixtura de esperanza científica basada en la matemática e intento de evasión de un dolor o padecimiento existencial ineludible, no se desenvolverá sobre los rastros de aquellos cimientos utópicos aunque infernales?

I.B. *El espacio y universo newtonianos:*

la búsqueda de un lugar entre lo humano y lo divino

Otro caso bastante ejemplar es el de Newton. Mientras que por un lado se manifestaba sumamente preocupado por el hecho de que en su cosmovisión no habría lugar para aquello que distinguiría al hombre, esto es, su mente,²⁷ por otro lado -y en perfecta sintonía con el primer problema- permitía que su obra máxima estuviera introducida por las siguientes palabras de Halley que, con un tono utópico, afirmaba que gracias a los *Principios matemáticos de la filosofía natural* sería posible servirse de las leyes divinas del universo, por largo tiempo ocultas en los arcanos, proyectando y prometiendo un mundo cualitativamente distinto y mejor para los hombres:

Levantaos mortales, desechad los terrenos cuidados y distinguid desde ahora las fuerzas de la mente divina, tan amplia y largamente distante de la vida de las bestias. Quien ordenó en tablas escritas castigar las muertes, robos, adulterios y crímenes de perjurio y fraude, quien había aconsejado a los pueblos errantes rodear las ciudades de altas murallas, era un sabio; o quien alegró a las gentes con el don de Ceres, o sacó de las uvas consuelo en las penas, o enseñó a juntar diferentes sonidos pintados en una caña del Niño, y a transformar en signos visibles las voces distintas, explicó menos la suerte de los hombres; de modo que sólo consideró unas pocas necesidades de la vida. Pero ya somos admitidos en convite a la mesa de los dioses, ya podemos manejar las leyes superiores del universo.²⁸

Según Halley y la tácita aceptación de Newton, la histórica constitución de las formas civilizatorias estaría pronta a sufrir una nueva modificación. Dicha transformación desembocaría en una civilización cualitativamente diferente y nutrida del mismo o similar alimento sapiencial que el de los dioses. Un nuevo

27 Cfr. I. Newton, “De gravitatione et aequipondio fluidorum”, en L. Benítez y J. A. Robles (comps.), *De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2006, pp. 47-48.

28 E. Halley, “A esta obra físico-matemática del muy ilustre varón Isaac Newton, honra insigne de nuestro siglo y de nuestro pueblo”, en I. Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 96.

lugar para el hombre parecía abrirse, un maravilloso lugar ausente aunque prometido en esa curiosa dimensión conocida bajo el término modernidad.

Este inicio de una de las obras más importantes de la ciencia moderna, sino de su culminación, podría leerse como el primero de los gestos que conformará al newtonianismo, a saber, ese enorme recorte de la obra newtoniana que se concentrará en su versión divulgativa, así como en su eficacia potencial y su aplicación en virtud de la estrategia de conformación de una nueva superficie planetaria. Las palabras allí vertidas, como las de casi toda la revolución científica, constituyen los primeros deslizamientos del espíritu científicista hacia una utopía que se expandirá hegemónicamente.

Pero si se toma en consideración que la axiomática espacial del newtonianismo, dentro de la cual será posible explorar el universo, tendrá sus límites físico-matemáticos y que aun así se afirmará que todo cuanto se quiera postular deberá estar allí contenido y por él expresado, pues entonces, todo lo que no pueda ser aprehendido, al menos en el presente, deberá alojarse en otro lugar, en un no lugar prometido. Así se organizará la utopía de un mundo venidero que sólo acaecerá en un futuro, dicen, si uno se mantiene firme en el camino que la ciencia delimitó.

La cosmovisión científica creará un reservorio utópico para lo que no tiene lugar sino en esa imprecisa dimensión que habita, por ahora, en la idea de un progreso infinito. Pero ese hábitat prometido no estará ocupado por lo que a la ciencia le resultará literalmente imposible pensar; la posibilidad de pensar y hacer algún tipo de lugar a estos otros tipos de entes quedará cada vez más marginada. En la idea del progreso infinito tan sólo estará lo que todavía no puede aprehenderse. Allí están, por ejemplo, y entre otras tantas disciplinas, las neurociencias, prometiéndole la definitiva solución de lo que ya Newton había afirmado era el problema central de su cosmovisión: la imposibilidad de hacer lugar en su universo a lo que era propiamente humano, a su mente. De este modo, la arquitectura de la utopía científica estará sostenida por los mismos principios que llevaron a la cosmovisión moderna del universo a enfrentarse con sus dilemas más agudos.

La ciencia moderna que Newton consumará, al igual que sus multifacéticas derivas, no sólo fueron y serán entendidas como un camino de búsqueda de la verdad, como un arma de poder o como la instauración de un nuevo orden cósmico (luego devenido y conocido como imagen fiscalista del mundo); sino también como un universo en perpetua organización bajo la axiomática científicista.

fica, un proyecto por siempre inacabado que, bajo una prudente mirada, debe reconocerse sólo puede habitar en una cultura que estratégicamente insista en instalar esa especie de mentalidad colectiva a fin de propulsar la fuerza necesaria para apostar por más cuando las evidencias actuales piden frenar la maquinaria mundana y repensarla hasta en sus primerísimos fundamentos.

Es que en la utopía no hay lugar para la valoración negativa. Por eso, siempre que el proyecto de la ciencia moderna se mantenga en esa dimensión, la capacidad de cuestionarla estará limitada, como lo está cualquier intento de crítica a lo sagrado. Es ésta una razón más para el presente trabajo.

II. *Una nueva comprensión del hábitat:*

¿una nueva reconfiguración de lo propiamente humano?

Esta racionalidad científica y utópica, más allá de no estar anclada en una sola obra o autor, y ser más bien un tejido textual difuso constituido a lo largo de numerosos autores y disciplinas durante la modernidad, logró conformar una nueva hegemonía y su eficacia tuvo una envergadura muchísimo mayor de lo que muchas veces se alcanza a vislumbrar. Ahora bien, si antes de indagar en algunos de los primeros rastros de lo que será la constitución de la utopía científica se preguntaba por el rol que esta tendría durante la Edad Moderna, al tratar de entender lo que sería el lugar propiamente humano, es momento de abordar la cuestión con mayor ahínco. Es que una vez acaecida la espacialidad científica y anclada su legitimidad hasta en los intersticios más recónditos de la cultura occidental, la utopía determinante de la modernidad deberá desplegarse bajo el problemático desafío de hacer lugar al hombre y a su vida; y esto, en un espacio sin lugar, es decir, en una pura extensión sin más y en absoluto dispuesta para que acaezca la actividad propiamente humana tal y como, se vio, la filosofía griega solía entenderla estrechamente vinculada a un *topos*.

Ya son historia conocida los desarrollos que la ciencia moderna posibilitó. Las revoluciones industriales, tecnológicas y digitales modificaron el paisaje del globo terráqueo a escalas jamás imaginadas. La fusión de esos logros en el siglo xx posibilitó lo que algunos técnicos llamaron la era de la comunicación y de la información (que quizá no sean otra cosa que un nuevo modo de nombrar al *management* contemporáneo). Y encima, a través de todo ello, dicen los más optimistas, se habría logrado edificar lo que se ha denominado la “aldea global” (aunque aquí se cree que dicha expresión es el maquillado lingüístico para una nueva y *aggiornada* modelización de la utopía científica).

Considerando esto, si la utopía científica, bajo sus diversas formas, será el reservorio de una promesa de beneficios para el hombre, depositada ella en el desarrollo al infinito de un mundo industrial, tecnológico, digital, comunicacional e informativo, es legítimo sospechar que en el marco de esos procesos se llegará a repensar, una vez más, aquello que la Antigüedad griega entendía como lo propiamente humano. Y en esa “aldea global” se encontrará el marco para diluir el problema antiguo que consistía en tratar de pensar el lugar en donde puede acaecer la actividad propiamente humana. Entonces, la pregunta se invertirá y devendrá en la siguiente: ¿cómo reconfigurar la actividad propiamente humana en el marco de lo que ahora se privilegia, esto es, en la utópica cosmovisión científica?

En función de esa inversión es que será posible reubicar el desarrollo crítico de muchas corrientes de pensamiento y autores diversos de la Edad Moderna. Dentro de este marco, Nietzsche cuestionará el sentido de la vida de ese animal inteligente y altanero que habita en algún apartado rincón del universo centellante, en un astro que no siempre existió y que desaparecerá;²⁹ y Hannah Arendt indagará en la condición humana partiendo de la problemática situación científica y política que la atraviesa desde los inicios de la modernidad.³⁰

Con todo, es imperioso animarse a preguntar: ¿en qué devino la actividad determinante del ser humano una vez que el espacio científico de la Edad Moderna se logró instalar, negándole todo lugar, es decir, quitándole la posibilidad de comprender el hábitat en íntima relación con su ser? En ese sentido es que cabría afirmar que la modernidad tardía viene asistiendo a una reconfiguración de lo que tradicionalmente se había entendido como propiamente humano.

El consumo del capitalismo y la relativamente reciente urgencia por hacerse de las novedades tecnológicas y digitales, por informarse y comunicarse de forma permanente, sin intervalo alguno, como si en estos últimos se diera algo así como una huida del mundo o una renuncia a él, como si la existencia se desvaneciera, como si en esa acción de no participar se pudiera leer una muestra

29 Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006, p. 17 y ss.

30 Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 13-19. Cfr. H. Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, 2016, pp. 403-426.

de fragilidad o una incapacidad de lidiar con lo que el mundo es, como si en la permanencia en todas aquellas prácticas a las que compele a participar la actual máquina del mundo se jugara la vida de cada uno de los individuos de la aldea global, todo eso, debe leerse exactamente en el sentido expuesto. Cambió el espacio y junto a él lo que tradicionalmente se entendía como propiamente humano. El presentimiento de Newton era acertado cuando se manifestaba inquieto por el lugar del hombre en su cosmovisión. También Foucault, aunque por otras y aledañas razones, tenía razón cuando apostaba a que la figura del hombre, tal y como se la había conocido, se disolvería.³¹

Para comprender el estado actual, es necesario entender que no es que el hombre considere que se abandonó y resignadamente entregó a una esfera que él considera ajena a sí mismo; sino que se ha logrado instalar una concepción en la cual el ser hombre, la actividad propiamente humana, se realizaría debidamente siempre y cuando participe de la cosmovisión científica y de su utopía, es decir, de la promesa al infinito del desarrollo científico y sus derivas industriales, tecnológicas, digitales, comunicacionales e informativas, consumiendo y activando cuanta innovación surja. Éste es el nuevo tipo de ser humano que la espacialidad de la cosmovisión científica interpela a constituir.

¿DÓNDE ESTÁ LO QUE NO TIENE LUGAR?

I. Lugar

La utopía científica y todas las otras que se pudieran conformar comparten los presupuestos de su raíz común: la utopía. En ese sentido, no sólo resulta imperioso realizar un análisis crítico de la utopía científica, sino también de las implicancias que dicha terminología acobija. Es que constituye un gesto de prudencia necesario el observar si en el concepto de utopía no existen algunas problemáticas subyacentes, las cuales no sólo permitirán deconstruir la utopía científica sino también ser sumamente prudentes con aquellas otras -marginales- que se podrían producir o con las que el hombre tendería a identificarse. De allí que en lo sucesivo se abordará la noción de lugar para luego, con el bagaje analítico asimilado, partir hacia la deconstrucción del término utopía. Realizar este trabajo permitirá resignificar todo el camino recorrido.

31 Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, p. 375.

Las raíces latina y griega de la noción de lugar todavía hoy perduran en gran parte de la terminología relativa a dicho vocablo y en una gran variedad de lenguas modernas. Así, el español (*plaza*), el inglés (*place*), el francés (*place*), el alemán (*Platz*) y el italiano (*Piazza*) dan cuenta de ambas etimologías, griega y latina. Esto resulta interesante puesto que mientras el término griego *plateia* haría referencia a un camino ancho, el latino *platea* amplificaría su campo semántico a un camino extenso, vasto, amplio o incluso despejado, llegando también a poder significar algo así como un terreno abierto. Como puede verse, los antecedentes de la noción de lugar, lejos de pretender referir a un espacio que se podría denominar neutral o sin cualidad alguna, refieren al específico sitio en donde es posible asentar una actividad humana (el caminar; la detención de la caminata en un paraje; la presencia de una población en cierta zona; la cacería; o cualquiera de las actividades que se realizan en una plaza).³²

La noción de lugar está intrínsecamente ligada a la posibilidad de que allí acaezca una actividad humana. De hecho, no es posible referir a un lugar si al mismo tiempo no se está presuponiendo allí ese tipo de accionar, aunque más no sea de forma potencial. Pero esta idea ya se había explicitado algunos párrafos más arriba. No obstante, ateniéndose a la raíz etimológica de lugar es posible extraer algunos elementos más que enriquecerán la comprensión del asunto en juego.

Si bien suele emparentarse la palabra castellana lugar con el vocablo latino *localis* (así lo sigue sosteniendo la *Real Academia Española*), otros especialistas sostienen que tal identificación es un error producto de una antigua confusión con otro término popular, a saber, *logar*. Por tanto, los que así critican esa interpretación también afirman que la verdadera procedencia de la moderna palabra lugar es el dialecto itálico del latín vulgar *lūcaris* o en su versión del latín clásico *lūcus*.

Si esto último es correcto, la cuestión deviene sumamente interesante puesto que dicho vocablo se utilizaba para referir, en las antiguas religiones romanas, a una parte del bosque considerado sagrado o, más precisamente, al claro del bosque destinado a la protección de una divinidad de la naturaleza. De allí que las aldeas o pequeñas poblaciones se asentaran en dichas zonas luminosas. Recién con la aparición del cristianismo y su imposición de una sola y legíti-

32 J. E. Malpas, *Place and Experience...*, op. cit., p. 22.

ma divinidad, así como con la determinación de lo que es sagrado y lo que no lo es, el aspecto divino fue siendo eliminado quedando tan sólo la denotación relativa al claro del bosque como lugar propicio para el asentamiento humano.

Asimismo, cabe tener presente que los términos *lūcaris* y *lūcus*, además de no tener relación con el vocablo *locus*,³³ resultan un derivado de la palabra *lux* (luz),³⁴ siendo su raíz indoeuropea *leuk-*, la cual se implementaba en lo relativo a la luz, la luminosidad, el esplendor, la claridad o el brillar.³⁵ De allí, probablemente, su devenir hacia el claro del bosque.

Así entonces, la noción de lugar mantiene en su seno una historia en la que se confunde la luminosidad, la protección de la divinidad de la naturaleza y la actividad humana. Esta historia, tomada seriamente, da cuenta de una ancestral batalla tanto por la apropiación, significación y valorización de lo que es específicamente luminoso -y por ende también de la negación de la oscuridad-, así como por las sacralizaciones y secularizaciones de ciertas regiones del mundo. Sin embargo debe tenerse presente que, en el seno de este conflicto, lo que está en juego es el entendimiento de lo que el hombre puede ser al interior de eso en donde es. Esta batalla, más allá de tener sus victorias parciales, visibles a lo largo y ancho del lenguaje y de la racionalidad actual, lejos está de haberse terminado; o al menos eso se pretende con este escrito.

33 Para un detallado análisis de *locus* y *locare* en la filosofía medieval, véase: S. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2014, pp. 393-395

34 También resultan sumamente ilustrativos del problema mayor que aquí se aborda, relativo a los vínculos entre la luz y el entendimiento del cosmos, los usos filosóficos medievales del vocablo *lux*: *Ibid.*, pp. 400-402.

35 Más allá de las discusiones etimológicas de los especialistas y algunos desfasajes propios del tiempo transcurrido entre la publicación de alguna de las obras especializadas, la raíz *leuk-* está documentada tanto por Julius Pokorny (cfr. J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, Berne, Muchich, 1959, entrada 1194, p. 687), por Edward A. Roberts y Bárbara Pastor (E. A. Roberts y B. Pastor, *Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 98) y también por *The American Heritage Dictionary Indo-European Roots Appendix (American College Dictionary, 2017)*. Si bien pueden existir ciertas diferencias entre estos tres diccionarios en el énfasis puesto sobre cada posible connotación, resulta evidente que todos comparten que la noción de lugar, en su raíz indoeuropea, arroja la cuestión relativa a lo luminoso.

II. Utopía

Ahora bien, es sabido que la formulación del término utopía por Tomás Moro, para designar lo que muy a grandes rasgos podría denominarse su isla literaria, se nutre de los neologismos griegos *outopia* y *eutopia*. El primero hacía referencia a aquello que no tenía ningún (*ou*) lugar o localización (*topos* o *topia*); y el segundo a aquel buen (*eu*) lugar o localización (otra vez, *topos* o *topia*).

En este sentido, quizá haya que pensar la utopía no sólo como aquello que no puede tener lugar en el mundo, sino también de los siguientes modos: como lo que no se puede localizar, lo que no se podría identificar con una región del mundo, lo que no se puede direccionar para que acaezca en tal o cual lugar o, incluso, lo que no tiene localización en el sentido de que es incapaz, como tal, de tener una ubicación específica. Por ende, tal vez sea atinado pensar a la utopía como un tipo de espacialidad no reducida a la dimensión física, es decir, imposible de localizar aquí o allá, en alguna parte del universo, sin que pierda lo que le es más propio.³⁶

Pero aún si el desarrollo argumentativo se atiene a la clásica acepción de lugar, también hay cuestiones en los neologismos mencionados que resultan ricas al análisis. Por ejemplo, cabe indagar en la primera parte de *outopia*, ya que según Calvert Watkins *ou* vendría de una antigua expresión que decía algo así como “nunca en tu vida” (conformada por las raíces *ne-* *oyu* *kwid*).³⁷ Esto reforzaría la idea de que la utopía no es algo de difícil realización sino algo literalmente irrealizable en el mundo, al menos si se focaliza la atención en lo que constituye la dimensión viviente del hombre (ya que la imposibilidad, como lo dice la locución referida, es *en* la vida).

Por añadidura, ese enunciado que une la vida con la dimensión temporal negativa de una imposibilidad le permite a los versados en etimología inferir la relación de *ou* con la raíz indoeuropea *aiw-*. Esta última se entendía en un sentido

36 Para quien quiera acercarse a esa idea por otra vía, aun cuando sean necesario ajustarla con muchas otras precisiones que aquí no se desarrollarán, podría pensarse por ejemplo en una especie de espacialidad trascendental o virtual, tal y como la explicita Gilles Deleuze para diagramar su filosofía del acontecimiento. Para los interesados en la ontología del espacio de este filósofo, me permito señalar el siguiente texto al que tuve acceso gracias a la generosidad del autor: R. Mc Nammará, “Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, en prensa.

37 Cfr. *The American Heritage Dictionary...*, op. cit.

similar al que los modernos utilizarían cuando refieren a la energía vital o a algo que tiene la fuerza para una larga vida o incluso para la eternidad.³⁸

Es por eso que, más allá de lo pretendido por Moro, es legítimo entender la utopía como aquello que hace referencia no sólo a ese no lugar ideal, sino también a la imposibilidad de que la fuerza vital, la vida, pueda tener un lugar propio. Esto, lejos de ser tomado como una postura contraria a los seres vivientes o como un arrojó a la desesperanza, invita a pensar algo más: a la vida no le basta lo luminoso. El lugar, el claro del bosque o lo luminoso no es el lugar propio de la vida y es por eso que ésta no puede tener un *lugar* propio. La vida no puede escindir-se de la oscuridad o de cualquier otro elemento con los que debe cohabitar. Entre otras evidencias, así lo establecen los ciclos planetarios del sistema solar. A veces, las lenguas que provienen de tiempos remotos recuerdan cuestiones elementales que la sesgada prepotencia con la que la modernidad desarrolla su utópico biocentrismo científico hace olvidar.

Pero quizá además convenga especificar que, si las etimologías indican que la vida no puede tener lugar, muy probablemente se esté haciendo referencia a la vida humana, a aquella que el hombre sacraliza y ubica en el eje no sólo de sus preocupaciones sino también de una supuesta voluntad cósmica. Por consiguiente, la utopía asimismo recuerda que el cosmos no ha diseñado una región especial para ella; de allí que no tenga un lugar propio. La vida humana, más allá de todas las pretensiones del animal que la encarna, no tiene privilegio cósmico o espacial alguno. Podría incluso pensarse que la utopía funcionaría como una denuncia del antropomorfismo, de la pretensión de formatear el cosmos a un apéndice de lo humano.

Y sí así fuera, ¿acaso no cabría la posibilidad de valorizar de un modo radicalmente distinto no sólo a la utopía sino también al pensamiento distópico? En cierta medida, la respuesta debe ser afirmativa; aunque lo cierto es que la distopía no hace sino pretender demostrar, con el devenir histórico, la imper-tinencia de toda utopía, del lugar imposible aunque deseable y luminoso en el que supuestamente, se afirma, se debería querer habitar. Sin embargo, para ser

38 Caben aquí las mismas aclaraciones antes realizadas sobre las discusiones etimológicas. No obstante, los significados enunciados son respaldados por Pokorny (cfr. J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, op. cit., entrada 46, p. 17), por Roberts y Pastor (E. A. Roberts y B. Pastor, *Diccionario Etimológico Indoeuropeo...*, op. cit., p. 4,) y también por *The American Heritage Dictionary* (op. cit.).

precisos, dado que -como se vio- la utopía ya es en sí misma una denuncia, y la distopía no hace más que mostrar sus posibles derivas históricas, esta última no constituiría una denuncia de aquella aunque sí su vía de comprobación. Mientras que la utopía denuncia al *topos*, la distopía es su método de comprobación especulativa sobre el devenir histórico aunque lanzado al futuro.

En resumen, lejos de seguir comprendiendo a las utopías como ideales a alcanzar, podría ser interesante reutilizarlas como pruebas del error de cálculo que la humanidad viene manifestando hace algunos milenios arrojándose a una simbología luminosa y viviente. Es que resulta necesario pensar lo impensado. Es indispensable, entonces, abrazar la oscuridad con el pensamiento, atravesarla y animársele todo cuanto permita un cuidado de sí que debe reinventarse para estar a la altura de ese desafío que también tiene sus peligros. Será prudente tener presente lo sucedido en los comienzos de la filosofía, ya que un cuidado de sí será clave cuando la oscuridad se manifieste en el umbral de cada uno de sus acaecimientos, al menos por lo que dure el estado del pensamiento al infinito.

La utopía es una invitación a pensar que sea cual fuere la modelización del lugar en donde se desee que la vida humana se desarrolle en un futuro, ella no debe reducirse a esa equivocada estrategia de querer refugiarse en el claro del bosque cósmico. Ahora bien, si nunca en la vida será posible un lugar propio para la vida del ser humano, pues entonces será imperioso encontrar otro término más adecuado para describir eso en donde se es y se deviene. El espacio por venir tendrá que alojar la caótica complejidad cósmica, tanto luminosa como oscura, tanto presente, ausente como espectral, que atraviesa lo humano y que, al parecer, también excede a la vida.

¿DÓNDE ESTÁ LO QUE NO ESTÁ?

1. Umbral filosófico-espacial

El problema cosmológico empero antrópico del cual surgieron las narrativas mitológicas y después aunque dislocadas las especulaciones de los presocráticos y de allí en más todo el desarrollo filosófico mencionado al inicio del presente texto debe ser repensado por las razones precedentemente enunciadas en el texto. Dicha problemática debe extraerse del claro del bosque y relanzarse al espacio vía la especulación para constituir un umbral filosófico-espacial que pueda resignificar el cosmos y lo que en él es.

Hasta cierto punto, algunas de las razones de esta propuesta pueden encon-

trarse en el trabajo etimológico de los avezados. Sin embargo, encontraremos lo fundamental una vez que acoplemos a aquél al análisis realizado hasta aquí, y veamos hasta dónde nos lleva el pensamiento.

Así, al igual que lugar, la moderna noción de espacio, tanto en inglés (*space*), francés (*l'espace*) como en italiano (*spazio*), se encuentra amparada bajo sus raíces latina *spatium* y griega *stadion*.³⁹ Es importante dar cuenta de que si bien *stadion* era utilizado para referir a recorridos de diverso tipo, por ejemplo para carreras o caminatas, para delimitar una zona de baile o un jardín, también y de forma más específica hacía referencia a la longitud; no obstante vale aclarar que podría referir a la naturaleza o calidad del criterio elegido para determinar la longitud y no únicamente a ella en sí misma.⁴⁰

En lo relativo al término latino *spatium* la cuestión se vuelve más dificultosa; y aunque no se entrará en las discusiones de los especialistas, tan sólo se mencionarán algunas cuestiones básicas.⁴¹ Por un lado, se ha afirmado que el vocablo latino no sólo se usaba para traducir la palabra griega *stadion* sino además, de la misma lengua, *distema*. Este último podía significar distancia, magnitud e intervalo. De allí que *spatium* serviría para traducir longitud, su criterio o naturaleza, distancia, magnitud, intervalo y, a partir de estos últimos, tanto la extensión -territorial o física- como la duración -temporal-.⁴²

Por otro lado, también cabe dejar constancia de la otra postura, la cual considera que hacer provenir *spatium* de *spodium*, y así entenderlo como campo de carreras o terreno extenso para caminar, fue una suposición equivocada del filólogo alemán Theodor Mommsen en el siglo XIX. Así, los expertos afirman que el término latino *spatium* refiere originariamente al tiempo de espera entre dos momentos, que luego se habría aplicado a la distancia vacía entre dos pun-

39 Cfr. J. A. Simpson y E. S. C. Weiner (eds.), *The Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1989, XVI, p. 87. Cfr. C. T. Lewis y C. Short (eds.), *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1879, p. 1735.

40 Cfr. H. G. Liddell y R. Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, op. cit., p. 1631.

41 Una atenta mirada a los usos filosóficos de *spatium* durante la edad media podría enriquecer el análisis: S. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, op. cit., pp. 629-630.

42 J. E. Malpas, *Place and Experience...*, op. cit., p. 23.

tos.⁴³ Como vemos, aquí se invierte la preeminencia del espacio sobre el tiempo que estaba en la etimología anterior. Suponiendo que la posición de estos últimos sea la ajustada, existiría aquí una temporalización de la espacialidad que nos permitirá comprender las formas diversas que esa lógica cobrará en la Edad Moderna, tanto científica como filosófica. La pregunta por el espacio, sin más, sigue siendo desatendida.

Más allá de la importancia que tendrá para el espacio esta dimensión vacía entre dos momentos o entre dos puntos, también cabe dejar constancia de las raíces indoeuropeas que otros han delineado. Mientras que algunos afirmaron que el vocablo proviene de la raíz indoeuropea *spe-*, la cual significaría expandirse o prosperar,⁴⁴ otros establecieron su linaje en el *sp(h)ei-* / *spi-* / *sphe-*, que habría dado lugar al término latino *spes* (con sus implicancias teológicas relativas a la esperanza y a la espera),⁴⁵ así como al adjetivo *prosperus* (próspero).⁴⁶

En este sentido, secularizando los conceptos y devolviéndolos a su raíz, el espacio no sería un tiempo cualquiera entre dos momentos, sino aquel que requiere espera y hace presente la esperanza; y no sin razón, sino porque el tiempo que viene o el difícil acaecimiento del espacio en algún lugar físico promete prosperidad, ventura. El espacio, lejos de remitir a una entidad física sin más o a algo presente, hace referencia a lo que está presente como huella, a lo invisibilizado, a lo que acaecerá o a lo que aparecerá si se mantiene la esperanza y se practica el arte de la espera, que no son sólo pasivas, sino que también activas: se transitan. La pregunta bien podría ser entonces: ¿cómo debe transitarse semejante estado existencial-espacial?

Se dice que desde sus inicios la filosofía intentaba constituirse como una vía de acceso a un más allá de los lugares en donde la *doxa* habitaba y construía una especie de sentido común para que así circulara entre los humanos que allí se predisponían a estar. Los orígenes filosóficos batallaban en el seno del lugar propiamente humano para habilitar un espacio en donde se pueda pensar. Recuérdesse que al inicio del presente texto se decía que la filosofía únicamen-

43 Cfr. E. A. Roberts y B. Pastor, *Diccionario Etimológico Indoeuropeo...*, op. cit. p. 164.

44 Cfr. *Ibíd.* Asimismo, cfr. *The American Heritage Dictionary...*, op. cit..

45 Cfr. S. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, op. cit., pp. 634-635.

46 Cfr. J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, op. cit., entrada 1826, p. 983.

te puede devenir tal enfrentándose a los desafíos que plantean la naturaleza y el cosmos y, al mismo tiempo, que el hombre sólo puede verdaderamente pensar frente a ellos.⁴⁷ En suma, la filosofía frente al lugar propiamente humano, la filosofía frente a la naturaleza, la filosofía frente al cosmos; y, así también, en todos y cada uno de ellos. La filosofía debe dirigirse hacia un más allá espacial a través de los lugares, de la naturaleza y del cosmos, así como aprendiendo a estar en cada uno de ellos porque en éstos también se encuentra transmutado el espacio.

Aquí quizá una forma para transitar la enrevesada aunque exquisita tarea de aprender a vivir. De hecho, la filosofía parece haber nacido como un intento sumamente agudo por transitar ese estado espacial. Si ella es el continuo e incessante intento por aprender a vivir abriendo preguntas que no tienen solución, puesto que sus problemas insisten y persisten, entonces ella, con sus cuestionamientos, no hace otra cosa que invitar a habitar un espacio distinto en el que tal vez sea posible encontrar una forma de vida. Es que el tipo de preguntas que la filosofía coloca delante de los hombres no pretenden ser contestadas, sino habitadas. En este sentido es que la filosofía y el espacio mantienen una relación entrañable, metafísica: filosofar, abrir preguntas en las que habitar, no es otra cosa que espaciar para allí aprender a vivir.

Pero cabe dejar constancia de que el espaciar del pensamiento especulativo tiene su forma específica. No se trata de un espaciar físico, tal y como podría ser la operación que consiste en separar la silla de la mesa para generar el espacio adecuado para sentarse, lo cual sería producir un lugar, una zona para la actividad humana. Tampoco se trata de un espaciar psíquico, es decir, ese que a veces se genera cuando se intenta silenciar la mente o cuando uno se dispone a ordenar y encadenar las ideas que caóticamente arriban, así como cuando se lentifican los procesos mentales que sin piedad e impunemente acaecen a velocidades infinitas. Todas estas formas dan cuenta de que sólo se existe en el espaciar: sin este gesto el hombre no sería hombre -ni finito ni racional-, sino punto inextenso en un universo matemático e infinito o un principio de incertidumbre en el caos del cosmos...

Pero el espaciamiento que genera el pensamiento especulativo del que se sirve la filosofía es uno de un tipo muy preciso, y probablemente también -jun-

47 Cfr. E. Coccia, *La vida de las plantas...*, op. cit., p. 29.

to al espacio onírico de los sueños- uno de los primeros de los que se tuvo plena conciencia. Y aunque las otras dos formas de espaciar constituyan asimismo intentos por generar espacios donde vivir, el espaciar del pensamiento especulativo tiene el desafío de aprender a vivir en ese peculiar tránsito. No es que los otros espaciamentos no tengan que aprender a vivir en ellos, sino que, como aquí, en el espaciar del pensamiento, se estará *en ningún lugar*, resultará necesario ejercer una ética-política de las pasiones y de los afectos, se requerirá una serie de prácticas y ejercicios espirituales que a las otras dos formas no les urgirá disponer del mismo modo. El espaciar del pensamiento especulativo requiere un extremo cuidado de sí debido al específico espacio que se abrirá: un espacio caótico, oscuro y en el que las velocidades son infinitas.

En suma, filosofía y espacio se encuentran metafísicamente ligados puesto que no hay filosofía sin espacio, no se puede filosofar sin espaciar por ser ésta la puesta en práctica del pensamiento en el seno del tránsito al infinito. Pero es necesario comprender que el pensamiento infinito no es un pensar sin límites. No existe tal cosa. Cualquier pensamiento se encuentra con ellos. Lo que hace el pensamiento infinito, si uno aprende a alojarse en él, es comprender, quebrar y superar cuanto límite se interponga, avanzando más allá de ellos, espaciando; es decir, haciendo espacio a lo que no tiene lugar y volviendo pensable, sino existente, lo que era impensado. La filosofía es, entonces, un trabajo de espaciamento para comprender las cosas que, aunque parecen ajenas al mundo, lo afectan de forma determinante. Es como un juego en el que somos ciegos y que aun así quita el miedo; en él, del otro lado del muro que congrega claridad, se beben las gotas que vienen del cielo pero que no caen al suelo.

Es por eso que quizá allí, en ese espaciar, encuentran su estancia todos aquellos entes que no tienen lugar en “la realidad” pero que sí se pueden aprehender especulativamente (y quizá habría que decir lo mismo de aquellos entes que se logra aprehender afectivamente, corporalmente, sensiblemente, energéticamente). Todos ellos bien podrían habitar en una espacialidad a la que solamente se puede acceder si se aprende a sostenerse en ella, apaciguando la recepción de sus latigazos y habitando la desgarradora intensidad de sus fuerzas. Las fuerzas de los látigos, adecuadamente habitadas por los seres humanos, no sólo desgarran todo principio antropológico sino que también convierten al finito cuerpo humano, aunque más no sea por el tiempo que allí se logre estar, en una potencia infinita que tiende a fundirse en el espacio caótico, oscuro y veloz en donde también él es.

Los que se concentran únicamente en afirmar que el pensamiento ilumina, como si fuera ésta una premisa cierta y urgente, es porque ya siempre están regresando de su viaje espacial; son los que todavía se encuentran concentrados en los lugares del mundo, los que no pueden soltarlo por el miedo de dejarlo demasiado atrás. Así existieron, mal que pese, algunos esplendorosos momentos de todos los filósofos, de los más reconocidos hasta los menos, cuyos pasajes todavía el canon aplaude sin la debida atención sobre las consecuencias que acarrearón incluso para su propia disciplina; así también se desplegó el cristianismo en sus formas más conocidas para constituir su hegemonía; así la ciencia cristiana y sus derivas ya mencionadas; e incluso deben contabilizarse ahí las dislocaciones que la contemporaneidad ejerce sobre las ancestrales prácticas yóguicas y meditativas. Pero quienes no urgen por volver, sino cuando sea el tiempo propicio, saben muy bien que el horizonte es oscuro y que si luz se empieza a ver es porque ya se la ha requerido y se ha dado la vuelta hacia el mundo, a la naturaleza y a los lugares del hombre, siendo entonces la señal de que es imperioso una mejor preparación para en el futuro poder sostener por mayor tiempo aquel estado.

Es que si bien el pensamiento a veces tan sólo dura segundos, es capaz de arrastrar al hombre a regiones literalmente desconocidas y a veces impensadas. Es comprensible tener miedo. ¿O acaso nunca nadie estuvo a punto de implosionar en llanto frente a la presión externa que las veloces y caóticas variables suscitan en el seno del espacio del pensar -así como se lo hace en el pleno ejercicio del amor o de la voluntad-, en esos momentos cuando uno siente que ya no puede estar en ese ningún *lugar*?

Es ésta otra posible -y no necesaria- razón que habría que sumar a las diez enunciadas por George Steiner para entender la tristeza que a veces tiñe al pensamiento;⁴⁸ y, dado que muchas veces, e incluso al mismo tiempo, a ese llanto lo atraviesa la alegría, esta dinámica del pensar también podría enriquecer una futura revisión del hermoso tratamiento que Baruch de Spinoza ya realizó sobre los afectos y las pasiones.⁴⁹ Pero asimismo, es éste un argumento ineludible

48 Véase: G. Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, México, Siruela, 2007.

49 Véase: B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

para comprender que no hay filosofía sino es en el marco de un cuidado de sí que, sin un adecuado *maestro*, posiblemente no se logre alcanzar.

Así, debido a que la filosofía se sirve del pensamiento y requiere de una especial atención de las condiciones climatológicas del espacio al que se arrojará todo aquel que se atreva a atravesarlo y en él mantenerse, es que desde siempre fue indispensable preguntarse, tal y como lo explicitó con tremenda lucidez Hannah Arendt en su última e inacabada obra, “¿dónde estamos cuando pensamos?”⁵⁰. Es ésta una pregunta fundamental.

II. *Crítica a la indómita luz del claro en el bosque cósmico*

Se ha dicho que de la inmersión del cerebro en el caos podría emerger “la *sombra* del ‘pueblo venidero’”⁵¹. Maravillosas palabras -que trastocan la alegoría platónica- para expresar esa compleja dinámica *del caos al cerebro* en la que desde tiempos remotos se deposita la esperanza de una nueva civilización, siempre por venir.

Pero ellas no son suficientes si además de la sombra no se tratara directamente la oscuridad. Por eso: ¿qué es la oscuridad? Se dice que la falta de luz. Y aunque pareciera que esta definición no es ajustada puesto que, en extremo, hace depender a la oscuridad de la inexistencia de otro elemento, la *doxa* y la ciencia afirman que sí es precisa. Esto, ya que los teóricos de la física sostienen que la oscuridad total es imposible puesto que además del espectro visible por el ser humano también debe tomarse en consideración el espectro electromagnético, el cual irradiaría su luz por todo el universo infinito; es decir que no existiría la oscuridad pura, siendo ésta tan sólo una muestra de los límites perceptuales del ser humano o bien un mero concepto teórico.

Mas si bien se dice que la oscuridad es físicamente imposible, o incluso si para la ciencia es tan sólo un concepto teórico sin asidero en el cosmos, como lo sería la imposible temperatura del “cero absoluto”, lo cierto es que el campo científico también llegó a afirmar que existe una parte del espacio en la que ni siquiera la luz podría viajar; a saber, los agujeros negros. Y si hace no mucho

50 Véase: H. Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 217-236. Resulta esencial decir que esta magnífica aunque inacabada obra todavía no ha tenido, injustamente, la atención merecida.

51 G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 220.

tiempo se logró demostrar que sus discos de acreción sí generan radiación, no debe olvidarse que en su interior la oscuridad pura podría ser plausible ya que la luz, en ninguna de sus formas, pareciera allí tener cabida. Entonces la pregunta por la oscuridad no tiene asidero filosófico solamente sino también científico. Es hora de volver a la especulación filosófica.

Cuando de luz se trata, se conoce perfectamente por qué existe y de dónde proviene. Si se toma por caso al sol, se tiene entonces un ente que produce la luz. Pero se sigue entonces sin poder definir la oscuridad sino es supeditándola a otro elemento. No es posible explicar cuál es la fuente de la oscuridad así como sí se puede afirmar, aunque más no sea, algunas de las fuentes de la luz. La razón de su existencia es todavía hoy una incógnita, por lo que el pensamiento especulativo tiene allí su estancia.

Esas simples preguntas (¿qué es la oscuridad?; ¿por qué existe?; ¿qué hay en ella?) son fundamentales. Ellas posiblemente escondan los secretos que una vez develados habilitarán la renovación del pensamiento para pensar lo que por ahora ha resultado imposible de ser pensado. Lo impensado habita en el secreto de la oscuridad.

Es por esto que no deja de sorprender que se haya ido eliminando el pensamiento sobre la oscuridad. A grandes rasgos, en el pasaje de las mitologías ancestrales a la filosofía antigua, y de allí a la ciencia pasando por el cristianismo, pueden verse los desplazamientos de un pensamiento que entendía la importancia de la dinámica entre la oscuridad y la luminosidad hacia uno de otro tipo que se focalizaba cada vez más tan sólo en la claridad. Se desechó un equilibrio que, aunque más no sea forzosamente, las mitologías antiguas, entre otras artes, intentaban custodiar.

Pero aunque la historia de Occidente insista en negar la oscuridad, ella acecha tanto en la noche como en el día. No sería posible la modalidad de lo existente durante el día, al menos tal y como se la conoce, si no hubiera noche. Si se atiende a la escala planetaria y a sus ciclos en relación con el sol, aunque es factible decir que la oscuridad retorna cada noche, lo cierto es que ella nunca se va puesto que deja su huella actuando durante el día, haciendo posible, por ejemplo, la vida. Es así que la presencia de la oscuridad durante el día es la de la huella, así como quizá lo sea en el infinito campo cósmico. Por todo esto, el pensamiento de la oscuridad, una vez radicalizado, bien podría estar a la altura del desafío de gestar una filosofía que no se limite a la metafísica de la presencia.

Mientras tanto, la oscuridad acecha al ser humano a través de la naturaleza

y también en cada acción y en cada pensamiento. Lo sabe muy bien cualquiera de estos animales que se autodefinen principalmente como racionales. En el campo de la física, los estudiosos de los agujeros negros también lo sostendrían sin más: la oscuridad es tan indómita como la luz. Por eso, con el abandono de la pregunta por la oscuridad, asimismo se han perdido las herramientas con las cuales se intentaba controlarla. Es decir, se ha perdido parte del pensamiento que también resulta ineludible a la hora de aprender a vivir.

Por más que el cristianismo y sus modernos herederos insistan en que el hombre deberá fundir su actuar y pensar en la luz, no hay ser vivo que se sostenga en una eternidad luminosa. Cabe aclarar que este texto no es una lucha contra la luz. Se trata de una crítica a la indómita luz en la que progresiva y unidireccionalmente se concentró el hombre una vez que decidió desplegar la civilización tomando como modelo su asentamiento original en el claro del bosque cósmico. No se trata de preguntar contra qué se lucha. La pregunta fundamental, ya lo decía Arendt,⁵² es ésta: ¿para qué se lucha?

Y aquí se responde que se batalla para construir una ética de la oscuridad que le devuelva al hombre la capacidad de maniobrar en ella cuando lo aceche. Se trata de pensar una ética para *ese ningún lugar* que no está pensado estrictamente para el hombre. Quizá incluso funcione para lidiar con la irremediable tarea de aprender a vivir tanto en la luz como en la oscuridad; y tanto consigo mismo, con otros de su misma especie como con los diversos tipos de vida e, incluso, con las fuerzas y entes que exceden la vida por completo, preexistiendo o no a ella y al universo en sus dinámicas creaciones, transmutaciones y destrucciones.

Se vuelve necesario, entonces, una última reflexión. Ya poco sentido tiene el insistente apuro de continuar en esta *locura* que el claro del bosque cósmico abrió a la humanidad y en la cual ésta se instaló, modelizada y catártica, queriendo luz y pretendiendo devenir sol así como cualquier tipo de divinidad que le permitiera creer que existe en el cosmos un *lugar* propiamente humano. Ciegos ante la furia del sol que penetra la energía cósmica, el renacuajo-simio-hombre creyó devenir luz, y lo dejó todo a un lado o al otro, abajo o arriba, para abandonarse a esta soledad en la que la humanidad continúa constituyéndose antropocéntricamente como si fuera una esfera autónoma. Pero ella, si fuera algo, no dejaría de encontrarse al interior de un cosmos caótico, infinito,

52 H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro...*, op. cit., p, 48.

veloz, y tan luminoso como oscuro. El cosmos, lo quiera o no el ser humano, rebasa con sus fuerzas todo cuanto lo habita.

Por eso, es preciso tener presente que cuando cada día la luz espera su muerte, despacio, también se abre la posibilidad de hallar la luna y arrojarse a la noche. Incluso, con prudencia, se podrá además dar un paseo por el infinito murmullo cósmico. El ruido, que el ser humano alguna vez oyó, vive en él; y si no corre por sus venas no querrá más latir. Todavía, será la ocasión para realizar una vuelta por el universo para constituir una nueva forma de deseo que ocupe un sitio señero y actúe como un agitador para reencontrarse, al final del viaje, como un súbito torbellino entre tantos tranquilos delirios.⁵³ Tarea primordial, ésta, para habitar la indómita oscuridad que también circunda y atraviesa al hombre como a todo aquello en donde él pretende ser.

De allí que el pensamiento especulativo, como por ejemplo, sus modelizaciones matemáticas y filosóficas, la meditación y el arte, como la poesía y la música, quizá sean las únicas vías de acceso que se tengan en la actualidad para vibrar en sintonía con un más allá de la luz y traer a *casa* algo más que todo aquel entusiasta aunque doloroso fulgor indómito.

53 M. Foucault, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, op. cit., p. 17.