

Espacios táctiles y de deseo. La cuestión del espacio entre ontologías, prácticas y estéticas¹

Erika Natalia Molina García. Universidad de la Frontera (Chile)

Recibido 06/09/2023

Resumen

El presente artículo introduce la traducción del francés al español del estudio sobre la espacialidad en Gilles Deleuze realizado en 2010 por el profesor Guillaume Sibertin-Blanc: «Cartografía y territorios». Se presenta, para ello, una lectura culturalista de la filosofía occidental del espacio, destacando dos de sus rasgos, la *hiperfecundidad* y el *temporalismo*, que retoma el que es considerado aquí como el primer esbozo de tematización de las cartografías tacto-libidinales de lo vivo, a saber: la filosofía aristotélica del alma. Así, se espera contextualizar y apreciar de mejor manera toda concepción de la espacialidad que rehabilite la *hiperfecundidad* del espacio y evacúe el *temporalismo*, permitiendo desactivar las concepciones tradicionales de subjetividad e identidad, tal como logra hacerlo la geofilosofía de Deleuze.

Palabras clave: *hiperfecundidad*, *temporalismo*, espacio táctil, cartografía tacto-libidinal.

Abstract

Spaces of touch and desire. The question of space through ontologies, practices, and aesthetics

Introducing the translation of the study on Gilles Deleuze's concept of spatiality carried out in 2010 by Professor Guillaume Sibertin-Blanc («Cartography and territories»), here I present a culturalist reading of the Western philosophy of space, highlighting two of its features, *hyperfertility* and *temporalism*, that goes over what I consider to be the first thematization of the tactile-libidinal cartographies of the living (Aristotle). I aim with this thematic contextualization of Sibertin-Blanc's article to contribute to a better appreciation of any conception of spatiality that brings back *hyperfertility* and evacuates *temporalism*, allowing for a deactivation of traditional notions of subjectivity and identity, as Deleuze's geophilosophy is able to do.

Key words: *Hyperfertility*, *Temporalism*, Tactile space, Tacto-libidinal cartography.

¹ N. del E.: Por un error de coordinación, este artículo debería haber figurado como introducción a Guillaume Sibertin-Blanc, «Cartografía y territorios: la espacialidad geográfica como dispositivo de análisis de las formas de subjetividad según Gilles Deleuze», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 116, pp. 217-239, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.116.684>>, al cual remitimos para su completa y cabal comprensión.

Espacios táctiles y de deseo. La cuestión del espacio entre ontologías, prácticas y estéticas

Erika Natalia Molina García. Universidad de la Frontera (Chile)

Recibido 06/09/2023

[...] *lo que no se inviste en un espacio apropiado refluye en signos vanos y significaciones. La investidura espacial, la producción de espacio, no es un simple incidente de trayectoria, sino una cuestión de vida o de muerte.*

[Lefebvre, 1981: 479]²

§ 1. Introducción

Con el presente texto, quisiéramos presentar la traducción al español del artículo «Cartografía y territorios» del profesor Guillaume Sibertin-Blanc, situándolo en ciertas líneas de despliegue del pensamiento occidental del espacio. Publicado originalmente en el año 2010 en la revista *L'Espace géographique* (vol. 39, n.º 3), este artículo no sólo describe la concepción de la espacialidad deleuziana en su vínculo con cierta interpretación del psicoanálisis *contra* el psicoanálisis, es decir con el pensamiento psicoanalítico de la subjetividad como constelación de flujos y reflujos de deseo, de circunvalaciones, bloqueos, concentraciones y aceleraciones de intensidad desbordantes, confluyentes e irrigadoras de múltiples colectividades, contra el psicoanálisis familiarista que reduce todo a la relación con la madre y el padre, sino que también muestra por esa vía en qué sentido la filosofía entera es para Deleuze una geofilosofía. A lo largo del artículo, descubrimos así que no sólo se investiga un aspecto específico de la filosofía deleuziana, sino que se explica detalladamente el sentido y la importancia ontológicos y éticos de lo que podemos llamar, parafraseando a Sibertin-Blanc, una auténtica *reforma espacializante del entendimiento*, que desemboca en una «etología de los modos colectivos de existencia».

Este texto constituye de este modo una invitación a cuestionar no sólo nuestras ideas sobre la espacialidad en general, sino también la definición y la práctica mismas de la

² «[...] *ce qui ne s'investit pas en un espace approprié reflue en signes vains et significations. L'investissement spatial, la production d'espace, ce n'est pas un incident de parcours, mais une question de vie ou de mort*».

filosofía. Para entender mejor este gesto, quisiéramos entonces inscribir la concepción de espacialidad deleuziana en el curso de las tematizaciones occidentales del espacio gracias a un ejercicio de re-historización, de re-pasaje por los recorridos que las acuñaron, en tres pasos: primero, justificando una lectura culturalista y en proceso de las nociones de espacio, no definitoria ni sustancialista; es decir, una lectura en la que no se trata de contraponer conceptos de espacio como si fueran entidades definitivamente construidas (por ejemplo, el espacio objetivo contra el espacio subjetivo, el espacio de los estoicos contra el de los aristotélicos, el de Leibniz contra el de Clarke, el euclidiano contra el riemanniano), sino de descifrar y comprender las nomenclaturas de rasgos que en las concepciones de espacio van siendo añadidas o expulsadas, enfatizadas o minimizadas, a medida que estas se dispersan y construyen, no sólo en una época o autor determinados, sino en el diálogo, así como en el desarrollo de los periodos al interior de la producción bibliográfica de cada autor. En este sentido y en segundo lugar, subrayamos dos aspectos de las espacialidades occidentales cuya comprensión nos parece vital: lo que llamamos *hiperfecundidad* y *temporalismo*. Y finalmente, elaboramos con brevedad la idea de espacialidades táctiles y de deseo, por cuanto nos parece que la espacialidad deleuziana refiere a este tipo específico de espacialidades vivas, sin por lo tanto ser subjetivas en sentido clásico.

§ 1. Culturalismo y estética del espacio

Como lo notara Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1993: 301), las concepciones del espacio expresan maneras de existir, véase identidades y posibilidades de existencia, en otras palabras, el pensamiento del espacio comporta no sólo claves de comprensión, sino consecuencias éticas y políticas, en virtud de cómo concebimos los espacios humanos, privados y públicos, de cómo comprendemos sus reglas y nuestro lugar en ellos, pero también en virtud de cómo comprendemos los espacios que refieren al conjunto de los vivientes, los espacios ecológicos, cosmológicos, nuestro rol en ellos, y, asimismo, los espacios menos sustanciales, virtuales, imaginarios y posibles. De este modo, si bien puede decirse que el conflicto principal en el campo del pensamiento occidental del espacio es el debate entre sustancialismo —o la concepción del espacio como algo absoluto— y relativismo (cf. Slowik, 2016), existe una problemática más

global, a saber: la de las diversas perspectivas culturales al respecto, y en último término, la de la infinidad de modos de existencia al interior de una cultura que se ve expresada en las espaciales que estos constituyen y que logran entender conceptualmente.

Es, en efecto, nuestra tradición, la herencia teórica y práctica en la cual nos inscribimos, la que nos llevará a adoptar de manera más o menos inconsciente ciertas concepciones del espacio, pero también nuestros modos de existencia espacializarán y quizás crearán conceptos de espacio que integrarán la cultura que heredaremos a otros. Ya comprendamos estos procesos análogamente a como entendemos la producción y la asimilación de ideas en un individuo (la cultura como una gran subjetividad), ya los comprendamos como prácticas que exigen la creación de ciertos conceptos de espacio, o como juegos de lenguaje compartido en los que cobran sentido ciertos conceptos de espacio y no otros, en virtud de una combinación de estas dinámicas u otras suplementarias, lo cierto es que la cultura *pare* el espacio, es la matriz de las diversas nociones de espacialidad: «como resultado, hay tantos *tipos* de formas de espacio y tiempo como culturas, pues hay tantos tipos de experiencia humana, moldeados por esas formas spatiotemporales, como culturas» (Huang y Zürcher, 1995: 4)³. Y es en nuestra cultura que cobran sentido, no sólo la división entre espacio absoluto y relativo, entre espacio objetivo y subjetivo, entre espacio como continente y espacio relacional, entre espacio puro y empírico, sino también entre medio e individuo, precisamente a partir de la concepción del espacio que rodea, no a un elemento, sino a un centro, *su* centro, y quizás, como veremos, también a partir de la idea de una introyección del tiempo en ese centro de territorialización del espacio.

Estos rasgos y concepciones del espacio fueron sedimentándose a lo largo de siglos en los que la definición de este concepto fundamental se estabilizó progresivamente en la de un plano vacío y sin cualidades. Los pasos que dirigieron esta metamorfosis, siendo complejos, no son, sin embargo, del todo indescifrables. Podemos analizarlos en tres líneas de evolución:

1) La primera de estas líneas es la mítico-religiosa, que pasara del orfismo y la mitología politeísta, al monoteísmo y su topología tripartita de tierra, cielo e infierno,

³ «As a result, there are as many kinds of forms of space and time as there are cultures, because there are as many kinds of human experience, moulded by those spatiotemporal forms, as there are cultures».

enriquecida de los pasajes límbicos y fluviales entre estos tres lugares mayores, siempre en su diferencia respecto a los personajes que los habitaran: ángeles, demonios, almas perdidas o prometidas a un renacer. Esto, en contraste con la teogonía antigua, donde el espacio es su potencia, es decir, no se separa de su personalidad, véase incluso de su persona: la tierra, la noche, el caos o eros, luego el cielo, el mar y las montañas, están preñados de vitalidad y se comportan, desarrollan e influyen según sus características propias. En otras palabras, los lugares no eran *habitados* por fuerzas ni definidos por sus habitantes; eran, por el contrario, ellos mismos agentes de los acontecimientos. En el pensamiento religioso monoteísta, por el contrario, el poder de agencia se concentra en Dios y recae por procuración en cada una de sus criaturas según la medida dada por una jerarquía ordenada al principio de *analogia Dei*. El estudio de la influencia de esta metafísica en el pensamiento del espacio, concebido en gran parte gracias a ella como cada vez más desprovisto de cualidades, sigue siendo una tarea inconclusa.

2) La línea matemático-científica o físico-geométrica va desde la contraposición presocrática entre atomistas y eleáticos respecto a la existencia del vacío, hasta los desarrollos no-euclidianos de la geometría (hiperbólica, de Riemann, de Minkowski) y el remplazo de la idea de espacio por aquella de espacio-tiempo quadri-dimensional, *i. e.* con las tres coordenadas típicas del espacio —altura, anchura, profundidad— más la coordenada del tiempo. Esta línea pasa no sólo por momentos mayores como las teorías aristotélicas tratadas espacialmente en el libro cuarto de la *Física*, partes A sobre el lugar, B sobre el vacío y su proposición de lugares naturales en la cual no son principios externos los que determinan el movimiento de los elementos, sino principios intrínsecos (Aristóteles, 1995: 222; Algra, 2019: 11-38), o por los debates entre Newton y sus contemporáneos, sino también por momentos menores como las disensiones respecto a la teoría aristotélica, entre ellas, las de Scotus, Auriol y Bonet (*cf.* Duba, 2019: 91-106) y una serie de teorías de filosofía natural sobre el espacio menos conocidas, cuya relevancia, sin embargo, no ha de ser descartada (*cf.* Vermeir y Regier, 2016).

3) La línea estética que reflexiona retrospectivamente sobre las concepciones del espacio en cada una de las épocas de las cuales se conservan aún huellas y representaciones artísticas. Conocida es a este respecto la tesis de Benjamin según la

cual cada tecnicidad artística reinventa y puede modelar nuestras concepciones metafísicas más sordas y profundas. El autor comienza *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935) citando un fragmento de *Pièces sur l'art* (1931) donde Valéry indica que las concepciones de materia, espacio y tiempo han cambiado tanto desde inicios del siglo veinte, que con seguridad acabarán por cambiar las técnicas artísticas y dicho cambio a su vez probablemente acabará por modificar el concepto mismo del arte (Benjamin, 2018: 7). Benjamin recoge la intuición valeriana:

Las tabernas y las calles de nuestras urbes, las oficinas y las habitaciones amuebladas, las estaciones y las fábricas parecían atraparnos sin esperanza alguna de escapar. Pero llegó el cine, y gracias a la dinamita de sus décimas de segundo hizo estallar por los aires ese universo carcelario [...]. Con el primer plano, el espacio se ensancha; con el ralenti, el movimiento adquiere nuevas dimensiones. El primer plano no sólo perfila claramente lo que «en cualquier caso» vemos de manera menos clara, también hace aparecer estructuras completamente nuevas de la materia. [Benjamin, 2018: 47]

Las obras de arte en tanto que producidas por técnicas, se ven ciertamente condicionadas por los cambios científicos y tecnológicos de cada era; otra cosa es lo que señala Benjamin: los eventos estéticos operan transformaciones *en* la materia misma, en los cuerpos, el espacio y el tiempo. Esta línea estética no trata así tan sólo de la interpretación del arte como producción cultural, espejo de su matriz productiva, sino de él mismo como lugar de nacimiento de nuevas materialidades, espacios y temporalidades: campo privilegiado de creación de espacialidades. En este punto es interesante recordar la condena levinasiana de la estética y el arte, despreciados en la mayor parte de sus escritos⁴ como sublimadores reproductores de la ontología occidental y la mismidad que en ella se impone. *Idolatría de lo bello* (Levinas, 2008: 235), monumentalidad muda, petrificación del otro, el arte es el Ser en cuanto expuesto, el espectáculo del Ser, la manera que la ontología tiene de lidiar con una alteridad que le resulta insoportable: solidificándola.

⁴ Existe en la estética de Levinas una ambigüedad, pudiendo concebir el arte también de manera positiva, como dispositivo capaz de perforar la continuidad del Ser, como lugar de aprendizaje ético, especialmente en los textos de 1986 *Jean Atlan et la tension de l'art* (Levinas, 2006) y *De l'oblitération* (Levinas, 1990a).

Se trata, en cambio, de concebir aquí el arte y la estética como algo más, más que un reflejo de la substancia, precisamente el lugar en el cual el espacio puede —tras la separación de las disciplinas y la imposición de la verdad positivista sobre el espacio que se produce en la Modernidad— seguir siendo libremente vivido, pensado, practicado, *producido*. Prueba paradigmática de esta capacidad productiva de espacialidades que el arte y la estética comportan es la invención de la perspectiva en pintura durante el Renacimiento, la cual se adelantará a la formulación del plano cartesiano, si bien ambas creaciones, estética y filosófica, estuvieran precedidas y determinadas por la investigación científica de la óptica. Esta invención es fundamental no sólo para crear la ilusión de profundidad y atraer la atención del espectador a la figura o acción clave en un cuadro dado, sino que para racionalizar la representación del espacio y para crear una discordancia estimulante entre el punto de vista efectivo del espectador y el punto de vista propuesto por la perspectiva, véase para crear una discrepancia estimuladora de multiplicidad, de diálogo y de descentramiento (*cf.* Kubovy, 2003: 1).

Se perfilan así en el arte invenciones culturales de gran alcance, modificaciones de la percepción y del espacio mismos. Por otro lado, es también en el campo de la estética, en la obra de Aloïs Riegl, donde surge tempranamente, en 1901, la tematización explícita de una *espacialidad háptica*, según las características y los rendimientos perceptivos concretizantes y especializantes específicos del tacto (Riegl, 1985: 22-27), no sólo comprendido como sentido corporal separado, sino como posibilidad o tonalidad de los otros sentidos, especialmente de lo visual, según subrayara con admiración Deleuze (Deleuze y Guattari, 1980: 614-615; 1985: 22; 2002: 116), y sobre todo como el vector principal a considerar al momento de interpretar el arte de diversas épocas. A nuestro entender, no es casual que sea esta tercera línea la que más facilita la tarea de la geofilosofía, el pensamiento en términos de espacialidad no identitaria, por cuanto en el arte y en la estética no se imponen tan radicalmente las estructuras e instituciones que sí se imponen en la religión y la ciencia. Es este campo el que permite reanudar más fácilmente el lazo con los rasgos atribuidos al espacio con anterioridad a su reducción positivista, en los que ahora ahondamos.

§ 2. Dos notas sobre las nociones occidentales de espacio: *hiperfecundidad* y *temporalismo*

Antes de ocuparnos brevemente del espacio táctil, consideremos los dos polos del espacio puro, depurado de las ciencias, y del espacio calificado, emotivo de las vivencias. Llenando el intervalo de esta tosca distinción, fundándola, encontramos las topologías míticas, especulativas, estéticas y místico-teológicas en las que bañara la cultura greco-romana. Para entender el espacio, como con todo otro concepto fundacional, es preciso, en efecto, recordar e intentar imaginar los siglos en que la filosofía, la geometría y la religión como las conocemos, emergieran gradualmente y al mismo tiempo, y luego los siglos de *iluminación*, los siglos ilustrados en que paulatinamente las disciplinas se difractaron, simultáneamente a la progresiva expulsión de la religión de los ámbitos de la ciencia, de los saberes y del Estado.

En las antiguas cosmogonías griegas, el espacio es representado en los personajes de la Noche (*Nyx*), el Caos (*Xáος*) y el Amor (*Έρως*), retomados de maneras diversas pero sin gran variación por Hesíodo, Aristófanes, Platón y Aristóteles (Pérez Jiménez y Martínez Díez, 1978: 64). Leemos estos tres rostros míticos como aspectos de una misma espacialidad originaria, preñada de posibilidades o, más bien, pura fecundidad, *hiperfecundidad*, al unísono oscura, desorganizada y pasional; respecto a la cual el tiempo emerge muy posteriormente. Esta es la noción de espacio conservada aún en cierto nivel simbólico: el espacio es el lugar de los posibles, simboliza a la vez el caos de los orígenes y el cosmos, «es como una extensión inconmensurable, cuyo centro se desconoce y que se dilata en todas direcciones; simboliza el infinito donde se mueve el universo» (Chevalier y Gheerbrant, 1984: 414)⁵.

Es importante subrayar respecto a las diversas nociones de espacialidad discutidas a continuación, que el espacio parece así haber sido tempranamente concebido como campo de contradicciones: no sólo lugar de la contradicción entre el ser y la nada, pues se presenta a la vez como la inmensidad vacía y la inmensidad desbordante de contenidos, sino también como lugar a la vez infinitamente paradójico (continente infinito de todas las paradojas) y autoorganizativo; organizado al menos y por lo

⁵ «L'espace est comme une étendue incommensurable, dont on ne connaît pas le centre et qui se dilate dans tous les sens ; il symbolise l'infini où se meut l'univers.»

pronto entre los tres aspectos de oscuridad, caos y pasión. Nótese desde ya igualmente que la pasión, Ἔρως o el amor, aunque evoque habitualmente en nosotros un exceso, una pérdida de los medios racionales de control debido a la intensidad de la posesión amorosa, en este contexto nombra más bien las potencias que habitan e infiltran el tejido espacial, véase sus fuerzas determinantes, atracciones y repulsiones. Cuando Sibertin-Blanc explica en su texto que la espacialidad deleuziana y la geofilosofía como vivir y pensar en *cartographe* no refieren a la inexistencia de reglas, tipicidades u ordenamientos, sino a que estos son inmanentes y no provienen de manera alguna de una transcendencia, es a esta noción del espacio preñado que pensamos, espacio *hiperfétil* pero que gracias justamente a esa fertilidad se agencia y se ordena.

Así, si la teología cristiana, en el comienzo del cuarto evangelio canónico de San Juan, indica que *en el origen fue el verbo* (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*), la teogonía griega dijo con anterioridad *en el origen fue el caos* (*Ἐν ἀρχῇ ἦν τὸ Χάος*):

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho [...]. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad. [Hesíodo, 1978: 76]

El caos primordial, espacio lóbrego y preñado, se disgrega en sus tres cualidades: la amplitud de la tierra, las tinieblas del Tártaro y las pasiones de Eros. Únicamente en una segunda generación procreada por la tierra, que primero diera nacimiento al cielo, el mar y las montañas, surgirá el tiempo, Cronos, último hijo de una larga lista de titanes, último fruto de la unión incestuosa de Gea y su hijo Urano, el cielo: «Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de un intenso odio hacia su padre» (Hesíodo, 1978: 77). Las implicaciones de esta visión impresionaron ya a Aristóteles, quien entendiera esta mitología como postulación de un espacio primordial (*χώρα*⁶, *Física*, 208b, Aristóteles, 1995: 224), independiente de todo:

⁶ En la filosofía contemporánea (cf. Derrida, 1993) se vuelve al concepto de *χώρα* griego buscando pensar la hiperfecundidad del espacio, aunque usualmente no se recurre para ello ni a la mitología ni a las escuelas presocráticas, de las cuales hay menos rastros materiales, sino que se privilegia el pensamiento más establecido de Platón, quien en *Timeo* 51e-52d, establece una ontología tripartita compuesta de cosas

Si así fuera, el poder del lugar sería algo maravilloso, anterior a todas las cosas; porque aquello sin lo cual nada puede existir, pero que puede existir sin las cosas, sería necesariamente la realidad primaria; pues el lugar no se destruye cuando perecen las cosas que hay en él. [Aristóteles, 1995: 224]

El viraje aristotélico del pensamiento del espacio se hace en este momento preciso: se determina que el caos mítico no habla más que de una *doxa* popular y que el espacio no es entonces fecundo y primordial, sino simplemente un lugar (*τόπος*), es decir una envoltura, una superficie que localiza y rodea las cosas (*περιέχον*, 212b, cf. Tzamalikos, 2016: 354), una especie de emanación de su presencia pero nada substancial, ni forma ni materia (Aristóteles, 1995: 234): ni un espacio preñado de posibilidades, ni un espacio vacío, ni un espacio donde las cosas se sitúan.

El riesgo de pensar el espacio como algo más que como envoltura posicional de las cosas, como más que evanescente cristalización local de cada cuerpo, es para Aristóteles el de caer en una de las paradojas de Zenón: pensar en el espacio que contiene una cosa, y luego en lo que contiene ese espacio, y así sucesivamente hasta el infinito. Así, podría decirse que para Aristóteles el espacio ni siquiera existe, es un mero atributo que se expresa diciendo que cada cosa está en un lugar y se desplaza a otro, pero no es nada sustantivo en ellas ni nada que las contenga, y tiene sentido únicamente si hablamos de las cosas del mundo sublunar, para los elementos que las componen y sus movimientos rectilíneos, no respecto a los seres con movimiento circular (el alma y el cosmos), pues estos no se desplazan cambiando de lugar, no se localizan por tanto, sino que gozan de ubicuidad (Aristóteles, 1995: 242). Esta transformación aristotélica de la *Χώρα* de la filosofía y el *Χάος* del mito en *τόπος*, coetánea a su negación decidida del vacío (Aristóteles, 1995: 261-263), constituye el primer paso de lo que aquí llamamos un *temporalismo*, término con el que designamos la desaparición paulatina de la cuestión del espacio en favor de la preeminencia de la cuestión del tiempo.

Este temporalismo determina a nuestro juicio la sedimentación paulatina de la noción de subjetividad como activa, unitaria, centralizada e individual. Este

inteligibles, cosas sensibles y el espacio, la *χώρα* (52a): tercero excluido, «tercer género eterno» (Platón, 1992: 204), medio intensivo donde emergen estos dos tipos de sustancias, inteligible y sensible.

temporalismo es ya en Aristóteles un rasgo no sólo físico y metafísico⁷, sino también psíquico⁸. Nos parece interesante cuestionar el análisis o la descomposición del devenir en sus componentes, movimiento, tiempo, espacio o incluso potencias, intensidades o energía, cuando esta descomposición es tomada como algo más que un análisis especulativo, véase como más que una separación metodológica o tradicional, como una separación real. En efecto, al cuestionamiento del hilemorfismo aristotélico y de su idea de primer motor como fundamentos claros del dualismo y de manera general de nuestra tradición, nos parece que hay que agregar más específicamente el de este temporalismo que encontraremos frecuentemente en la filosofía contemporánea (Bergson, Husserl, Heidegger) y que complementa la prerrogativa de la forma y la entelequia, contra la materia y la potencialidad. Podemos comprender que tras la evolución empobrecedora del espacio en espacio puro, objetivo e ideal, donde de antemano todo está «unívocamente decidido en toda su determinabilidad» (Husserl, 2008: 64), noción que se impone en el siglo veinte gracias al éxito cultural de las ciencias positivas, se tome la *espacialización* en el sentido de la objetivación o mecanización de los fenómenos de conciencia, y se privilegie por tanto el tiempo.

Esta crítica del «espacio inhabitado de la geometría euclidiana» (Levinas, 1990b: 129), es un fundamento legítimo del temporalismo, pero su resultado, la invisibilización de otras nociones de espacio, de concepciones no sólo físicas y biológicas, sino existenciales y ecológicas, y el obstáculo que constituyen para el pensamiento *à l'espace*, es decir para una meditación concentrada en nuestros ires y venires concretos y no en hipóstasis subjetivas u ontológicas productoras de espacialidad, ha de ser corregido. Otro fundamento legítimo del temporalismo es político: dada la «fetichización del espacio» (Lefebvre, 1981: 29) que se produciría en Hegel⁹, reaccionar con una sobrevaloración de las categorías temporales de

⁷ Aunque tanto el espacio como el tiempo sean categorías de la substancia, solo el tiempo es una propiedad del movimiento en sí mismo, tanto rectilíneo como circular (Aristóteles, 1995: 289).

⁸ Para el estagirita, en efecto, es el sentido del tiempo, la capacidad de percibirlo, el que determina la emergencia de los deseos intelectuales, véase de la razón: «se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo» (Aristóteles, 1978: 247).

⁹ «Según el hegelianismo, el Tiempo histórico engendra el Espacio donde se extiende y sobre el cual reina el Estado. La historia no realiza el arquetipo del ser razonable en un individuo, sino en un conjunto coherente de instituciones, de grupos y de sistemas parciales (el derecho, la moral, la familia, la ciudad,

historicidad, revolución o incluso memoria, se vuelve comprensible. El menoscabo correlativo del pensamiento à l'espace es, sin embargo, excesivo y sigue requiriendo revisión. Por el momento, contentémonos de consignar la formulación cartesiana del temporalismo o la diatriba contra el espacio, ya que es en este punto donde se instala el espacio puro que suplantará y ocultará la proliferación de espacialidades posibles.

Si bien en virtud de su interés matemático, Descartes intentase pensar la existencia de espacios imaginarios (Descartes, 1977: 95) y en virtud de su interés teológico se vio seguramente llevado a interrogarse sobre la topología del cielo y el infierno, y sobre la espacialidad de Dios, sus nociones de espacio fueron claramente dos, no sólo la de espacio puro, sino primero la de espacio físico definido como *plenum* donde todo está lleno de cuerpos materiales, donde el espacio es la esencia misma de la materia (Slowik, 2002: 109), y luego, por cierto, el espacio matemático puro, definido como *planum* de coordenadas. Cuando se habla de *espacio cartesiano* se hace referencia habitualmente tan sólo a este último, a este entrecruzamiento de las líneas infinitas que se puede establecer a partir de los puntos que componen dos ejes: entrecruzamiento isomorfo, homogéneo y sin cualidades sensibles, sin intensidad, únicamente cuantitativo, capaz, sin embargo, de reducir todo lo real en cuanto extenso a sus dimensiones y posiciones en el plano, lo cual es, a pesar de todo, una característica extraordinaria.

Recordemos que la realidad es separada por Descartes en dos substancias, la *res cogitans*, substancia inteligible, y la *res extensa*, y que se define el humano como puramente intelectual: «cosa pensante, y no una extensa con longitud, anchura, ni profundidad» (Descartes, 1977: 45). La composición de esta definición de lo humano en la segunda meditación depende, ciertamente, del axioma antedicho de la metafísica dualista, pero igualmente del axioma aristotélico de los atributos del alma, tal como Descartes lo simplificara, véase del temporalismo de Aristóteles: la nutrición, el desplazamiento, la sensación y el pensar (Descartes, 1977: 25). Por exclusión sucesiva, Descartes determina que el único atributo del alma que sobrevive a la regla del dualismo (retirar todo valor epistemológico, toda certidumbre, a lo extenso) es el cuarto, el pensar: lo único que no depende del cuerpo. En este mismo gesto de

el empleo, etc.) ocupando un territorio nacional dominado por un Estado. El Tiempo entonces se congela y se fija en la racionalidad inmanente al espacio» (Lefebvre, 1981: 29).

exclusión hiperbólica el tiempo es nuevamente separado del espacio y privilegiado: «Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando» (Descartes, 1977: 25).

Como en Aristóteles, el tiempo se piensa, se cuenta, se vive intelectualmente: la existencia dura lo que dura el pensamiento y el pensamiento dura cuanto tiempo pensemos y lo que dure nuestra percepción del tiempo. Esta es la única certidumbre. Si frecuentemente se critica la disociación de la cognición y la emoción, o de la razón y el cuerpo, nos parece que es necesario dilucidar también la distinción matriz del espacio como materia/pasividad y el tiempo como forma/actividad, así como el privilegio que se da a este último y la relación que estos desarrollos conceptuales dicotómicos tienen con la constitución histórica de la idea de subjetividad; la misma que exige hoy, precisamente, un pensamiento *à l'espace*.

§ 3. Las cartografías tacto-libidinales de Aristóteles

Hemos repasado dos puntos generales de las nociones occidentales del espacio en los que nos parece necesario meditar, particularmente si se trata de cuestionar la espacialidad impasible del positivismo y la subjetividad soberana, centro de todos los poderes y las potencias, como es el caso en la filosofía de Deleuze y la traducción que presentamos. Ahora describiremos brevemente, de nuevo gracias a Aristóteles, la espacialidad que nos parece fundamental no sólo para concebir alternativas a las espacialidades tradicionales, sino que para retomar de la mejor manera la meditación corporal y material que dichas espacialidades han dificultado, a saber la espacialidad táctil y de deseo. Más allá del debate entre el oculo-centrismo helio-logo-centrista denunciado desde Nietzsche y el haptocentrismo que iría de Demócrito a nuestros días, pasando por Diderot, Herder y Riegl, señalado por Derrida (*cf.* Alloa, 2015: 203-205), se trata aquí de esbozar una espacialidad táctil y pulsional sin la presuposición de las dicotomías tradicionales objeto-sujeto, sujeto-comunidad y otras similares, pues se trata, precisamente, de no anteponer axiomas a nuestra reflexión, ni menos a autores ante los cuales estas pueden resultar anacrónicas.

Es el caso de la primera aparición en filosofía de algo así como una cartografía tacto-libidinal, donde tactilidad y pulsión no pueden ser separados ni concebidos como

propiedades subjetivas: en la jerarquía aristotélica de lo viviente, en efecto, el tacto es la firma del animal; no de los vivientes en general que incluyen también el reino vegetal, sino únicamente del animal pues «es evidente que sin el tacto el animal no podría existir» (Aristóteles, 1978: 253, 434b): *φανερὸν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἀφῆς εἶναι ζῶον*. Aunque hoy entendamos que las plantas son sensibles y poseen tropismos no sólo respecto a la luz, sino también a la gravedad, la presión, la temperatura y otros estímulos táctiles, en esta taxonomía antigua, lo que Aristóteles llamara *αἴσθησις* (sensación o sensibilidad), constituía la animalidad (*ζῶον*) y estaba fundada en el tacto (*ἀφη*), precisamente porque era este sentido el que era concebido como aquel que permitía el movimiento animal, gracias al establecimiento de la lógica del deseo, véase de la búsqueda de la satisfacción y el placer y la evitación de la carencia y el dolor: «pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay estos, hay además y necesariamente apetito» (Aristóteles, 1978: 173).

Así, la vida se presenta con o sin tacto; si hay tacto, entonces emerge la *αἴσθησις*, de *αἶω*, escuchar, percibir (Chantraine, 1968: 42): la apertura sensible al entorno que variará en sus despliegues, habiendo animales con o sin vista, con o sin audición, incluso con o sin movimiento, y variaciones innumerables en todos los órdenes sensoriales. El sustrato animal, sin embargo, no varía: son el tacto y el deseo, dos nombres de una misma dinámica de apertura e imbricación con el medio. En este paradigma, los seres y la vida no se organizan más aleatoriamente como en el atomismo, según las características de los átomos, sus pesos, tamaños, texturas y la inclinación o la velocidad de su caída en el vacío¹⁰, ni tampoco según un principio externo, sino gracias a un principio interno de finalidad:

Todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto? [...] los vivientes estacionarios cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran. [Aristóteles, 1978: 251]

¹⁰ Respecto a la interpretación usual que se hace del espacio de los atomistas como vacío desprovisto de cualidades, no es posible afirmar que esta haya sido su concepción de la espacialidad (cf. Taylor, 1999: 186). Al respecto es importante recordar el testimonio de Aristóteles en *Física* 203a (Aristóteles, 1995: 189) que indicara que Demócrito pensaba el infinito (*τὸ ἄπειρον*) como una plenitud de hiperfertilidad: *panspermías* (*πανσπερμίας*). Cada átomo era concebido como una semilla, el vacío estaba poblado de dichos átomos en contacto. Es preciso hacer el esfuerzo de interpretar estas visiones antiguas sin anteponer o imponerles nuestra purificación cultural del espacio.

Los vivientes estacionarios, a saber lo vegetal, no poseen en esta visión ni tacto ni sensibilidad pues estos son dispositivos necesarios al movimiento local que no es cualquier desplazamiento. El movimiento local animal no es elemental, es decir, no es inerte, como el de los cuerpos que están compuestos de fuego, de aire, de agua o de tierra, y no está determinado entonces por los *lugares naturales* de aquellos elementos, pero tampoco es sublime o circular. El movimiento local animal no es por lo tanto monótono ni está predeterminado: es una búsqueda apurada, intensa y precaria, que perseguirá sus objetos de deseo y acabará pereciendo si nunca llega a alcanzarlos (pensamos en deseos vitales como el alimento y el afecto). En cierto sentido curioso, las plantas son así para Aristóteles seres más plenos que los animales, ergo que el humano; en el sentido preciso en que no sufren de las privaciones de las que sufre el animal. En contrapartida, si padecen hambre o sed, no poseen los medios para aventurarse a tratar de satisfacerlos. La animalidad es así relativamente trágica: emerge de la herida primordial de la separación del viviente con su suelo, separación que es correlativa al precio del regalo del placer; tanto más intenso cuanto la necesidad que lo precediera fuera profunda y prolongada.

22

La vida animal se debe, en su carencia y su fragilidad, a la constante búsqueda de satisfacción y de seguridad, de ida hacia lo que se necesita y preservación respecto al daño; se debe así al deseo, a la sensibilidad, y en última instancia al tacto, único sentido realmente necesario: «puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve» (Aristóteles, 1978: 244). Lejos estaba así Aristóteles de considerar que lo vegetal siente y se desplaza, se extiende y comunica, y se hibrida incluso con lo animal, como nosotros con nuestros dispositivos digitales: en el reino vegetal la reproducción se externaliza en la polinización, las floraciones y fructificaciones se producen sincrónica y colectivamente para evitar la muerte por sobreexplotación de los individuos. En cualquier caso, incluso si, como hemos visto, la consideración explícita, física y metafísica que Aristóteles hace del espacio lo minimiza al *lugar*, esta se ve complementada por la tematización implícita de algo que nosotros podemos comprender como un tipo de espacialidad tacto-libidinal, entendiendo libido no como el deseo de una subjetividad, sino como esta dinámica de la vida que emerge, existe y persiste ahí donde carece, ahí donde desea y donde por ello se ve estimulada al movimiento, a la curiosidad y a la búsqueda.

Si bien es en Aristóteles que se confeccionan varios de los elementos claves de la sedimentación de la subjetividad centralizada e identitaria, como la interioridad o la voluntad, precisamente gracias a las ideas de un deseo intelectual y un deseo pasional que emergen y se confrontan sólo en los vivientes racionales, colateralmente, sus escritos nos hablan también de los vivientes como transeúntes cartográficos. Si bien el *τόπος* aristotélico es un atributo de las cosas en su movimiento que geoméricamente corresponde a un punto, el punto donde se encuentran, desde donde se mueven o el punto al que llegan, con esta tematización del movimiento animal el estagirita evoca líneas, trazados urgentes de los vivientes que buscan mantenerse en vida. Estas líneas de sobrevivencia constituyen una primera versión del espacio táctil y pulsional, desde ya relacional, puesto que si no ponen en relación al viviente con el objeto de su deseo, con la alteridad de su alimento o de su congénere, lo pondrán en relación con la alteridad en sí mismo: la alteridad de la muerte, su finitud.

§ 4. Consideraciones finales

Como hemos visto en esta introducción temática de la traducción del artículo «Cartografía y territorios» de Guillaume Sibertin-Blanc, los rasgos que puedan ser atribuidos al espacio, si es concebido como continente o como relacional, lleno o vacío, puro o contaminado, en expansión o estático, homogéneo o heterogéneo, isomórfico o irregular, vivo o muerto, con una combinación o gradación de estas características o con otras suplementarias, son todos culturalmente contingentes.

Desde la antigua Grecia, a través de la teología con sus tonalidades moralizantes, la subjetividad se constituye poco a poco en la unidad centralizada, racional y pura que presupone el pensamiento moderno, hasta llegar a concepciones de la existencia tan pobres como la de Heidegger que, invadida de afectividad, en la angustia y el cuidado de sí, carece sin embargo de las intensidades tacto-libidinales más mínimas: «El *Dasein* en Heidegger no tiene nunca hambre» (*Le Dasein chez Heidegger n'a jamais faim*, Levinas, 1990c: 142). Y es que estamos frente a un malentendido, a una depuración de la subjetividad que no es necesaria, ni siquiera fundada, ni para avanzar en la ciencia, ni en la filosofía, ni en lo cotidiano; una idea de subjetividad condicionada por los

tránsitos conceptuales que han sido los nuestros, una idea de subjetividad en este sentido accidental.

Ante esto, el artículo de Sibertin-Blanc nos recuerda la posibilidad y la importancia de pensar las subjetividades en sus difracciones cartográficas y el espacio como *espacialización*, es decir como acción, en toda su actividad y sus intensidades inmanentes, sin subordinación a ninguna transcendencia, reanudando así, a nuestro parecer, con la verdad antigua de un espacio preñado: subjetividades rizomáticas y fluviales, extendidas y descentralizadas, mejor descritas como trans-subjetivas o incluso asubjetivas.

Bibliografía

- Algra, Keimpe (2019), «Aristotle's Account of Place in Physics 4», en Frederik A. Bakker, Delphine Bellis y Carla Rita Palmerino (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*. Cham, Springer.
- Alloa, Emmanuel (2015), «Getting in Touch: Aristotelian Diagnostics», en Richard Kearney y Brian Treanor (eds.), *Carnal Hermeneutics*. Nueva York, Fordham University Press.
- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1995), *Física*. Madrid, Gredos.
- Benjamin, Walter (2018), *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Madrid, Casimiro [1935].
- Chantraine, Pierre (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, tome I*. Paris, Klincksieck.
- Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain (1984), *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont.
- Deleuze, Gilles (2002), *Francis Bacon, logique de la sensation*. Paris, Seuil, [1981].
- Deleuze, Gilles (1985), *Cinéma 2: L'image-temps*. Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-Textos [1980].
- Derrida, Jacques (1993), *Khôra*. Paris, Galilée.
- Descartes, René (1977), *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara.
- Duba, William O. (2019), «Mathematical and Metaphysical Space in the Early Fourteenth Century», en Frederik A. Bakker, Delphine Bellis y Carla Rita (eds.), *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*. Cham, Springer.
- Hesíodo (1978), *Obras y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Huang, Chun-Chieh y Zürcher, Erik (eds.) (1995), *Time and Space in Chinese Culture*. Nueva York, Brill.
- Husserl, Edmund (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, [1954].
- Kubovy, Michael (2003), *The Psychology of Perspective and Renaissance Art*. Cambridge, Cambridge University Press, [1988].
- Lefebvre, Henri (1981), *La production de l'espace*. Paris, Anthropos, [1974].

- Levinas, Emmanuel (2006), « Jean Atlan et la tension de l'art », en Miguel Abensour et Catherine (dirs.), *Cahier de l'Herne*, n.º 60.
- Levinas, Emmanuel (1990a), *De l'oblitération*. Paris, La différence.
- Levinas, Emmanuel (1990b), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Livre de Poche [1974].
- Levinas, Emmanuel (1990c), *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Paris, Livre de Poche [1961].
- Merleau-Ponty (1993), *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta [1945].
- Pérez Jiménez, Aurelio y Martínez Díez, Alfonso (1978), «Introducción a la *Teogonía*», en Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992), *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos.
- Riegl, Aloïs (1985), *Late Roman art industry*. Roma, Giorgio Bretschneider [1901].
- Slowik, Edward (2002), *Cartesian spacetime. Descartes' Physics and the Relational Theory*. Dordrecht, Springer.
- Slowik, Edward (2016), *The Deep Metaphysics of Space*. Cham, Springer.
- Tzamalikos, Panayiotis (2016), *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism*. Boston, De Gruyter.
- Vermeir, Koen y Regier, Jonathan (2016), *Boundaries, Extents and Circulations. Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy*. Cham, Springer.

