

# Un nuevo enfoque categorial sobre el presente.

Montserrat Morilla Villa

## 0. Introducción.

Embarcarse en el estudio de las categorías espacio y tiempo en la sociedad actual puede ser, así lo valoramos, la manera de obtener una panorámica esclarecedora de la sobremodernidad. En el presente artículo nos dejaremos atrapar por aquellas cuestiones que centren nuestra mirada en la geometría de líneas que generan las relaciones humanas en el espacio de la que es -en palabras de P. Virilio- “la mayor forma política de la historia”<sup>1</sup>: la ciudad, siendo la organización de las trayectorias de los individuos y de los grupos en la misma la esencia de la ciudadanía<sup>2</sup>. Reservamos para una segunda ocasión la problemática relacionada con la flecha del tiempo en el contexto del trabajo, ámbito privilegiado para reflexionar sobre la evolución de la sociedad actual, puesto que es éste el motor de los cambios que experimenta nuestra civilización.

Partiendo de la consideración de que el espacio es el lugar en el que se producen las relaciones humanas, y es la ordenación del mismo la que genera derecho y norma, urge reconsiderar el estado de la cuestión desde una perspectiva ontológica que nos permita obtener un enfoque categorial de la vertiginosa rapidez con la que se están sucediendo los cambios en el momento presente.

El punto de partida lo encontramos en cómo Lipovetsky en *La era del vacío*<sup>3</sup> define la época actual, pues es la suya la forma más generalizada de entender la dinámica de las relaciones humanas en el espacio social. Espacio que existe por primera vez en la Antigua Grecia como un lugar vacío destinado al uso de los ciudadanos, puesto que ya no lo ocupan ni el trono del monarca ni el templo del dios. Trataremos de

---

<sup>1</sup> Virilio, P. (1997), p. 42.

<sup>2</sup> Cf. *Opus. cit.*, p. 41.

<sup>3</sup> Lipovetsky, G. (1983).

averiguar si es éste el sentido en el que se expresa Lipovetsky cuando denomina a nuestra era la “era del vacío” y qué cabe entender por tal, pues nos preocupa saber si ese espacio reservado para la ciudadanía sigue estando en la actualidad vacío de tal manera que exista la posibilidad, tal como deseaban tanto la utopía griega como la Ilustrada, de que los individuos puedan tratarse en plano de igualdad en él haciendo uso de la razón.

## 1. El vacío.

«Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis»<sup>4</sup>.

La posmodernidad, y esto que ahora vivimos, y que algunos denominan “sobremodernidad”, es para G. Lipovetsky la era del vacío entendido como ausencia de grandes valores o proyectos. Representaría la consumación del proceso de atomización de la sociedad iniciado en la modernidad. El *homo clausus*<sup>5</sup> atrapado en su burbuja siente el vacío de la existencia, su incapacidad para comunicarse de forma más o menos estable con otros seres humanos. El lento debilitamiento del tejido social es una tragedia silenciosa.

Una sociedad que carece de ídolos o tabúes, tal como afirma G. Lipovetsky, no tiene una percepción de sí misma como tal. Acudir al análisis que E. Durkheim<sup>6</sup> realiza sobre el origen de la religión nos puede ayudar a aclarar la importancia de este hecho. E. Durkheim descubrió en la estructura de clanes de Australia el modelo de sociedad menos diferenciado y, por tanto, más fértil para el estudio del núcleo de la religión.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>5</sup> Este término lo utiliza Norbert Elias para sintetizar la concepción moderna del individuo, perspectiva desde la cual «la sociedad se concibe, a fin de cuentas, como un montón de individuos aislados, absolutamente independientes los unos de los otros, cuya verdadera esencia yace escondida en su interior y que, en consecuencia, sólo se comunican entre ellos de un modo externo y superficial». Elias, N. (1977), p. 36.

<sup>6</sup> Durkheim, E. (1912).

Origen que encontró en la distinción sagrado/profano, ésta sería la distinción más primigenia a la que toda sociedad se enfrenta para construir una imagen de sí misma, y lograr estabilidad y cohesión social. Las categorías no son sino estructuras de orden que tienen como referente la estructura social. Los individuos ordenan el mundo imitando la estructura de la sociedad en la que viven. Por ejemplo, en la tribu Mont-Gambier, formada por dos fratrías de cinco clanes cada una, los tótems de cada clan sirven para clasificar todas las cosas.

Si tal como señala G. Lipovetsky nuestra sociedad carece de ídolos y tabúes, si la distinción entre sagrado y profano se ha desdibujado, ¿qué consecuencias puede tener este hecho?, ¿es realmente cierto que nuestra sociedad carece de símbolos y de reglas de pureza<sup>7</sup>?, ¿qué representa este vacío del que habla Lipovetsky?

Pensamos que, paradójicamente, el vacío existencial lo genera el que todo esté demasiado lleno, ya sea de información (sobreinformación), de bienes, de relaciones o de contactos humanos, etc. La velocidad con la que se producen los cambios y con la que aumenta el número de cosas o relaciones produce sensación de falta de espacio y tiempo para asimilar la aparición de nuevos fenómenos.

Quizás sería más apropiado definir nuestra sociedad como la “era de lo lleno”, la que siente horror al vacío, al silencio, a los espacios abiertos y con poca gente, a la lentitud o al aburrimiento que produce la ausencia de sensaciones nuevas. La salida dominical o estival a la playa, al área recreativa o a una ciudad desconocida, mejor si hay música de fondo o, al menos, griterío y confusión de voces que llenan el lugar. Es insoportable sentir cómo avanza o incluso se detiene el tiempo cuando la velocidad se contrae y no sucede nada más que el propio pensamiento. Aburrimiento es la ausencia de movimiento. Basta moverse hacia algún lugar, y cuanto más rápido mejor, para que

---

<sup>7</sup> Mary Douglas considera que el núcleo de la religión primitiva no es el temor, que bloquearía la racionalidad de los individuos, sino la higiene o pureza. La suciedad es desorden, el desorden es algo indefinido, pura potencia. Eliminar la suciedad es controlar el desorden e introducir “orden”, esto es, establecer límites y diferencias y organizar la realidad de acuerdo a un modelo previamente concebido. No es una categoría negativa, eliminar la suciedad no es un acto negativo; sino creativo pues supone la creación de una estructura y, más aún, la construcción de la realidad.

esa sensación desaparezca. Viajar es un antídoto contra el aburrimiento, del viaje no importa tanto lo que se espera descubrir como la sensación de estar en movimiento que conjura la parálisis que representa el permanecer en un punto durante bastante tiempo. Consumir es otra forma de conjurar el aburrimiento. Los grandes centros comerciales y los centros de ocio dispensan emociones que impiden el advenimiento del vacío. A mayor intensidad en la sucesión de estímulos, mayor es la sensación de plenitud. Estar vivo significa estar rodeado de un montón de gente, que “haya ambiente”, que el espacio esté lleno de personas, pero que éstas no interfieran en nuestra actividad, sino que sus trayectorias tengan diferente recorrido, independiente del nuestro. La “música” que genera el caos de voces y risas que se superponen llena el espacio sonoro; el visual, lo llenan los carteles, los escaparates, la televisión siempre encendida. Es la nuestra una era barroca, que siente *horror vacui* cuando el espacio y el tiempo se dilatan a medida que disminuye la velocidad del movimiento y decrece la cantidad de información o de sensaciones. Por ello, puede ser denominada la “era del exceso”:

«Lo que es nuevo no es que el mundo tenga, o que tenga poco, o menos sentido, sino que experimentemos explícitamente la necesidad cotidiana de darle alguno: de dar sentido al mundo, no a tal pueblo o raza. Esta necesidad de dar un sentido al presente, sino al pasado, es el rescate de la superabundancia de acontecimientos que corresponde a una situación que podríamos llamar de “sobremodernidad” para dar cuenta de su modalidad existencial: el exceso»<sup>8</sup>.

Ontológicamente esto podría entenderse como un aumento de las conexiones entre las cosas de tal manera que estaríamos próximos al “todo está relacionado con todo” o, más bien, a que ninguna cosa está relacionada con otra, porque las conexiones apenas duran instantes.

La nuestra no es la “era del vacío”, sino del lleno, del exceso, de la superabundancia, que se vive espacialmente como achicamiento de las distancias -desaparición de lo exótico, de las fronteras y de las líneas- lo que produce una percepción confusa del espacio a causa de la velocidad con la que somos capaces de desplazarnos a cualquier parte del planeta. P. Virilio con respecto de la reducción de las

---

<sup>8</sup>Augé, M. (1992), pp. 35-36.

distancias a causa de la velocidad de los nuevos medios de transporte, señala lo siguiente:

«Cuanto más rápido llego al extremo del mundo y más rápido vuelvo, más se reduce mi mapa mental a la nada. Ir a Tokio en el mismo tiempo que hace falta para ir a Nápoles en tren ha reducido mi mundo de una manera definitiva. Ya no puedo tener la visión del mundo que tenía antes de ir a Tokio en catorce horas»<sup>9</sup>.

No hay sensación de distancia o percepción de lejanía. Lo lejano ya no está lejos, no hay barreras<sup>10</sup>. La ausencia de líneas, la homogeneización de los lugares hace que desaparezca lo propio de cada lugar. Hacer turismo es buscar la autenticidad, los espacios vírgenes. Lo característico se convierte en objeto de turismo.

En cuanto al tiempo, el “lleno temporal” hace que vivamos en un eterno presente, una sucesión de cambios sociales, políticos, tecnológicos o personales a los que es todo un desafío dar sentido, reto que produce desorientación y ansiedad, que no temor.

Lo lleno conduce al vacío. La superabundancia, el exceso de conexiones y la velocidad de éstas producen parálisis temporal. El miedo al vacío se manifiesta como el deseo de ser constantemente seducido, “la pasión que se autoconsume”, así la denomina R. Sennett<sup>11</sup>. Es la necesidad de gozar siempre de sensaciones nuevas, es el fetichismo del objeto nuevo que solo interesa en cuanto que es novedoso, no importa su valor de uso. Las cosas solo interesan en cuanto mercancías. Una vez adquirido el objeto, una vez experimentada una sensación o conocida una persona, deja de interesar. Lo que llena es desear, sentir constantemente ansia de novedad. Se teme el ocio que genera pensamiento, cuando las dimensiones espacio-temporales se dilatan porque las cosas trascurren lentamente.

---

<sup>9</sup> Virilio, P. (1997), p. 45.

<sup>10</sup> El mundo –piensa P. Virilio– puede quedársenos demasiado pequeño, pues nuestro mapa del mundo se reduce a medida que aumenta la velocidad con la que los medios de transporte nos conducen de un lugar a otro. Esto puede llegar a producir en las generaciones futuras la sensación de encarcelamiento en el planeta. Cf. Virilio, p. (1997), p. 50.

<sup>11</sup> Cf. Sennett, R. (2006), p. 18.

## 2. La soledad.

La ausencia de identidad, el vacío del que habla Lipovetsky, está relacionada, como veíamos, con el achicamiento del mundo y la alteración de las categorías espacio-temporales que produce la velocidad de las comunicaciones.

El vacío se vive también como soledad, pues a pesar de que las calles, las estaciones de autobuses o metro, los aeropuertos, las autopistas, los centros comerciales o las zonas turísticas estén llenos de gente, el sujeto no se identifica con estos espacios<sup>12</sup>. Son lugares de tránsito en los que las posiciones del cuerpo están estereotipadas. El sujeto atraviesa estos lugares sin apropiarse de ellos, por mucho que los frecuente siguen siendo anónimos pues su cuerpo no tiene lugar en ellos. Los movimientos de éste en dichos espacios se desvanecen a los pocos instantes, no son representativos a menos que sean contrarios al protocolo no escrito de cómo debe comportarse uno en una cola, o en la parada del autobús.

La modernidad nos ha hecho mirar a la calle con miedo frente a la seguridad del hogar y de la familia. La calle representa las relaciones superficiales, el engaño oculto detrás de las palabras aduladoras. La autenticidad de lo privado es preferible a la banalidad de las relaciones en los lugares públicos, donde uno se desorienta porque no sabe a qué atenerse.

La soledad y la melancolía se convierten en esencia de la sobremodernidad una vez que la posición de nuestro cuerpo en el espacio es anónima y no delimita o jerarquiza éste. Los movimientos de nuestro cuerpo en el espacio generan lugares simbólicos. M. Augé muestra la importancia que tiene la posición del cuerpo en el espacio al señalar que:

---

<sup>12</sup> Marc Augé amplía la distinción propuesta por Michel de Certeau entre espacio y lugar. El término “espacio” es más abstracto que el de lugar puesto que con él nos referimos tanto a una distancia entre dos lugares como a una dimensión temporal. Que la sobremodernidad abuse del uso de este término y lo prefiera al de lugar manifiesta el vacío de relaciones humanas. El lugar, a diferencia del espacio, tiene un sentido antropológico. Cf. Augé, M. (1992), pp. 87-89.

«El cuerpo humano mismo es concebido como una porción de espacio, con sus fronteras, sus centros vitales, sus defensas y sus debilidades, su coraza y sus defectos. [...] el cuerpo es un espacio compuesto y jerarquizado que puede recibir una carga desde el exterior»<sup>13</sup>.

Algo en lo que también insisten G. Lakoff y M. Johnson<sup>14</sup> al considerar que las categorías espaciales son las más primigenias, puesto que surgen como resultado de las acciones de nuestro cuerpo. Son éstas las que se toman como criterio para establecer las distinciones: arriba/abajo (arriba tiene que ver con la postura erecta, si nuestro cuerpo fuera esférico no tendríamos esta distinción); delante/detrás; dentro/fuera; cerca/lejos, tienen el mismo origen y función: dar sentido a nuestras acciones en el espacio. Estos conceptos aunque universales, todas las culturas los tienen, no son generalizables, esto es, no todas las culturas los entienden de la misma manera.

Es así como, en función de estos conceptos, construidos tomando como referencia la posición y orientación de nuestro cuerpo en el espacio, comprendemos metafóricamente otros como felicidad o tristeza (metáforas orientacionales<sup>15</sup>), de este modo asociamos que “feliz es arriba” y “triste es abajo” porque cuando estamos tristes nuestro cuerpo se encorva, tendemos a estar sentados o tumbados; en cambio, cuando estamos alegres se refuerza la postura erecta echando los hombros hacia atrás y nos mostramos más activos. Hay todo un conjunto de expresiones que emanan de esta metáfora como “eso me levantó el ánimo” o “mi moral cayó por los suelos”.

Como hemos visto, el espacio se conceptualiza como un continente en el que las acciones de nuestro cuerpo delimitan lugares y simbólicamente van asociadas a emociones y estados de ánimo. Así, el trono o la silla que ocupa el monarca es un lugar de poder. Los lugares de encuentro son puntos de intersección en ese espacio, en el que

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>14</sup> Cf. Lakoff, G.-Johnson, M. (1980), pp. 50-58.

<sup>15</sup> G. Lakoff y M. Johnson denominan metáforas orientacionales, para diferenciarlas de las estructurales (aquellas en las que un concepto se estructura metafóricamente en función de otro, por ejemplo en “una discusión es una guerra”, cada uno de los procesos de esa discusión se conceptualizan como si se tratara de una batalla y las opiniones son algo que hay que defender del ataque enemigo, al igual que se hace con una muralla), como decíamos, las metáforas orientacionales dan al concepto una orientación espacial. Así, entender metafóricamente que “feliz es arriba”, es algo que tiene que ver con nuestra experiencia física y cultural (dormir y estar enfermo es abajo, estar sano y alegre es arriba, y, en cuanto al estatus social, el control y la racionalidad también son arriba).

los individuos se detienen a charlar, a comerciar o a orar. Caminos, líneas, que conducen a nuevos puntos de intersección que establecen fronteras que los separan de los otros. Dependiendo de las acciones que se desarrollen en esos lugares, estos tendrán un determinado valor social.

El lugar es, en sentido antropológico, algo geométrico, “en términos geométricos se trata de la línea, de la intersección de líneas y del punto de intersección”<sup>16</sup>. El cuerpo pierde su poder simbólico y generador de límites, categorías o jerarquías, y de sustento de las relaciones humanas, cuando se coloca en el espacio adoptando la posición del espectador, y no la del actor. Y esto es lo que produce melancolía cuando se contempla el paisaje, o soledad cuando se está un rato haciendo cola o esperando en una terminal de aeropuerto.

La posición del espectador, como posición que la modernidad adopta hacia la naturaleza y la sociedad, preocupa a N. Elias porque asociada a ella está el enfoque de una determinada manera de estudiar la sociedad que limita su comprensión. Es lo que G. Lakoff y M. Johnson denominan el mito objetivista<sup>17</sup>.

N. Elias piensa que estas representaciones del hombre como sujeto-espectador (frente a la naturaleza como paisaje), y del individuo como lo auténtico (frente a la sociedad concebida como algo que se encuentra más allá del individuo), son características de la experiencia de autocontrol emocional y autodistanciamiento de los fenómenos naturales que se experimentan durante la edad moderna, y que se inician en el Renacimiento. Superar dicha dicotomía es la única manera de escapar al callejón sin salida en el que se encuentran las ciencias sociales:

---

<sup>16</sup> Augé, M. (1992), p. 62.

<sup>17</sup> Cf. Lakoff, G.-Johnson, M. (1980), pp. 228-231 y 238-253. Según este mito, las cosas están “ahí fuera”, conocerlas consiste en aprehender las cualidades inherentes que éstas tienen y las relaciones que mantienen entre sí. Nuestro sistema conceptual y categorial se construiría a partir de estas cualidades percibidas a través de un proceso de abstracción o semejanza. La precisión en la comunicación y la veracidad exigen una limitación del papel de los elementos subjetivos: sentimientos, emociones, enfoques personales, etc. Sólo limitando la irracionalidad es posible alcanzar la verdad absoluta. La verdad es un reflejo de lo real, el sujeto debe actuar como un espejo. Las categorías revelarían la esencia de la realidad, serían independientes de los individuos y se las definiría en términos de teoría de conjuntos: una categoría sería un conjunto de propiedades inherentes a una entidad.



«Para encontrar una solución a este callejón sin salida de la sociología y de la ciencias humanas es necesario poner igualmente de manifiesto la insuficiencia de ambas representaciones, la representación de un individuo fuera de la sociedad y la de la sociedad fuera de los individuos. Esto es difícil mientras el sentimiento del encapsulamiento del yo en el propio interior siga sirviendo como fundamento de la imagen del hombre individual y mientras, en consecuencia con esto, se entiendan los conceptos de “individuo” y “sociedad” como si se tratara de dos situaciones inalterables»<sup>18</sup>.

Ésta es la misma pose que adopta el viajero moderno ante los monumentos que visita. Los contempla como un espectáculo y su posición en la escena forma parte de éste. El exceso de individualidad al sentirse testigo de la historia o bien al verse como un punto más perdido en el transcurrir del tiempo, producen melancolía, vaciamiento, soledad.

La actitud estética individualiza y aísla a los sujetos en su burbuja. Es esta actitud la que transforma el lugar en un no lugar. Al *homo clausus* no le resta sino la contemplación en la que siente su incapacidad para comunicarse y establecer relaciones más o menos estables con los otros. La necesidad de pertenecer a un lugar, de identificarse con un modo de vida alienta los nacionalismos y los particularismos. Se recuperan tradiciones y fiestas, incluso pueblos abandonados, para convertirlos en museos de lo que ya no es. Las acciones humanas que sustentaban y daban sentido a los lugares y cosas han desaparecido, su imitación no les restituye la esencia, sino que los transforma en espectáculos que se contemplan desde afuera. La tradición se convierte en un disfraz que se adopta para sentirse ligado a un lugar, para que el cuerpo encuentre su posición en el universo social y cultural, y, fundamentalmente, su orientación en el espacio. Así, se juega a realizar las labores tradicionales: corta de troncos, siega, trilla..., en el vano intento de hacer recordar al cuerpo su lugar, sus movimientos. Cuando estas acciones carecen de su sentido originario no generan sociedad.

---

<sup>18</sup> Elias, N. (1977), p.35.

### 3. La geometría del no lugar.

La mayor parte de los espacios de la sobremodernidad son no lugares, llenos de mensajes acerca de cómo debemos transitar por ellos. Llenos de gente, pero que difícilmente generan relaciones humanas porque las trayectorias de los sujetos en ellos son caóticas, no azarosas en el sentido estadístico, sino caóticas por lo casual y efímero de las mismas.

Los sujetos en los no lugares (aeropuertos, salas de espera, centros comerciales, autopistas, etc.) se tratan unos a otros como consumidores porque:

«...el Mercado es, en cualquier caso, el *espacio público* de la sociedad capitalista. Es el lugar, pues, en el que se ordenan e intercambian los signos, en el que se reconocen e interpelan los sujetos, en el que se sistematiza un *orden clasificador* de integraciones y exclusiones: en el que, en fin, los hombres se hacen –como dice Arendt- *hombres*. Será allí donde habrá que buscar la *tabla categorial* que legisla la comunicación y sus amenazas. Ese espacio es, de todas formas, un *espacio* y no sólo en un sentido figurado: tiene sus recintos, sus alturas, sus perspectivas, expresamente dispuestas para conjugar la máxima *visibilidad* y la máxima *intangibilidad*»<sup>19</sup>.

Los no lugares no tornan a los hombres en humanos, no los convierten en ciudadanos, sino en consumidores, en usuarios de la línea de metro, de tren o autobús, en pacientes del hospital o consumidores de tal o cual supermercado, en espectadores de un concierto o de una representación teatral, en turistas que contemplan los monumentos del pasado y se sienten parte de la postal:

«...lo que fue el ágora para Grecia y la comunión mística para el Medioevo cristiano, lo es el Mercado para la sociedad capitalista contemporánea. Es el Mercado, en efecto, el “lugar” privilegiado donde la sociedad capitalista se reproduce no sólo como capitalista sino, además, como *sociedad*; es el “espacio público” donde los hombres se reconocen *como libres*, donde intercambian sus signos y donde, en consecuencia, elaboran las categorías de su relación consigo mismos y con los otros»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Alba Rico, S. (1995), p. 103.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pp. 31-32.

No hay geometría del no lugar, las reglas del mercado vacían de humanidad los espacios públicos. La antropología parecería, pues, tener serias dificultades para encontrar material de estudio fuera de determinados lugares del tercer mundo donde las relaciones entre los sujetos no han vaciado aún los espacios públicos de relaciones humanas a favor de las relaciones mercantiles. Los griegos se cuidaban bien de distinguir el lugar de las transacciones comerciales del ágora.

Una visión más optimista es la que defiende Manuel Delgado, para quien la calle es aún un punto cero, un no lugar, pero no en el sentido negativo en el que el no lugar es un espacio anónimo, pero sin anonimato, en el que se evita la comunicación porque ésta incomoda, y los individuos se sienten como si fueran animales que acaban de salir de su refugio. El no lugar, en el sentido que propone M. Delgado, es un espacio indefinido y difuso porque lo construyen las trayectorias de los transeúntes, y éstas son líneas en movimiento que se entrecruzan y articulan temporalmente como lugares de encuentro, de charla, de fiesta o de protesta. Es para él, el punto cero porque es el espacio de la pura posibilidad, pura potencia, espacio absoluto que espera ser determinado por la acción de los personajes. La calle es un teatro en el que los transeúntes juegan a vivir bajo apariencias distintas y a construir representaciones diferentes en función del momento. Cada trayectoria representa un modo de vivir, una sucesión de pensamientos que se fraguan al caminar con el cruce de las miradas entre desconocidos. El espacio puro por excelencia es el *terrain vague*, el descampado, en el que juegan los niños a imitar el comportamiento de los adultos, el espacio que espera ser urbanizado y, de momento, es pura posibilidad, abierta a la creatividad de sus ocupantes.

Recuperar la calle desde este punto de vista sería un modo de superar la metáfora del espectador, la actitud estética. La antropología de las calles que M. Delgado propone mira al no lugar como un espacio abierto a nuevas posibilidades cuyos códigos no escritos podrían ser generadores de nuevas pautas sociales. Desde esta perspectiva, el tejido social generador de nuevas categorías no estaría vacío, sino que se encontraría “lleno” de transacciones mercantiles.

Utilizando la metáfora del “yo líquido”, con la podríamos calificar al *homo clausus* evolucionado, las calles serían los ríos por los que fluyen “riadas de gente” adoptando actitudes corporales diferentes dependiendo del contexto en el que se muevan: una manifestación, una fiesta, un funeral o el deambular caótico. La observación –como lo haría un naturalista- de estos modos de comportamiento enriquecería el punto de vista sobre la capacidad dinamizadora y generadora de relaciones sociales de nuestras calles.

M. Delgado encuentra en la “fetichización del yo” que se da en la modernidad, especialmente en la filosofía cartesiana que enfrenta “dentro” –*res cogitans*-, “fuera” –*res extensa*-, privilegiando ontológicamente la primera frente a la segunda, la causa del miedo a las calles y del vaciamiento de lo público. La reacción romántica al proceso de industrialización y urbanización se manifiesta como fetichización del yo. M. Delgado (retomando la distinción que Tönnies realiza entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*), dice que se busca la seguridad del hogar y de la familia frente a la “sociedad”, *Gesellschaft*, que como una máquina no se detiene ante cualquier eventualidad, ni atiende a sentimientos porque funciona siguiendo intereses contractuales. Las relaciones de solidaridad se retrotraen al espacio de la “comunidad”, *Gemeinschaft*, que protege a sus miembros como un ser vivo protege a los de su grupo. Muchos ven en esta reacción un retroceso de la sociedad hacia estructuras tribales, sacrificando el espacio de la ciudadanía.

Pensamos que la fetichización del yo oculta la verdadera causa del problema: la fetichización de la mercancía. Así, se presenta al sujeto y su falta de flexibilidad ante situaciones nuevas como la causa de la desorientación, del estrés, la depresión o la inadaptación. El sujeto es el responsable de su fracaso por carecer de talento suficiente. El *homo clausus* tiene en sí todas las cualidades, cerrado al exterior, busca dentro de sí el motor que estimule su talento innato.

La fetichización de la mercancía<sup>21</sup> es la que destruye las relaciones sociales en el espacio público. Los objetos modificados a través del trabajo se convierten en fetiches en la sociedad capitalista en la medida en que importa más su valor de cambio que su valor de uso. El fetichismo en los pueblos “primitivos” se refiere a objetos no destinados al uso cotidiano, sino para ser adorados por sus poderes de purificación, son símbolos del orden social.

La mercancía colocada en el escaparate es el fetiche de nuestra sociedad, estimula el apetito del *homo clausus*, el deseo de posesión de lo que se espera potencie sus cualidades innatas. Con la adquisición del coche, del IPOD o del ordenador de última generación, con funciones mejoradas y más potentes, se cree que se logrará un incremento de dichas facultades que elevará al sujeto que los posea por encima del resto. Este deseo se agota en la posesión objeto y no considera que el uso de éste sea lo que da valor al mismo porque lo hace útil, sino que basta con comprarlo para sentirse mejor. Una vez conseguido, el hechizo se desvanece para renacer cuando sale al mercado un nuevo modelo del mismo. El poder del objeto: del coche, del libro, de la agenda electrónica, de la bicicleta..., pasa al sujeto en el acto de compra. Una vez que ha sido usado, ya es viejo, carece de interés, es como si sus cualidades se hubiesen gastado, ya está obsoleto. Sólo un nuevo modelo puede revitalizar el poder consumido. El mercado estimula la facultad apetitiva de la mónada, ésta no desea nada por sí, ni parece tener acción propia, sino porque el mercado, como si fuera el Dios de Leibniz, es la causa del *appetitus* de las mónadas. El consumidor desea cuando el mecanismo de persuasión de la campaña publicitaria le invita a adquirir un nuevo producto.

La fetichización de la mercancía transforma el espacio dedicado a las relaciones entre los ciudadanos, el espacio en el que estos pueden ponerse en el lugar de los otros porque es el espacio vacío, que no es privilegio de nadie, sino libre para el intercambio de símbolos que transforma a los hombres en humanos, en el escaparate de la mercancía. Las mónadas sólo entran en contacto en él para mantener relaciones

---

<sup>21</sup> Para M. Weber, en cambio, el poder que en el capitalismo los objetos adquieren sobre los sujetos tiene su origen en la ética: «Al emprender el ascetismo la transformación del mundo y al tener repercusión en él, los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia» Weber, M. (1905), pp. 233-234.

comerciales. El espacio dedicado al mercado lo ha ocupado todo, no hay un afuera. El proceso de globalización, de universalización de la forma de producción industrial, las redes financieras y las autopistas de la comunicación han derribado todas las fronteras y creado una sociedad de flujos. Frente a las calles y plazas abiertas a los consumidores, las urbanizaciones, guetos cerrados sobre sí en los que no hay vida pública porque apenas tienen espacios comunes. El mercado queda fuera de sus fronteras, se convierten en el fortín de la familia.

#### 4. Los excluidos.

El que todo esté lleno de relaciones mercantiles significa que no hay un afuera, una frontera más allá de la cual la sociedad pueda deshacerse de los excedentes del mercado, Z. Bauman se refiere a este hecho como:

«...la obstrucción de los desagües, que en el pasado permitían drenar y limpiar, a tiempo y con regularidad, los relativamente escasos enclaves modernos del planeta de su “excedente humano” que la vida moderna sólo podía producir en proporción creciente: la población superflua, supernumeraria y excesiva»<sup>22</sup>.

No hay nuevos territorios que conquistar y a los que enviar la población superflua: desheredados, marginados, delincuentes, fanáticos religiosos, tuvieron su oportunidad con la conquista del Nuevo Mundo. En ese periodo las marcas con las que las naciones conquistadoras establecían sus espacios de intervención delimitaban dos esferas del derecho. Más allá de la marca no estaban vigentes las reglas de la guerra que debían respetarse en Europa. Las “amity lines” que las potencias europeas acordaron entre los siglos XVI y XVII revelan la existencia de dos espacios: el europeo, en el que las naciones soberanas en pie de igualdad se relacionan siguiendo las normas del Derecho de Gentes europeo; y el espacio libre: la tierra y el mar que se encuentran más allá de la línea, el Nuevo Mundo, donde impera la ley del más fuerte y no es preciso respetar las normas de la guerra pues la violencia queda sin valoración jurídica. La alianza entre el monarca francés con los filibusteros para el saqueo de las ciudades españolas en el Nuevo Mundo es una muestra de esto.

---

<sup>22</sup> Bauman, Z. (2007), p. 46.

Estas líneas de amistad acotan la guerra o un espacio de beligerancia. Un espacio vacío en el que se puedan crear nuevas marcas atendiendo al derecho del más fuerte. Los seres humanos que en él viven no son considerados como iguales, sino bárbaros. Son aquellos que están más allá de la línea, y que pueden ser tratados como esclavos, convirtiéndose en la mano de obra barata que las potencias conquistadoras necesitan. Asimismo, estos territorios vacíos pueden convertirse en el desagüe del excedente humano existente en Europa. Son zonas de excepción que mantienen alejada la guerra de Europa.

Hoy en día, desaparecidas las zonas de excepción fuera del sistema, ¿qué sucede con los excedentes, con los excluidos, con la mano de obra sobrante y los pobres? Pues, si todo está demasiado lleno, ¿cómo se organiza el espacio y se justifica la ordenación de éste?

#### 4.1. Las líneas de pureza y orden.

La conquista de nuevos territorios es el origen de la norma y el orden. C. Schmitt sostiene que:

«La toma de la tierra con efectos hacia dentro y hacia fuera es el primer título jurídico en el que se basa todo derecho ulterior»<sup>23</sup>.

La toma de la tierra establece, pues, derecho en dos sentidos: hacia dentro, al convertirse en la primera medición y distribución del suelo que determinará las condiciones de propiedad. Y hacia fuera, enfrentando al grupo a otros por su dominio. La posesión de la tierra adquiere además un halo mítico por la capacidad de generar vida que tiene. La tierra fértil es representada como la madre-tierra que da sus frutos a sus hijos y los protege del hambre y la desesperación. A través del esfuerzo y el trabajo se obtiene la justa recompensa en forma de alimentos.

Con el mar no puede suceder lo mismo puesto que no hay forma alguna de crear límites en el mar, sólo las costas son sus fronteras. No es posible crear en él marcas estables. Los barcos no dejan un rastro duradero como lo hacen los arados. El mar se

---

<sup>23</sup> Schmitt, C. (1950), p. 7.

traga todas las marcas, es libre y se escapa a los intentos humanos de ordenarlo o someterlo. El hombre mirando al mar no pudo crear la norma, a pesar de que también éste ofrece frutos por los que es preciso luchar. De ahí, que C. Schmitt considere la toma de la tierra como el origen de la ordenación jurídica. Luego, las líneas de orden sólo son posibles en la tierra, y no en un medio líquido.

La sucesiva conquista de nuevos territorios, la necesidad de ordenar el espacio conquistado, ha dado lugar a distintas formas de entender el Derecho y la ordenación del territorio.

El Derecho de Gentes Medieval, que constituirá la *Respublica Christiana* o *Populus Christianus*, surge de la conquista de la tierra de los pueblos germanos de los territorios del Imperio romano, quebrándose así el orden jurídico de éste, y apareciendo una nueva ordenación del espacio que tendrá como límite la marca frente al enemigo musulmán. A estos pueblos les une la lucha contra la venida del Anticristo y el fin del eón presente, el denominado *Kat-Echon*. Roma o Jerusalén, Imperio o papado tienen la misma misión: la defensa del *Kat-Echon*, ambos son líneas de orden en una unidad cristiana. Las guerras contra el enemigo que se encuentra más allá de la marca son cruzadas, guerras sagradas y justas. El papado se encarga de legitimar las conquistas de tierra que realizan los monarcas cristianos. Hacia afuera son guerras justas y hacia dentro, cuando se producen dentro de los territorios de la *Respublica Christiana*, son litigios o reclamaciones de derechos que no anulan el orden de la misma.

La conquista del Nuevo Mundo y el reto de enfrentarse a dos nuevos espacios libres: mar y tierra, propició una transformación de los principios espirituales y morales, y también nuevas teorías del derecho. Locke, por ejemplo, ve en estos territorios la representación del estado naturaleza.

Los Estados, el nuevo ente territorial que aparece en este periodo, eliminan el derecho medieval al centralizar el poder y las competencias, neutralizando las disputas interestatales (disputas religiosas). Se constituyen como territorios cerrados frente a otros Estados soberanos con los que llegan a acuerdos acerca de cómo organizar la conquista del Nuevo Mundo. Los Estados se convierten en entes jurídicos que litigian



con otros en igualdad de soberanía por la ordenación del espacio. Es así, dice C. Schmitt, como se produce un proceso de racionalización de la guerra, en el sentido de que se acotan espacios y se establecen distinciones fundamentales como las de adversario, traidor o criminal o, lo que puede entenderse por guerra justa.

Son aspectos de vital importancia si tenemos en cuenta el contexto en el que se producen: abandonada la concepción mítica de la Tierra por una visión planetaria del espacio, los nuevos actores, los Estados, diseñan nuevas reglas de actuación.

El actual proceso de globalización está “borrando” las marcas y desdibujando el papel de los actores. Éste es uno de los factores del retroceso del Estado-nación.

T. Todorov nos recuerda que el concepto de Estado-nación surgió en el siglo XVIII cuando se fraguó la idea de que la soberanía residía en los ciudadanos y no en el monarca por atribución divina<sup>24</sup>. En la alianza matrimonial entre el Estado y la nación se unen los intereses de las partes para tratar de conseguir una unión fuerte. Z. Bauman la caracteriza del siguiente modo:

«Durante la fase sólida de la modernidad, el resultado final de la competencia por la legitimidad parecía ser previsible. No había más que un competidor con chances efectivas de obtener la victoria: la alianza de la joven nación con el incipiente Estado. A través de ella, la nación legitimaba las exigencias disciplinarias del Estado, y éste colaboraba secundando las ambiciones de integración, asimilación y represión que ella le planteaba»<sup>25</sup>.

En la esencia de esta unión reside otro de los factores que propicia la crisis del Estado-nación. El Estado es una realidad multicultural, un “híbrido” de culturas, no existe tal “pureza” étnica a menos que se trate de lograr a través de medidas de “limpieza” étnica. El papel de estas culturas se ha ido reforzando a medida que el Estado se ha ido burocratizando y apareciendo como algo frío y distante. Luego, la presión globalizadora, por un lado, y, por otro, la biodiversidad interna, son quienes amenazan la unión entre Estado y nación. La crisis de dicha unión es considerada una crisis de soberanía, lo que se cuestiona en la actualidad son los términos en los que se

---

<sup>24</sup> Todorov, T. (2008), p. 102.

<sup>25</sup> Bauman, Z. (2002), p. 13.

produjo esa unión, cómo se legitimó, para encontrar en ese hecho la raíz del problema. G. Agamben, siguiendo la definición de soberanía de Schmitt afirma que:

«...soberano es, en efecto, aquel a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar y de suspender la validez del orden jurídico mismo»<sup>26</sup>.

Soberano es quien tiene la capacidad de declarar desde fuera de la ley que no existe tal afuera de ésta, que no se puede estar al margen de la ley. Soberano es quien tiene capacidad para establecer límites. El estado de excepción es una marca, el *nomos* de la tierra del que habla Schmitt, una frontera entre «lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos»<sup>27</sup>.

Si como decíamos, el proceso globalizador, la velocidad de dicho proceso, ha hecho líquidas las marcas espacio-temporales, convirtiendo éstas en algo efímero y temporal, pues como dice Z. Bauman con respecto a las fronteras en el mundo globalizado:

«Los límites son siempre tenues, frágiles y porosos; comparten, en todos los casos, la misma y novedosa facilidad para la desaparición: son borrados en el mismo instante en que se los dibuja»<sup>28</sup>.

El espacio global se convierte en un espacio de flujos de comunicación, de divisas o de personas en busca de trabajo, y como el mar, antes de que existiesen los grandes imperios marítimos que establecieron orden y velaron por la legitimidad de éste, es el espacio libre para la pesca, el comercio y para el botín. En el *Ius publicum europaeum*:

«El *mar* permanece fuera de toda ordenación específicamente estatal del espacio. No es ámbito estatal, ni espacio colonial, ni tampoco es ocupable. Está libre de todo tipo de soberanía estatal del espacio. La tierra firme está dividida por fronteras lineales claras en territorios estatales y espacios de soberanía. El mar no posee otras fronteras que las costas»<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Agamben, G. (1995), p. 27.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 31-32.

<sup>28</sup> Bauman, Z. (2002), p. 24.

<sup>29</sup> Schmitt, C. (1950), p. 163.

Por ello, tanto el hecho de que no existan espacios vacíos (no hay un afuera porque no quedan espacios a descubrir o mercados a conquistar), como la porosidad de los límites, deslegitiman la soberanía del Estado y su capacidad para establecer –desde afuera- marcas y que éstas sean más o menos estables.

La forma en que Mary Douglas trabaja el concepto de pureza puede sernos útil para comprender más acertadamente el papel tan importante que tiene la determinación de líneas en el espacio. Toda sociedad necesita crear reglas de pureza que le permitan categorizar tanto el entorno en el que ésta se desenvuelve, como los distintos elementos sociales o formas de comportamiento. Lo impuro, lo híbrido, es lo que no es categorizable, se encuentra en los límites, y debe ser aislado para preservar la estabilidad social:

«...la contaminación constituye un tipo de peligro que no suele ocurrir, salvo allí donde las líneas de la estructura cósmica o social, se definen claramente. Una persona contaminadora siempre está equivocada [...] ha atravesado sencillamente alguna línea que no debe cruzarse»<sup>30</sup>.

De ahí –dice M. Douglas- que locos y delincuentes, que están en el límite de las categorías sociales, representen un peligro para el sistema, pues sus acciones se consideran contagiosas. Las reglas de pureza no son reglas profilácticas como piensa el materialismo médico, sino que protegen a la sociedad de las anomalías: bien negativamente, porque las aíslan, tratando de ignorarlas o eliminarlas; bien positivamente, porque las integran como materia que serviría para elaborar una nueva categoría, o porque las encajan en una ya existente. Las líneas de amistad, “amity lines”, preservaban a Europa de la impureza, como las cruzadas y la defensa del *Kat-Echon*, mantenían a salvo a la *Respublica Christiana* del poder desestabilizador del Islam. ¿Cuáles son esas reglas de pureza en la actualidad? ¿Qué criterio se emplea para clasificar las anomalías? ¿Cómo se aíslan los elementos anómalos?

---

<sup>30</sup> Douglas, M. (1966), p. 154.

## 4.2. La impureza de los apátridas.

En un mundo globalizado donde no existen tierras vacías, ni espacios libres, parece que no podría hablarse de guerras de conquista, ni de nuevas tomas de la tierra, a no ser que se iniciara la conquista de nuevos planetas. La disputa por los territorios no se manifiesta generalmente como una contienda entre Estados soberanos, sino como una guerra tribal o entre facciones guerrilleras en las que intervienen de forma velada las grandes potencias con intereses comerciales en la zona, puede ser por ejemplo, por el control de las minas de diamantes o del coltán. Así es, como riadas de desplazados huyen de las zonas en conflicto, desorientados, abandonando sus escasas pertenencias, salvo aquello que buenamente pueden portar sobre sus cabezas. Se convierten en apátridas, no pueden regresar a sus domicilios, ni tampoco integrarse en otros países y, como los judíos en la Alemania nazi, despojados de su nacionalidad y privados de la protección de las leyes, se hallan a merced de cualquier tipo de trato. Los campos de refugiados en Burundi, Sudán, Afganistán, Sri Lanka, Angola..., son las zonas de exclusión, los no lugares, en los que se aísla a los individuos sobrantes del mercado mundial. Su presencia pone en peligro la estabilidad del sistema, como no es posible conducirlos fuera de él, se le aísla dentro: en guetos. Estos campos que nacen como una solución transitoria al problema de los refugiados acaban convirtiéndose en un modo de vida para miles de personas. Z. Bauman habla de la “transitoriedad congelada”<sup>31</sup> para referirse a estos lugares.

El aislamiento de lo superfluo es una medida higiénica que mantiene separado lo informe, lo híbrido y lo caótico de lo normal, pues:

«Cuanto más tiempo pase dentro la población “superflua” y se codee con los demás, los “útiles” y los “legítimos”, más tienden a difuminarse y a tornarse imperceptibles las líneas que separan la “normalidad” de la “anormalidad”, la incapacidad transitoria de la consignación definitiva como desperdicio»<sup>32</sup>.

Estos individuos se encuentran en un limbo jurídico, expuestos a cualquier tipo de acción contra ellos, son lo que Agamben denomina *homo sacer*. Es la figura del

---

<sup>31</sup> Cf. Bauman, Z. (2002), p. 146.

<sup>32</sup> Bauman, Z. (2007), p. 49.

derecho romano que Festo describe y que representa el vínculo entre la sacralidad y la vida. La violencia contra él no es sacrilegio, ni se trata tampoco de un sacrificio a los dioses. Se halla fuera del derecho divino y del humano, la suya es una vida expuesta a la que cualquiera puede dar fin, sin que esto se considere un homicidio, pues todos los hombres tienen soberanía con respecto a su vida:

*«Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera»<sup>33</sup>.*

Su vida es sagrada, está protegida por las declaraciones de derechos, pero se halla expuesta a cualquier tipo de acción violenta porque es nuda vida. Los derechos la sacralizan como vida, pero ningún Estado la protege como *bíos* tal y como debe hacerlo con quienes son sus ciudadanos. Así, es posible entender que el lugar para esta vida (*zoé*) sea ya un espacio fuera del Estado, no la cárcel, sino un no lugar, un sitio sin ley, en la frontera, en el límite de la norma, donde se confunden derecho y hecho. Es el espacio originario que debería ser temporal, excepcional, y se convierte en permanente.

La existencia de estos no lugares (aplicando la distinción de M. Augé), estados de excepción al margen de toda ley nacional o internacional, demuestra la crisis del Estado-nación, la del Derecho Internacional y las consecuencias de una globalización negativa: el auge del miedo y de los fanatismos.

G. Agamben se refiere al campo de concentración y a los Estados totalitarios como los lugares de la biopolítica, entendida ésta como la reducción de la forma de vivir de un grupo, la vida comunitaria y social, a nuda vida, al simple hecho de vivir como cualquier otro ser vivo que solo aspira a sobrevivir. Afirma que la sustitución de la nuda vida por la ciudadanía constituye el acontecimiento fundamental y decisivo de la modernidad. El que la nuda vida se haya convertido en el centro de la política de los Estados contemporáneos, es algo que no debe asombrarnos si consideramos que en el

---

<sup>33</sup> Agamben, G. (1995), p. 109.

origen del Estado-nación se encuentra ya el núcleo de la futura deriva de la política en biopolítica, G. Agamben ve esa unión del siguiente modo:

«El principio del nacimiento y el principio de la soberanía que estaban separados en el Antiguo Régimen (en que el nacimiento sólo daba origen al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del “sujeto-soberano” para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación»<sup>34</sup>.

Puesto que es el hecho del nacimiento el que convierte al súbdito en ciudadano, y no el hecho de ser un sujeto libre y consciente, el derecho a la vida y a la integridad física y moral es lo que protegen las sucesivas declaraciones de derechos.

Al refugiado no le queda más que eso: su nuda vida, su cuerpo, pues perdida su ciudadanía, sólo le protege la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La figura del refugiado es síntoma de la crisis de soberanía del Estado-nación. Es tras la Primera Guerra Mundial cuando se plantea por primera vez el problema de los refugiados y apátridas. Desorientados, deambulan por Europa porque tanto las leyes francesas (1915) como las belgas (1922), como las italianas (1926) o las austríacas (1933) consuman la separación de nacimiento y nación, desnaturalizando y desnacionalizando a aquellos de entre sus ciudadanos que consideran de procedencia enemiga o indignos de ser franceses, belgas, italianos o austríacos. Estas leyes son la antesala de las leyes de Nuremberg.

Las medidas higiénicas para aislar en guetos o campos de concentración a estos individuos del resto de ciudadanos, es el lógico segundo paso. Los campos de refugiados son la forma en la que la sobremodernidad aísla y reduce a corporalidad a los apátridas, las víctimas del nuevo ordenamiento del espacio.

Tanto G. Agamben como Z. Bauman son duros a la hora de hablar del papel de las organizaciones humanitarias y organizaciones supranacionales:

«Lo humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y

---

<sup>34</sup> Agamben, G. (1995), p. 163.

el campo de concentración, es decir, el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar»<sup>35</sup>.

La solución a los problemas globales no puede estar separada de la política, los problemas globales exigen soluciones globales, de lo contrario sucede que:

«Hay quienes se preguntan si las organizaciones humanitarias, al esforzarse al máximo por alejar a la gente del peligro, no están ayudando sin querer a los “limpiadores étnicos”»<sup>36</sup>.

Consiguiendo a un tiempo aislarles y calmar las conciencias. Tratar a los refugiados como especies en extinción, encerrándoles tras una valla y asegurándoles una alimentación e higiene mínimas, es condenarles a la imposibilidad de desarrollar una vida propia, a vivir en un eterno presente en una frontera de exclusión.

El análisis de C. Schmitt nos permite complementar esta perspectiva. La primacía de las reglas del mercado sobre la política es la que disuelve el Derecho de Gentes europeo y produce inseguridad y caos, porque quiebra la ordenación del espacio existente:

«La separación entre política y economía es considerada, hasta los tiempos presentes, [...] como la última palabra en cuanto al progreso humano, como criterio del Estado moderno y de la civilización en sí. Pero en realidad, esta separación era obstaculizada por el predominio de motivos económicos y únicamente contribuía a aumentar el desorden que traía consigo el problema, no resuelto, de la ordenación del espacio de la tierra»<sup>37</sup>.

C. Schmitt considera que éste proceso comienza a ser visible en la Conferencia del Congo, celebrada en Berlín entre 1884-85, donde todos los países participantes, excepto Estados Unidos, llegan al acuerdo de neutralización de la cuenca del Congo. La neutralización de la zona permite la libertad de comercio en la zona y la libertad religiosa y de conciencia de los nativos, pero no la contienda bélica de los países colonizadores utilizando a los nativos para lograr el control de la tierra. Las naciones firmantes del acuerdo están obligadas a la neutralidad en la zona. Que el orden espacial del mundo está cambiando y que el Derecho de Gentes europeo pierde fuerza se aprecia

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>36</sup> Bauman, Z. (2007), p. 61.

<sup>37</sup> Schmitt, C. (1950), p. 268.

en la negativa de Estados Unidos a suscribir el Acta del Congo, y en cómo actúa al margen del resto de Estados, reconociendo el 22 de abril de 1884 la bandera del Congo.

Lo que en 1885 era un indicio, se confirma en los años siguientes. Entre 1890 y 1918 el *Ius publicum europaeum* se disuelve. El Tratado de Versalles (1919) es la prueba de este hecho. C. Schmitt no puede disimular aquí el sentimiento de humillación que sintió el pueblo alemán al ser acusado de tener la responsabilidad íntegra de la guerra, siendo obligado por ello a pagar los costes de la misma. Las potencias vencidas: Alemania y Austria-Hungría, no son tratadas según las reglas del derecho interestatal, como *iusti hostes*, sino como Estados criminales responsables de la contienda bélica.

En cuanto a la ordenación del espacio que se derivó de las Conferencias de París, C. Schmitt piensa que ésta condujo a la balcanización de Europa. Las potencias implicadas no tenían una visión común de cómo debía organizarse el espacio. Sin orden espacial no hay acotación de la guerra ni Derecho de Gentes. Mientras que Francia es partidaria de mantener las fronteras de 1919 y de no revisar las mismas. Inglaterra, más centrada en asegurar el *status quo* en el mar, se muestra más permisiva en la modificación de las fronteras. Pero ni Estados Unidos ni Rusia se implican en el tema. La Liga de Naciones fracasa en el intento de restaurar el equilibrio en Europa porque no consigue reordenar el espacio, ya que no existe un criterio común y además falta la voluntad de implicarse en el tema. El hecho de que Estados Unidos no ratifique el Tratado de Versalles y prefiera firmar un acuerdo de paz de forma unilateral con Alemania demuestra que la Liga de Naciones nace sin competencias internacionales. Estados Unidos no está presente como Estado soberano en Ginebra pero ejerce presión sobre otros Estados participantes como Panamá o Nicaragua. Lo que supone un vaciamiento de soberanía para estos países a favor de la ley del libre mercado.

En definitiva, el resultado de estas conferencias deja clara la imposibilidad de realizar una ordenación global del espacio, porque no hay reciprocidad entre hemisferios y continentes. La causa es la separación entre política y economía, esta división es defendida por Estados Unidos y aceptada por Europa. La política estadounidense en asuntos de política interior es partidaria del no intervencionismo,



mientras que en política exterior protege las aduanas y los intereses comerciales del país. La aplicación de la Doctrina Monroe (1823) marca una línea no intervencionista en la política europea, pero sí activa en las cuestiones económicas. La banca privada estadounidense participa en el Banco de Compensación Internacional de Basilea. El equilibrio espacial es fragmentado por las leyes del mercado. Estados Unidos se convierte en árbitro político, que no en Estado, porque se inhibe en la firma de acuerdos internacionales. Prefiere reservarse de acuerdo con la Doctrina Stimson (1932) y el Pacto Kellogg (1928), el derecho a intervenir en cualquier parte del mundo negando o avalando la legalidad de las tomas de tierra que se hayan hecho mediante la aplicación de la fuerza. En la Doctrina Monroe se menciona por primera vez la figura del hemisferio occidental como área de influencia de Estados Unidos en la que no rige el Derecho de Gentes europeo. El hemisferio occidental no se refiere sólo a la tierra sino también al mar, el área de influencia marítima llega hasta las trescientas millas mar adentro según la declaración de Panamá (1939). El problema es en sí qué considerar como hemisferio occidental porque la línea que lo delimita como dice el jurista P. S. Jessup se modifica dependiendo de los intereses de Estados Unidos. En todo caso, no es sólo el Nuevo Mundo descubierto por Colón, sino también las Azores, las Islas de Cabo Verde, Groenlandia o Nueva Zelanda, además del área de mar mencionada. Esta línea, en todo caso, no es una *amity line*, sino una línea de defensa contra la toma de tierra europea y determina un área de influencia estadounidense.

#### 4.3. El *nomos* del mar.

El *nomos* en un medio líquido es imposible. Hemos visto cómo el mar no puede ser el origen del derecho porque toda marca que se realice en él es inestable, percedera y porosa. No hay manera de establecer en él un adentro y un afuera, una frontera. A pesar de que éste, como la tierra, también ofrezca “frutos” al ser humano, es abierto, libre, no tiene más límite que las costas.

“Líquido” es el calificativo que Z. Bauman escoge para caracterizar nuestra época, la también denominada “sobremodernidad”. Todo se desvanece con demasiada rapidez en estos tiempos: valores, hábitos, empleo, proyectos...; todo pasa rápidamente,

permanece muy poco tiempo, menos del necesario para que llegue a consolidarse. Y lo que ya existía en forma sólida –la estructura piramidal en las instituciones del Estado de Bienestar y en el mundo del trabajo- amenaza con derretirse.

El mar, el medio líquido, no es propicio para el asentamiento; ni para construir trayectorias firmes hacia el futuro. El mar devora incluso el pasado. El movimiento constante de éste obliga a permanecer en el reto de sobrevivir al presente.

El medio en el que se mueven las mónadas –pensaba Leibniz- es un medio fluido, de esta manera es posible su movimiento puesto que no existe el vacío. El *homo clausus*, el individuo-mónada, a que dio origen la modernidad ha encontrado su medio: lo líquido. El mejor medio para que las divisas, los bienes y los trabajadores fluyan con rapidez, pues no les habrá dado tiempo a encontrar acomodo. De un lugar a otro sin hacer “lugar”. Los no lugares no crean sociedad orgánica, sino redes, artilugio de pesca en movimiento. Redes de comunicación, redes de transporte, redes sociales, pero redes, inestables como el mar, parecen unirlo todo, pero, por los agujeros se cuele el caos.

La ley del mar es la ley del más fuerte. Los naufragos –los excluidos- a la deriva, luchan por la supervivencia reducidos a corporalidad. El medio líquido parece demasiado inestable y veloz para que las leyes, los lugares, y los sujetos adquieran consistencia de sociedad.

## 5. Conclusiones.

Nuestro objetivo era realizar una reflexión acerca de la sobremodernidad utilizando como criterios de orden las categorías espacio y tiempo. Partimos de la tesis de si, efectivamente, se puede definir nuestra era como la “era del vacío”. La conclusión a la que llegamos es que sería más adecuado calificarla como “era de lo lleno”. Si Lipovetsky denomina a la sobremodernidad de este modo es atendiendo al vacío ideológico y de valores. Nuestra investigación nos ha mostrado una panorámica diferente, no es que contemplemos un vacío ideológico, sino un lleno ideológico. El exceso, la sobreabundancia de información y estímulos que pueblan el espacio social imposibilita la existencia de un espacio vacío generador de relaciones humanas que

solidifiquen formando sociedad y categorías al modo como tradicionalmente estábamos acostumbrados. El espacio público de las ciudades en la actualidad no se encuentra vacío, sino lleno, saturado de contenidos que impiden orientarse en él y empatizar con los otros. El sobredimensionamiento de nuestros sentidos es la respuesta adaptativa al contexto de aceleración que vivimos. La aceleración asociada a la revolución en las comunicaciones y en los medios de transporte produce un achicamiento de las dimensiones espacio y tiempo, así como, un exceso de contenidos para un medio más reducido. No es la nuestra la era del vacío, sino la que siente horror al vacío que representan el silencio, los espacios abiertos y sin gente, la quietud y la ausencia de estímulos y contactos. Cuando la lentitud dilata las dimensiones espacio y tiempo y muestra el vacío, entonces aparece el *horror vacui*, que se manifiesta como soledad, melancolía, y, fundamentalmente, como la adopción de la actitud del espectador, una actitud estética ante la realidad.

Luego, mejor denominar a nuestra era la “era del exceso” o la “era dominada por lo lleno”. El vacío permite la diferenciación de los elementos en el espacio y su movimiento, permite trazar líneas y marcas, en definitiva, crear categorías. Si el espacio de la ciudadanía está lleno, saturado de relaciones mercantiles porque el intercambio de éstas prima sobre las relaciones humanas, entonces lo que hay es una mezcla indeterminada, en la que es difícil establecer cortes porque además su estructura es tan inestable como la de los líquidos.

El vacío no puede identificarse con el no lugar. El no lugar no genera relaciones de identidad, ni propicia las relaciones humanas, en cambio, el vacío es el punto cero, el marco que carente de configuraciones previas permite a los seres humanos tratarse racionalmente y en plano de igualdad. El hecho de que la economía haya llenado el espacio público amueblando las aceras de lo social y de lo público, ha dejado sin lugar a los ciudadanos, que han visto cómo las ciudades se llenan de no lugares, en los que las relaciones son relaciones entre usuarios de esos espacios, lo que dificulta la identificación con los lugares y la empatía entre los sujetos. Vimos cómo los no lugares no generan sociedad.

Las líneas que en ese espacio se establecen son relaciones de poder por el control de los bienes y las materias primas. Las guerras que, en la actualidad, raramente son guerras de conquista de territorios, sino que se presentan como combates entre grupos guerrilleros o guerras humanitarias, crean líneas de poder y determinan áreas de influencia. Los excluidos son aquellas personas que sobran una vez que se han trazado las líneas en el espacio de influencia económica. Los apátridas y los refugiados han sido atravesados por estas líneas, se han quedado en el límite, y como no hay un afuera en un mundo globalizado, no hay un territorio vacío al que conducirlos, entonces se diseñan nuevas líneas que acotan el espacio en el que quedan atrapados en una vida transitoria. La figura del *homo sacer* es la adecuada para describir su situación. A estas personas les protegen las convenciones de derechos internacionales, se protege su humanidad, pero su ciudadanía se disuelve, por ello, se hallan expuestos a cualquier tipo de acción violenta.

En suma, si el vacío desaparece, aumentan los no lugares, y el *homo sacer* sustituye al ciudadano como la economía sustituye a la política.

C. Schmitt nos ayudó a ver cómo la norma y el derecho sólo pueden darse en la tierra, en la que las marcas que se establecen pueden ser relativamente estables y son visibles para todos. En cambio, las marcas en el mar son inestables y se disuelven rápidamente. Y esto, pensamos, es lo que sucede en la sociedad actual una vez que el derecho internacional pierde su valor. La disolución del Derecho de Gentes europeo dejó al descubierto la debilidad del Estado-nación y la fuerza del imperativo económico en las relaciones internacionales. El estado líquido de la sobremodernidad impide la creación de marcas estables, las líneas de exclusión son la respuesta provisional que se convierte en permanente ante la inexistencia de una ordenación clara del espacio.

Hay otra cuestión de la que no queremos escapar, y es que el contexto de aceleración, de exceso, de lleno y de liquidez que vivimos aviva la necesidad de una mirada en movimiento, no de una mirada que congele y paralice la realidad para estudiarla. En definitiva, tal como I. Prigogine e I. Stengers proponen, es precisa una nueva alianza en el problema del ser y del devenir que haga más hincapié en éste

último, de tal modo, que seamos capaces de generar nuevas categorías o de percibir las que se están formando. Pensamos que el estudio de la flecha del tiempo en la sociedad actual, en especial en el ámbito del trabajo y las serias transformaciones que éste está sufriendo desde finales de los años sesenta, puede ser el vehículo adecuado para dotar a la perspectiva esbozada aquí de un enfoque complementario. Asunto que queda emplazado para más adelante.

## BIBLIOGRAFÍA.

Agamben, G. (1995): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, (1998).

La indistinción entre la *zoé* y la *bíos* ha transformado la política en Occidente en biopolítica. Para G. Agamben ya no hay ciudadanos en Occidente, sino cuerpos sagrados que pueden hallarse expuestos a cualquier tipo de muerte. Es la figura del derecho romano, el *homo sacer*, la que define el espacio político desde la modernidad. Es en este periodo cuando la nuda vida se coloca en el centro de las reflexiones y en la legitimación misma del Estado moderno. El campo de exterminio, no es la excepción, sino el *nómos* de nuestra época.

Hemos tratado de profundizar en la figura del *homo sacer* en la actualidad, en quiénes representan de forma más rotunda esa contradicción entre vida sagrada, pero expuesta a cualquier tipo de peligro.

Alba Rico, S. (1995): *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Barcelona, Anagrama.

Las reglas del caos no son otras que las reglas del mercado para A. Rico. La dinámica que las relaciones comerciales generan ha evaporado las relaciones humanas y la sociedad. El mercado se ha convertido en el “lugar” de la sociedad capitalista. Éste ha llenado el espacio público de categorías económicas, y ha transformado a los sujetos en cuerpos que se valoran a sí mismos y valoran a los demás como mercancías.

El papel que el mercado tiene en la destrucción de los lazos sociales y del espacio reservado a la ciudadanía, ha sido vital para establecer la relación entre el vacío de relaciones humanas y el lleno de relaciones comerciales.

Augé, M. (1992): *Los «no lugares ». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, (2008).

La sobremodernidad produce *no lugares*, espacios de anonimato, en los que la relación entre los individuos es meramente contractual, pues solo les une la condición de usuarios de ese espacio: estación de metro o de autobús, terminal del aeropuerto... Un no lugar, a diferencia de lo que representa un lugar, no genera ni relaciones humanas, ni de identidad con el lugar. La actitud estética que se adopta en ellos no crea una sociedad orgánica, sino sentimiento de soledad.

La geometría del no lugar, esto es, descubrir los parámetros desde los que se articulan las relaciones humanas en él ha sido nuestro objetivo.

Bauman, Z. (2002): *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, (2004).

La crisis del Estado-nación en el mundo globalizado es el tema que conduce a Z. Bauman a la conclusión de que la sociedad ha desaparecido y que sólo restan individuos aislados en un espacio de flujos. El autor se pregunta si esto puede significar el resurgir de la tribu frente a concepto de ciudadano.

Bauman, Z. (2007): *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets Editores, (2007).

Z. Bauman define a la sociedad actual, frente a la moderna, como una sociedad líquida. La velocidad con la que suceden las cosas hace imposible que las estructuras se solidifiquen y doten de estabilidad al sistema.

La ausencia de espacios vacíos en un espacio globalizado plantea problemas a la hora de deshacerse de los deshechos que la dinámica del sistema genera. La ausencia de fronteras genera anarquía global y violencia armada. La sociedad ya no se encuentra protegida por el estado, sino que se halla expuesta a las reglas del mercado.

Delgado, M. (2007): *Sociedades movedizas*, Barcelona, Anagrama.

El autor considera necesaria la existencia de una antropología de las calles que, desde una perspectiva que emule la de los escritores naturalistas, estudie la acción de los viandantes. Se trataría de descubrir los pequeños gestos y costumbres que constituyen la estructura de lo social, conocidos por todos, pero que aún se escapan al registro científico. El antropólogo procedería como un artesano, recogiendo los mínimos gestos y miradas, en el ir y venir aparentemente caótico de transeúntes. Pues en el azar de los encuentros ocasionales, piensa M. Delgado, que hay una regularidad, unas pautas de comportamiento estables, que es preciso descubrir para tener un conocimiento más adecuado acerca de qué sea la sociabilidad humana y cuáles las redes de cohesión social.

La calle como un teatro en el que los transeúntes representan un papel, como un espacio vivo y capaz de generar relaciones humanas, ha sido el contrapunto en nuestra investigación al enfoque de M. Augé y el espacio público dominado por los no lugares.

Douglas, M. (1966): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI de España editores, (1973).

Mary Douglas piensa que es necesario un cambio en las categorías de análisis utilizadas por los antropólogos en el siglo XIX. Sustituir el temor como idea-eje de las investigaciones por la idea de higiene permitiría realizar un estudio acerca del núcleo de la religión y su evolución. Sería también una línea de investigación adecuada para comprender distinciones filosóficas fundamentales como las oposiciones: orden/desorden; ser/no-ser; forma/informe; libertad/necesidad. El núcleo de la religión primitiva no es el temor. Es en la concepción que cada pueblo primitivo tiene de la sociedad, donde se encontraría la clave para entender el origen de la religiosidad y su evolución.

La idea de pureza como generadora de categorías nos ha mostrado las distintas clases de sujetos “impuros” que existen en la sociedad actual.

Durkheim, E. (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria, (1992).

E. Durkheim se propone encontrar el núcleo del fenómeno religioso para comprender su evolución y, de este modo, sentar las bases de un estudio comparativo de las distintas religiones, a las que considera especies de un mismo género.

La religión es una construcción social a través de la cual el grupo, y no el individuo, se expresa y sustenta como tal, y es la distinción sagrado/profano la que le protege y da cohesión. El estudio del origen de la religiosidad significa la búsqueda de la estructura social más homogénea y menos diferenciada. E. Durkheim encuentra en las tribus australianas la que considera la forma más primitiva de religiosidad: el totemismo, pues el tótem es un emblema del clan, éste representa su fuerza e identidad, es el mismo clan hipostasiado.

Elias, N. (1977: tomo I, 1979: tomo II): *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, (1987).

El estudio de las transformaciones de las estructuras sociales y de la personalidad a lo largo del proceso de civilización es el objetivo que N. Elias pretende llevar a cabo en esta obra. Y lo hace desde una concepción del tiempo alejada de la perspectiva mecanicista y teleológica. N. Elias considera, que hay que entender como evolución de una civilización el cambio hacia estructuras en las que hay un mayor control de las emociones, de las experiencias y del comportamiento. Idea que nos ha sido útil a la hora de entender las transformaciones en la estructura del nuevo capitalismo, así como el papel que el trabajo tiene en la civilización occidental como dinamizador de la evolución.

Lakoff, G.-Johnson, M. (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, (1986).

G. Lakoff y M. Johnson encuentran en el experiencialismo una vía intermedia entre los dos mitos fundamentales de la cultura occidental: el mito objetivista y el subjetivista. La metáfora tiene un papel esencial en la comprensión del mundo y de nuestras acciones en él. No es como piensan los defensores del mito objetivista un modo del lenguaje, construido a partir de la abstracción y de la semejanza entre las cualidades inherentes de las cosas. Ni como defienden los subjetivistas la esencia de real, pues la



realidad que nos descubre es demasiado subjetiva, ya que el sentido de las cosas es lo que cada sujeto comprende.

Las categorías son fruto de la experiencia física y social, y sirven para organizar ésta. Nuestro sistema categorial es metafórico y su función es ayudarnos a estructurar y dar sentido a lo que percibimos. Las categorías tienen un valor de supervivencia en el medio físico y cultural, no hay categorías absolutas ni una verdad absoluta. Son las metáforas quienes mejor revelan la naturaleza de las categorías. No considerar este hecho puede llevarnos a perder el sentido crítico cuando se trata de ideologías, pues no seríamos conscientes de que éstas se articulan sobre metáforas que ocultan unos aspectos y destacan otros. Por tanto, no existe una verdad absoluta porque la verdad es dependiente de la comprensión, esto es de la construcción de gestalts experienciales.

Lakoff, G.-Johnson, M. (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, Perseus Books Group.

La tesis que Lakoff y Johnson defienden es un desafío para el pensamiento occidental porque supone la revisión completa de todo nuestro sistema categorial y nuestro modo de ver la realidad, lo que afecta directamente la forma en que construimos conocimiento. Cuando Lakoff y Johnson afirman que la razón es una razón encarnada (*embodied reason*) están sometiendo a juicio toda la tradición de pensamiento occidental nacida en Grecia.

La razón no puede entenderse separada del cuerpo porque se modela a partir de las experiencias de éste. La razón aparece caracterizada como un resultado evolutivo, inseparable del cuerpo y tan enraizada en él que los autores utilizan la expresión que da título al libro para mostrarnos que pensamos con cada parte de nuestro cuerpo.

Lakoff y Johnson se esfuerzan también en ofrecer una propuesta metafísica que critique el realismo científico y no se abandone al subjetivismo, la denominan realismo encarnado (*embodied realism*). Para el realismo científico el mundo existe de forma independiente a los sujetos, estos utilizando la razón pueden acceder al conocimiento de la realidad y representarla de forma objetiva. El realismo encarnado considera que no hay una realidad única y apuestan por tres géneros de realidad como resultado de los

tres niveles de encarnamiento. Piensan que no es posible una separación entre metafísica y epistemología.

Tanto la filosofía como la ciencia no podrían existir si no pensásemos utilizando metáforas. La tarea a la que se enfrentan en esta obra es la de descubrir cuáles son las metáforas que se esconden tras cada categoría fundamental y en cada teoría filosófica. Y esto les obliga revisar toda la tradición del pensamiento occidental en busca de las metáforas que lo sustentan. Si no somos conscientes de ello, dicen, nuestro pensamiento no puede ser crítico, ni pueden construirse marcos conceptuales novedosos.

Leibniz, G. W. (1715): *Monadología*, Traducción y notas de Julián Velarde Lombraña, Oviedo, Pentalfa, (1981).

Hemos acudido a la obra de Leibniz para profundizar en la comparación que entre las mónadas leibnizianas y las características y comportamiento de los sujetos en la modernidad realizan numerosos autores, entre ellos N. Elias quien emplea el término *homo clausus* para definir al sujeto en la modernidad.

Lipovetsky, G. (1983): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo europeo*, Barcelona, Anagrama, (2002).

El crecimiento del individualismo o la aceleración del proceso de personalización (es así como lo denomina Lipovetsky), es lo que define el desarrollo de las sociedades democráticas y de consumo. Ese individualismo se manifiesta como narcisismo, triunfo de la lógica del deseo, culto a lo natural, la actitud humorística y el reblandecimiento de los valores de austeridad y autoridad, a favor del llamado “factor humano” y la comprensión.

Lipovetsky bautiza a nuestra época como la era del vacío, concepto que hemos utilizado para estructurar nuestra reflexión en torno al espacio que genera la sobremodernidad.

Liria, C. (2002): *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Hondarribia, Hiru Argitaletxea.

La crítica de Platón a la poesía le servirá a C. Liria para aclarar qué debe entenderse por ciudadano y espacio público. Si Platón critica a la poesía es porque ésta no permite

construir un espacio común en el que los ciudadanos puedan ponerse en el lugar del otro utilizando la razón. Es el diálogo, y no el consenso, el que abre el espacio público a la razón y a la libertad. Que la geometría sea tan importante para Platón se explica porque lo universal, la razón, y no los particularismos, debe ser el criterio de medida en el espacio público.

La reflexión sobre el espacio público como un espacio que debe estar vacío para que puedan florecer en él las relaciones humanas, pero que al mismo tiempo debe organizarse geométricamente, esto es, desde lo universal, la consideramos fundamental.

McLuhan, M. (1964): *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, México, Diana, (1969).

McLuhan nos hace reflexionar sobre la importancia que determinados avances, primero técnicos y luego tecnológicos, tuvieron y tienen en la conformación de la realidad humana. Los instrumentos y máquinas que inventamos se convierten en extensiones de nuestros sentidos, de nuestro cuerpo: el hacha, la lanza, el vestido, la rueda, la imprenta, el automóvil, las armas... no sólo alteran nuestro modo de vivir, de producir nuestra vida, sino que también cambian nuestra forma de entender la realidad. Por ejemplo, la era eléctrica nos ha devuelto a la tribu porque la velocidad con que se transmite la información hace desaparecer las fronteras. El espacio y el tiempo se contraen y las culturas alfabetizadas y no alfabetizadas se confunden. Esto produce desarraigo y desmoronamiento mental.

Hallamos en McLuhan la mejor explicación del papel que la tecnología y la velocidad tienen en la contracción del espacio, y de cómo esto puede afectar a la percepción que los sujetos tienen de la realidad.

Prigogine, I.- Stengers, I. (1979): *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, (1983).

La ciencia moderna mantuvo una alianza con la naturaleza basada en el diálogo experimental, teniendo como objetivo el dominio y control de la misma. Considerada ésta como simple, homogénea y plana se pensaba que sería posible realizar su descripción a través de un pequeño número de leyes, que revelarían la armonía del lenguaje matemático en el que ésta se hallaba escrita. Su funcionamiento sería accesible

a la razón humana a través del método experimental, que había sido diseñado por Galileo. Éste método transformó al científico un hombre de acción que manipula instrumentos y diseña experimentos, y su sujeto de estudio, la naturaleza, algo pasivo, que se encuentra “ahí fuera”, esperando ser analizado.

Una nueva alianza significa reconsiderar el paradigma mecanicista y determinista de concebir la naturaleza y el diálogo con ésta que tan bien representa la mecánica newtoniana, y que sirvió de modelo de ciencia rigurosa. Tanto la termodinámica, que descubrió la irreversibilidad de los fenómenos, como la mecánica cuántica, que nos recuerda cada instante que no es posible una objetividad absoluta, ni tratar a la naturaleza como algo “ahí fuera”, que es posible abarcar en su totalidad, han abierto las puertas a la posibilidad de una nueva forma de dialogar con la naturaleza en la que la categoría temporal sería la clave de la alianza entre sabiduría y conocimiento.

La relevancia que los autores dan a la flecha del tiempo, la irreversibilidad de los fenómenos y el papel del sujeto en la investigación, han sido provechosas en nuestra investigación a la hora profundizar en las implicaciones de los conceptos relacionados con el tiempo, y la importancia vertebradora que estos pueden llegar a tener a la hora de construir una ontología más flexible.

Schmitt, C. (1950): *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Granada, Comares, (2002).

Schmitt describe la evolución del Derecho de Gentes desde la Europa medieval al periodo de entreguerras durante el cual se produce la disolución del mismo en favor de un derecho universal y general. En torno al Derecho de Gentes del “ius publicum europaeum” se articulan temas relevantes para la teoría del derecho como: la ordenación del espacio, la acotación de la guerra, la definición de guerra justa, y causa justa, la aparición del Estado y el problema de la soberanía. La intención de C. Schmitt en este recorrido por el Derecho de Gentes europeo es crear el marco teórico necesario para analizar el periodo de entreguerras y la razón por la cual la derrota en la Primera Guerra Mundial de dos potencias como Alemania y Austro-Hungría fue tan deshonrosa y humillante. Encuentra la causa en la violación de los principios del Derecho de Gentes europeo, éste impedía tratar al enemigo vencido como un criminal y único responsable del conflicto y, por tanto, imponerle sanciones penosas.

La manera en que C. Schmitt trabaja la ordenación del espacio como generador de derecho, la importancia de las marcas en éste y de que éste posea una estructura geométrica para que sean posibles las relaciones políticas, ha sido fundamental en la construcción de nuestra tesis de cómo el lleno de relaciones comerciales carentes de equilibrio, o regulación política, vacía la existencia humana y la vida social.

Sennett, R. (1998): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, (2000).

El nuevo capitalismo significa corrosión del carácter, esto es, de los valores de solidaridad, esfuerzo y compromiso que unían a los sujetos en un proyecto común. La falta de estabilidad laboral deja a los sujetos a la deriva en lo emocional y en lo moral. La velocidad con la que se producen los cambios les impide construir proyectos vitales.

El esfuerzo y la tenacidad asociados a la ética del trabajo protestante han sido sustituidas por la meritocracia y la flexibilidad en el carácter.

Sennett, R. (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama (2006).

En el nuevo capitalismo, es así como Sennett denomina al modelo de capitalismo que ha sustituido la estructura piramidal de inspiración militar por una más flexible, se vive una crisis de los valores culturales tradicionales de compromiso y solidaridad. El deterioro de las relaciones interpersonales y la pérdida de identidad de los sujetos son otras de las manifestaciones de esa crisis. La ausencia de un marco institucional que garantice una estabilidad laboral mínima, genera angustia e inseguridad en los sujetos ante la imposibilidad de construir relatos vitales o proyectos de futuro.

R. Sennett nos ha proporcionado el marco desde el cual comenzar la investigación de la época actual. Queremos destacar su comparación entre la estructura piramidal, del capitalismo social, y la tipo MP3, que definiría al capitalismo actual, como especialmente reveladora a la hora de engranar el resto de cambios que se han producido en las últimas décadas.

Virilio, P. (1997): *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, (2005).

La aceleración es la idea que sirve de hilo conductor a la reflexión que P. Virilio realiza sobre aspectos tan diversos como la revolución en las comunicaciones, la transformación de la ciudad, la democracia, el arte o la ecología. La velocidad se ha

convertido en un medio, no se puede obviar la contaminación que ella produce, ni cómo transforma el mapa mental que del mundo construimos, ni cómo transforma las relaciones entre los sujetos. Esta es la idea fundamental que hemos recogido, así como la concepción que P. Virilio tiene de la ciudad y del espacio del ciudadano.

Todorov, T. (2008): *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores, (2008).

La guerra que Occidente libra contra el terrorismo ha vuelto difusos conceptos como el de barbarie y civilización. Una redefinición del concepto de barbarie permitiría reorientar discurso sobre la situación mundial actual. La incapacidad para reconocer al otro como un ser humano dotado como nosotros de la capacidad de razonar o que sabiendo que lo es se le niegue la humanidad, es para T. Todorov la esencia de la barbarie. No hay etapas bárbaras y civilizadas, ni pueblos bárbaros o civilizados. Lo que hay son comportamientos bárbaros o civilizados. Aun así, T. Todorov dice que ningún ser humano deja de serlo por comportarse de forma bárbara o “salvaje”. Desde esta perspectiva analiza la crisis del Estado-nación, el choque de civilizaciones, y el terrorismo y la tortura.