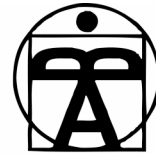


UNIVERSIDAD POLITÉCNICA DE VALENCIA
FACULTAD DE BELLAS ARTES



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA



FACULTAT DE BELLES ARTS DE SANT CARLES

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE GLOBALIZACIÓN
DESDE LA IMAGEN DE *MUNDO, ESFERA Y TIERRA*

Autor: Wenceslao García Puchades

Director: Miguel Corella Lacasa

Valencia, noviembre del 2008

El mundo-imagen es la superficie de la globalización. Es nuestro mundo compartido. Empobrecida, oscura, superficial, esta imagen-superficie es toda nuestra experiencia compartida. No compartimos el mundo del otro modo. El objetivo no es alcanzar lo que está bajo la superficie de imagen: sino ampliarla, enriquecerla, darle definición, tiempo. En este punto emerge una nueva cultura.

Buck-Morss (2005:159)

INDICE

0.-INTRODUCCIÓN.....	1
0.1.- Ubicación de la tesis de máster en el proyecto general de investigación.....	1
0.2.- Motivación y justificación de la investigación.....	2
0.3.- Marco teórico en el que ubicamos nuestro proyecto de tesis.....	6
0.3.1.- Estudios culturales, postmodernidad, postcolonialismo y el «giro espacial»	7
0.3.2.- Estudios visuales, Historia del arte, flujo global y el <i>giro a la imagen (pictorial turn)</i>	14
0.4.- Metodología a desarrollar.....	22
1.- LA ÉPOCA GLOBAL: LA GLOBALIZACIÓN DE LO LOCAL Y LOS CONFLICTOS CULTURALES Y POLÍTICOS.....	26
1.1.- La paradoja de la producción global de localidad.....	27
1.2.- La crisis del orden político moderno en el mundo global...	30
2.- APROXIMACIÓN AL TÉRMINO GLOBALIZACIÓN A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE <i>MUNDO, ESFERA Y TIERRA</i>	33
2.1.- <i>Mundo</i> : la imagen del orden ontológico.....	34
2.1.1.- La modernidad como conquista de la «imagen del mundo».....	35
2.1.2.- La representabilidad del mundo en la modernidad	38
2.1.3.- La <i>imagen del mundo</i> como imagen del orden ontológico.....	40
2.1.4.- La espacialidad de la <i>imagen del mundo</i>	42
2.1.5.- <i>The picture of the image of the world</i>	46
2.2.- <i>Esfera</i> : la imagen del orden inmunológico.....	48

2.2.1.- La macroesfera metafísica de la antigüedad.....	51
2.2.2.- La modernidad: La ruptura de la monoesfera metafísica	55
2.2.3.- El fracaso inmunológico de las macroesferas etno-políticas de la modernidad.....	58
2.3.- <i>Tierra</i> : la imagen del orden político.....	62
2.3.1.- El hombre es un ser esencialmente terrestre.....	63
2.3.2.- La época de la <i>finitud</i> de la imagen de la Tierra...	66
2.3.3.- Las implicaciones políticas de la <i>imagen de la Tierra</i>	69
2.3.4.- La era global: la <i>imagen de una Tierra</i> desterritorializada.....	78
3.- CONCLUSIÓN.....	80
3.1.- El nuevo orden inmunológico de la <i>sociedad global</i> : la sociedad espumosa	81
3.1.1.- La concepción espumosa de la sociedad como alternativa a las concepciones contractualista y organicista.....	82
3.2.- Un nuevo orden del espacio: el domino del aire.....	87
3.2.1.- La temperatura del aire: <i>atmoterrorismo, invernaderos globales y hogares atmosféricos</i>	89
3.3.- Un nuevo orden (im)político: La <i>comunidad que viene</i>	95
3.3.1.- La comunidad <i>por venir</i> es una comunidad (im)política.....	95
3.3.2.- La sociedad acéfala de <i>singularidades cuales-sean</i>	100
EPÍLOGO.....	104
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	108

APÉNDICE DE IMÁGENES.....	118
REFERENCIAS DE LAS IMÁGENES.....	149

0.- INTRODUCCIÓN

La presente tesis de máster es una breve aproximación al complejo término de globalización, así como a los conflictos políticos que derivan de la aparente paradoja de la producción global de localidad –también denominada *glocalidad*. Para ello, nos serviremos de autores como Martin Heidegger, Peter Sloterdijk, Carl Schmitt o George Bataille, entre otros, quienes, preocupados por un pensamiento visual y espacial, utilizan los conceptos de *mundo*, *esfera* y *tierra* para ilustrar la época postmoderna. Así pues, esta investigación nos mostrará una serie de imágenes metafóricas que nos serán útiles tanto para el estudio visual de aquellas prácticas artísticas que reflejan los actuales conflictos políticos y culturales, como para la mejor comprensión de las distintas teorías postcoloniales que, en las últimas décadas, han caracterizado los denominados Estudios culturales.

0.1.- Ubicación de la tesis de máster en el proyecto general de investigación

Esta investigación se inserta dentro del proyecto de una tesis doctoral titulada *Imágenes de la 'glocalización': una aproximación visual a los conceptos políticos a través de la práctica artística contemporánea* que pretende estudiar el reflejo de la polémica política en torno a la globalización y el multiculturalismo en el ámbito de la producción artística y visual contemporánea. Dicho proyecto nace en estrecha relación con los objetivos del programa docente del *Master Oficial en Producción Artística* de la Universidad Politécnica de Valencia y está vinculado especialmente con los contenidos de la asignatura “Globalización, contracultura y multiculturalismo”. Resulta también especialmente adecuado para el *Programa de Doctorado en Práctica Artística: Producción e Investigación* (Universidad Politécnica de Valencia), en el que una de las líneas de investigación se ocupa de las

relaciones entre el *pensamiento contemporáneo y la cultura visual*, abordando el arte de nuestros días desde la perspectiva metodológica de los Estudios culturales (*Cultural Studies*).

Por otra parte, esta propuesta de tesis doctoral se adecua perfectamente con el *Proyecto de Investigación "Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico (III). Ciudades e Imperio: el destino del republicanismo en el pensamiento hispánico moderno"*. Este proyecto que dirige el profesor José Luis Villacañas Berlanga (Universidad de Murcia), tiene entre sus objetivos el estudio de las metáforas del poder y ha organizado varios encuentros internacionales bajo el título de *Iconografía e historia de los conceptos*, dedicados a abordar las formas de representación del poder político a través de las imágenes y la producción artística.

0.2.- Motivación y justificación de la investigación

Tras la caída del muro de Berlín, la disolución de la URSS y la crisis de los llamados socialismo reales, se ha ido produciendo la relativización de los modelos con los que la tradición moderna había interpretado y explicado su experiencia. El nuevo mapa del mundo resulta comprensible sólo a la luz de un pensamiento que excluya el eurocentrismo que ha marcado las teorías de los últimos cinco siglos. Son necesarias nuevas aproximaciones teóricas que den cabida a la pluralidad de modos de vida, que surgen de las diferentes respuestas simbólicas que se han dado al proceso de expansión económica y tecnológica. El pluralismo cultural se convierte, de esta manera, en un rasgo constitutivo de la actual condición global, tanto que ahora deberíamos hablar de *localización de la globalidad* o, como Robertson (1992) denomina, *glocalización*. Se trata, pues, de la inclusión de la *localidad de la diferencia* en la misma composición orgánica de lo global. De esta manera, cualquier aproximación teórica a la realidad global debe dar cuenta del proceso doble

que la configura: universalización-particularización y homogeneización-heterogeneización.

Es a la luz de esta nueva realidad donde ha cobrado una relevancia indiscutible la cuestión de la identidad cultural. Lo que a principios de siglo se presentaba como una incipiente reflexión –bajo las retóricas de la supuesta identidad nacional– a finales del mismo ha pasado a ser una cuestión central para todo tipo de estudios y análisis preocupados por la interpretación de los procesos configuradores del mundo contemporáneo. Las identidades culturales aparecen como algo que se construyen sobre la base de la experiencia, la memoria, la tradición, así como de una amplia variedad de prácticas culturales, sociales y políticas que ya no apelan al territorio nacional –del latín *natio*, que significa lugar donde se nace. De esta manera, en un mundo hipercomunicado por las nuevas tecnologías, resulta obvio el carácter híbrido, mestizo y nómada de las culturas. Pero sabemos que las tradiciones y las comunidades pueden ser inventadas y construidas a partir de herencias silenciadas o manipuladas más allá de la tierra de origen –tal es el caso del pueblo judío. Y también sabemos, como así muestran los nacionalismos y fundamentalismos, que hay momentos en que se necesitan definir políticas fuertes de identidad, hasta el extremo de poder desarrollar mecanismos de exclusión de todo aquello que no se corresponda con los propios estereotipos culturales.

Frente a esta situación surge un nuevo conflicto: la problemática acerca de los bienes comunes. Una vez puesta en cuestión la hegemonía de la concepción de bien de la cultura occidental, el mundo muestra una pluralidad de concepciones que aspiran a ser satisfechas. El problema se da cuando una concepción impide la realización de la otra. Ante una situación así, el moderno Estado nacional se ve incapaz de resolver dicho conflicto, ya que éste fundamenta su soberanía en el monopolio de una racionalidad

típicamente occidental que reduce todo conflicto a un cálculo de intereses cuantificables. Su inoperancia la encontramos en la imposibilidad de medir y comparar las diferentes concepciones de bien que constituyen las sociedades nacionales. Es necesario concebir un nuevo orden transestatal que gestione los conflictos derivados de la pluralidad de concepciones de bien.

Para ello hay que construir y defender la idea y práctica de una ciudadanía mundial enraizada en una redefinición del bien común como pluralidad de bienes. Reivindicar un nuevo pensamiento crítico que, haciéndose cargo de la nueva situación y la complejidad que la caracteriza, vuelva a construir un proyecto social y cultural que corrija y evite los desajustes del sistema actual. Volver a articular el momento de una interpretación nueva del mundo con el de su transformación. Nos unimos, pues, a aquellos que reivindican otro tipo de relación económico-financiera, un concepto nuevo de co-desarrollo y una política más solidaria. En definitiva, un internacionalismo necesario y un espacio político en el que se encuentren los problemas y se discutan las soluciones para proyectar el futuro de la humanidad en base a nuevas solidaridades. Por esta razón, consideramos necesario generar nuevos discursos que defiendan una *comunidad* mundial y cosmopolita en la que tengan cabida los diferentes proyectos de vida.

Es en este punto donde, desde el ámbito artístico y literario, cobran especial relevancia los discursos que cuestionan el monopolio de la cultura occidental, contribuyendo a revisar los tópicos que han organizado nuestra relación con las otras culturas y a crear un nuevo imaginario que nos ayude a comprender nuestra realidad global¹. Unos discursos que, al mostrarnos una pluralidad

¹ La importancia del multiculturalismo en la producción artística de las dos últimas décadas es un hecho reconocido por la comunidad científica y la institución artística. Desde los años ochenta del pasado siglo se han organizado diversas exposiciones organizadas por los

cultural *criolla* y *nómada*, nos desvelan el carácter artificial de las diferentes identidades. De esta manera, la identidad ya no se *siente* como fundamento natural de nuestra existencia, sino como algo contingente a ésta. Sólo mediante la propagación de esta «experiencia interna colectiva» tiene sentido proponer, como base de una comunidad mundial cosmopolita, un diálogo intercultural más allá de fundamentalismos y colonialismos.

¿Qué encontramos en los discursos visuales artísticos que los hacen fundamentales para nuestro propósito? Desde nuestro punto de vista, las prácticas artísticas, en la medida en que se preocupan por la forma y el contenido de sus mensajes, desarrollan un sinfín de recursos visuales y metafóricos que enriquecen las posibilidades retóricas de los discursos. De esta manera, todos aquellos discursos que pretendan *afectar* la sensibilidad del mayor número de oyentes/espectadores han de recurrir a tales recursos². Consideramos, pues, necesaria la estrecha relación entre la filosofía política y las prácticas artísticas audiovisuales, en la medida en que cada ámbito requiere del otro para hacer más pertinentes sus discursos. La práctica artística necesita del discurso filosófico como soporte teórico de sus discursos audiovisuales, de la misma manera que la filosofía política requiere

principales museos del mundo en las que se ha mostrado el impacto de la globalización cultural en la esfera artística. Tal es el caso de *Magiciens de la Terre* (1989), *The Decade Show. Frameworks of Identity in the 1980s* (1990) hasta llegar a la actual Bienal de Estambul (2007): *Not Only Possible, But Also Necessary: Optimism in the Age of Global War*.

En lo que respecta a la producción de exposiciones por parte de los museos e instituciones españolas, se han realizado importantes muestras como: *Cocido y crudo* (MNCARS, 1995), *Otro país. Escalas africanas* (CAAM, 1994), *Encuentro entre dos mares. Bienal Sao Paulo/Valencia*, (2007) y hasta llegar a la recién inaugurada *Líneas de mira* (CAAM. 2007) o *Terra ultra incognita* (CAAM. 2007)

² Y más aún en una sociedad caracterizada por la prioridad que tienen los discursos visuales respecto a los escritos como consecuencia de las nuevas tecnologías multimedia. Más adelante hablaremos de este «giro a la imagen» de la sociedad contemporánea.

de las imágenes metafóricas como recurso fundamental del análisis teórico de la realidad.

Por ese motivo, consideramos interesante realizar nuestra investigación. Sólo mediante el análisis de las exposiciones de arte multicultural a través de los conceptos políticos, podremos encontrar imágenes que contribuyan a elaborar elocuentes discursos acerca de la compleja realidad global en la que vivimos. Estas imágenes engrosarán el conjunto de recursos retóricos y metáforas políticas producidas por las prácticas visuales a lo largo de la historia, quedando al servicio de artistas visuales y escritores con intereses sociales o políticos. Por un lado, mediante el estudio de las exposiciones artísticas –en tanto producciones culturales de carácter visual que reflejan la realidad que nos acontece– contribuiremos a engrosar el *corpus* de conocimiento de los actuales Estudios culturales visuales, y por otro lado, en la medida en que desarrollamos los conceptos políticos a través de las metáforas e imágenes encontradas en dichas exposiciones, contribuiremos al crecimiento del pensamiento político.

0.3.- Marco teórico en el que ubicamos nuestro proyecto de tesis

Con el objetivo de contextualizar nuestro proyecto de investigación en general y en concreto esta tesis de máster, describiremos el marco teórico en el que ubicamos dicho proyecto. En él trataremos el estado actual de los Estudios culturales en general y el de los visuales en particular. Por un lado realizaremos un breve recorrido histórico de los Estudios culturales que irá desde sus orígenes neomarxistas –con el *círculo de Birmingham*– hasta las últimas teorías culturales postcoloniales que, como veremos, muestran un *giro* a la espacialidad del pensamiento contemporáneo. Por otro lado, abordaremos el origen de los Estudios visuales dentro de los Estudios

culturales y su relación con otras disciplinas más tradicionales –como la Historia del arte o la Iconografía– que también analizan la imagen.

0.3.1.- Estudios culturales, posmodernidad, poscolonialismo y el «giro espacial»

Los Estudios culturales es un área de estudios multidisciplinar en la que tiene cabida la economía política, la teoría de la comunicación, la sociología, la teoría literaria, la teoría fílmica, la antropología cultural, la filosofía y la crítica de arte, con el objetivo de estudiar las producciones culturales. El término *estudios culturales* (*Cultural Studies*) fue acuñado por Richard Hoggart en 1964. Fue entonces cuando fundó el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham con el objetivo de intentar entender los cambios políticos y culturales de la sociedad inglesa de la época y sus consecuencias en la conciencia de la clase trabajadora. Posteriormente, en 1968, sería el sociólogo Stuart Hall quien tomaría las riendas de dicho centro dándole, junto con Raimond Williams, un prestigio internacional. Los pioneros de los Estudios culturales –Hoggart, Hall y Williams– fundamentaron sus teorías en el trabajo de Antonio Gramsci y Althusser, quienes habían modificado el marxismo clásico prestando más atención a las categorías culturales como elementos de control político y *aflojando* las *cadena*s del determinismo económico.

Posteriormente los Estudios culturales irán ampliando sus relaciones ambivalentes con el marxismo, que en la mayoría de sus seguidores parecía haberse derrumbado junto con el muro de Berlín, con nuevas aproximaciones hacia el posestructuralismo francés –Foucault, Derrida, Lacan– y el posmarxismo *deconstructivo* –Laclou y Mouffe– (Grüner, 1998:20). La crisis del proyecto universal ilustrado se acompaña por una serie de emergencias que se encuentran en las dinámicas culturales,

económicas y sociales de todas aquellas áreas del planeta que se consideran excluidas de los *beneficios* del sistema capitalista mundial. Y de hecho, el último interesante desarrollo de los Estudios culturales, la llamada teoría poscolonial, que encuentra a sus teóricos más destacados en Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, entre otros, está en algunos casos sumergida en el posestructuralismo, aunque con desigual énfasis, y organizando una crítica de resistencia en contra del proyecto universalista como proyecto etnocéntrico construido para un sujeto cultural fuertemente homogéneo y de matriz europeo-occidental. Se trata, pues, de una resistencia que se apodera de las estrategias de deconstrucción de los dispositivos de discursos unitarios y totalizadores que, en las ciencias sociales tradicionales, se imaginaban como preconstituidas y sólidas (la nación, la clase, la adscripción político-ideológica).

Pese al desarrollo teórico y a la importancia de tales teorías posestructuralistas surgen, en las últimas décadas, algunos importantes nombres (Habermas, Jameson, Zizek o el poscolonial Appadurai, para citar sólo algunos) que, sin desaprovechar las más antiguas intuiciones del psicoanálisis lacaniano, reinscriben una teoría crítica de la cultura en la tradición de aquel marxismo complejo representado por Lukács, Gramsci, Korsch, Bajtín, Benjamín, Adorno, Marcuse, Sartre y Althusser. Las principales aportaciones a esta corriente crítica de Estudios culturales se fundan en el pensamiento de Jürgen Habermas y Fredric Jameson. El primero nota en la posmodernidad un tipo de traición de las instancias progresistas de la modernidad, es decir, una forma de neoconservadurismo destinado a generar posiciones inmóviles y oscurantistas. Por su parte, Jameson (1991) reduce la posmodernidad a la «lógica cultural» del capitalismo tardío, es decir, a la proyección ideológica del capitalismo multinacional y globalizado: a esta *lógica* va adscrita aquella observación etnográfica que, junto al *culturalismo*, caracteriza los Estudios culturales y

que ha renunciado casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o económicas de los procesos culturales.

Habermas, Jameson y Zizek representan a un grupo de autores que le reprochan al posmodernismo y a los Estudios culturales su estratégico renegar de la historia, de las ideologías y del marxismo. El discurso es, en cambio, mucho más articulado y complejo: la posmodernidad se ha configurado desde el principio como posmarxista en tanto se opone a una concepción de la historia como recorrido unitario que tiende hacia la emancipación. En virtud de su carga antitotalizadora y antitotalitaria, la posmodernidad se estructura en antítesis con el marxismo. Pero es como consecuencia de esta oposición a los *metarrelatos* totalizadores y a cualquier forma de *reductio ad unicum*, es decir, por su *forma mentis* pluralista, que el posmoderno hospeda un potencial liberatorio para los posibles interlocutores marginales. Y de hecho, el posmoderno ha ido acentuando aquellos aspectos que lo convierten en un aliado para las políticas centradas en el ecologismo, en el pluralismo, en el multiculturalismo, en la defensa de las minorías y en el respeto de la diversidad. Esta acentuación de las problemáticas de tipo ético y ético-político se ha mostrado en los filósofos posmodernos, o en general posestructuralistas, como Foucault, Deleuze, Derrida, Rorty, Lyotard y Vattimo.

En las últimas décadas, el poscolonialismo se desarrolla en el marco de las condiciones de posibilidad que la posmodernidad ha abierto como crítica al historicismo. De esta manera, al *aflojar* el *amarre* a la temporalidad, el pensamiento posmoderno permite el resurgir de la espacialidad como categoría relevante para describir nuestra época. Vemos pues, como el poscolonialismo evoluciona en estrecha relación con el profundo «giro

espacial»³ (*spatial turn*) de las ciencias sociales y humanas. Y esto se hace evidente en el aumento de conceptos y metáforas fundamentados en la Geografía que aparecen en muchos de sus discursos. En ellos nos encontramos términos como *cartografía, lugar, fronteras, territorio, topografía, mapear, etc.* La proliferación de estos conceptos es testimonio de un cambio en la manera de pensar la realidad. ¿Qué ha propiciado este cambio? Desde nuestro punto de vista, el *giro espacial* acontecido en las teorías culturales y sociales de finales del siglo XX se produce ante la necesidad de revisar la categoría *unidimensional* de la *espacialidad* moderna, que se nos muestra inadecuada para explicar la multidimensionalidad global⁴.

³ Por «giro al espacio» o «giro espacial» es un término muy reciente con el que algunos teóricos pretenden designar el surgimiento de un nuevo fenómeno cuyo paradigma es la preocupación por pensar el *espacio*. Su influencia se percibe en las ciencias sociales, en los *urban studies*, en la historia del arte, en los estudios literarios, en los estudios fílmicos. Todas estas disciplinas muestran un interés en conceptualizar el espacio y en analizar sus objetos de estudio desde la *espacialidad*. Aunque no haya consenso sobre su etiqueta –«giro topográfico» (*topographical turn*), «giro espacial» (*spatial turn*), «giro topológico» (*topological turn*)- parece obvio esa preocupación por las categorías espaciales. Para más información sobre el «giro espacial» véase Schlögel, K. (2003)

⁴ La *R.A.E.* en su primera acepción, entiende por *espacio* «la extensión que contiene toda materialidad existente», y por *lugar* el «espacio ocupado o que puede ser ocupado por un cuerpo cualquiera». Si adaptamos estas definiciones al ámbito de la existencia del ser humano, por *espacio* deberíamos entender la extensión que contiene a los hombres, y por *lugar* el espacio que está ocupado, o que está predestinado a ser ocupado, por los hombres. Nótese las diferencias semánticas de ambos términos. El espacio contiene a los hombres de la misma manera que un recipiente su contenido, por lo que espacio y hombre aparecen como dos entidades diferenciadas. Por su parte, si entendemos el lugar como el espacio en tanto que muestra una inherencia a ser ocupado por el hombre, ya no encontramos tal diferenciación, sino una relación de dependencia mutua. El lugar es el espacio que adquiere su razón de ser en la medida en que es ocupado, conquistado –habitado diría Heidegger- por el hombre. De esta manera, mientras que el espacio aparece como el *container* de la existencia de los hombres, el lugar aparece como causa y producto de dicha existencia.

En un periodo de tiempo que va desde el siglo XVI hasta el XVIII, diferentes filósofos y científicos –Locke, Newton, Leibniz y Kant– reflexionan sobre el espacio desde el nuevo paradigma científico de la época. La obsesión por conseguir un conocimiento universalmente verdadero obliga a recurrir a las matemáticas y a la geometría como aquellas disciplinas paradigmáticas de una ciencia universal. Toda disciplina que se precie debe fundamentar sus conceptos y teorías en aquéllas. Así pues, el espacio, influenciado por la geometría, comenzará a entenderse como una categoría universal al servicio de las ciencias físico-naturales. El nuevo espacio geometrizado de la modernidad aparece como una categoría abstracta que simplemente posibilita conocer la relación entre los diferentes objetos ubicados en él. Así entendido, el lugar no es otra cosa que la posición relativa de algo con respecto a otra cosa. Por lo que el concepto de *lugar* se diluye en el concepto abstracto de *espacio*. En la modernidad el lugar pierde el carácter existencial del período clásico⁵ convirtiéndose en un mero *espacio localizador* que disuelve su particularidad en la homogeneidad del espacio científico.

Hecha tal distinción, la espacialidad, entendida como mero espacio, se muestra como una categoría unidimensional –al igual que el tiempo-, como un continuo homogéneo que nos contiene. En cambio, en la medida en que es concebida también como lugar, se muestra como una categoría multidimensional que abarca tantas realidades como lugares habitados –por individuos o colectivos. El problema ha sido que, como consecuencia de la modernidad, el pensamiento acerca de la espacialidad se ha reducido a la concepción de *espacio*, por lo que resulta inadecuado para entender la pluralidad de la realidad global. (Casey, 1997).

⁵ Aristóteles, a diferencia del pensamiento moderno, diluye el espacio en el lugar. En el filósofo estagirita el lugar está fuertemente ligado a su cosmología natural, en la que cada cosa tiende a su propio lugar. De esta manera, la relación que mantiene el hombre con el lugar que habita juega un papel fundamental en sus consideraciones existenciales. Para Aristóteles el lugar es el espacio habitado que no sólo nos ubica, sino tiene poder sobre nosotros (Ibíd., 208 b 21-22), es posición y dirección. (Casey, 1997)

A lo largo del siglo XIX las categorías de *espacio* y *lugar* pasan desapercibidas en el pensamiento filosófico. Las causas de este olvido las encontramos en el auge de las teorías historicistas y evolucionistas de dicho siglo, que relegan al olvido las categorías espaciales frente a las temporales. La narrativa histórica contribuyó esencialmente a acallar el espacio en las ciencias sociales. Sólo el geógrafo Carl Ritter se cuestionará la relación entre el espacio y las acciones humanas. Para éste el espacio no tiene que ser considerado como el *container*, escenario pasivo para actores históricos, sino que forma parte inherente de la vida. El espacio es causa y producto de las acciones de los hombres, por lo que la Historia no debería de renunciar a su estudio. Con Ritter se recupera un pensamiento que trata de abordar la espacialidad no como mero espacio físico, sino como espacio habitado –o lugar.

Durante los primeros tres cuartos del siglo XX son pocos los pensadores que se atreven a plantear alternativas al *temporocentrismo* heredado. Sólo algunas excepciones como las de George Simmel, Walter Benjamin, Gaston Bachelard, Henri Lefebvre, Martin Heidegger o Michael Foucault, tratan de pensar la *espacialidad* recuperando la distinción entre *espacio* y *lugar* premoderna. Para estos teóricos la recuperación de la noción de *lugar* como espacio habitado en el que el hombre despliega su particular existir resulta fundamental para hacer frente a los problemas derivados de una sociedad alienante y despolitizante. El *topoanálisis* que Bachelard esbozó en *Poéticas del espacio*, la «ontotopología» que Heidegger realiza en *Ser y tiempo* y recuperada por Sloterdijk en su trilogía *Esferas*, o la espacialización de las relaciones de producción realizada por Henri Lefèbvre en *La producción del espacio social*, son intentos de reubicar el lugar mismo en el interior de nuestras vidas para llevarlas más allá de disciplinas, celdas, series y cuerpos

dóciles⁶. El sujeto *desamarrado* empezaría a recuperarse a sí mismo *en y en torno a* un lugar concreto, al *mundo de la vida* (lugar-mundo).

Pero no será hasta el último cuarto de siglo XX cuando, como consecuencia de los cambios radicales producidos en el espacio por la proliferación de procesos de globalización, el creciente predominio de nuevas tecnologías y las revoluciones espaciales ocurridas como consecuencia de la caída del muro de Berlín, tenga auge una literatura destinada a cuestionarse el espacio en el que vivimos. Pensadores como Edgard Soja, David Harvey, Derek Gregory, Allan Pred y otros tantos, han recuperado las teorías acerca la espacialidad de las acciones humanas esbozadas en el siglo XIX por Carl Ritter. La «Geocultura» (Schlögel, 2003:48) se convierte en el nuevo paradigma que nos permite entender el mundo globalmente localizado. Sólo en la medida en que la *espacialidad* sea considerada como espacio-para-la-vida se entenderá su diferenciada dualidad en tanto espacio y lugar. El espacio tiende a la homogeneización y el lugar a la diferenciación. Esta dualidad co-existe en su disparidad y no pueden ser vistas de otra manera. Es en esta línea de pensamiento donde se asientan las bases del «giro topológico» de los actuales Estudios culturales. Teóricos como Homi Bhabha, Arjun Appadurai, Edouard Glissant, Eduard Said, Guilles Deleuze y Felix Guattari, entre otros, están mostrando una clara preocupación por pensar la realidad actual desde el paradigma de la espacialidad entendida en

⁶ Para Foucault el análisis del espacio es fundamental para entender las formas de disciplina propias de la modernidad. De hecho, encuentra en el análisis de la arquitectura de las cárceles modernas el paradigma del espacio moderno. Un espacio que, al igual que las cárceles, se encuentra dividido en *celdas* homogéneas y que, fundamentada en la estructura del modelo del panóptico, se revela como el espacio ideal de control y localización. De esta manera, el sujeto moderno aparece como un sujeto *dócil* que sólo existe en la medida en que forma parte de estos espacios de control y que diluye su propia subjetividad - particularidad- en dicha homogeneidad. Para más información véase Foucault, M (1975)

su dualidad espacio/lugar. Sus discursos se hacen eco de la reivindicación de una nueva noción de lugar capaz de hacer frente a la *cegera* espacial a que nos había relegado el *temporocentrismo* del siglo XIX. Es necesario pensar la existencia desde la óptica de la espacialidad para que nos permita entender la universalidad de particularidades que configura la era global. Pues bien, es en este paradigma de recuperación del pensamiento de la espacialidad en el que ubicamos nuestro proyecto.

0.3.2.- Estudios visuales, Historia del arte, flujo global y el *giro a la imagen* (*pictorial turn*)

Entendemos los Estudios visuales⁷ (*Visual Studies*) como el ámbito de los Estudios culturales (*Cultural Studies*) que está dirigido al análisis de la visualidad de la producción cultural. Los Estudios visuales son «estudios sobre la producción de significado cultural a través de la visualidad». Por lo que el término que describiría con más exactitud esta disciplina sería el de «*Estudios cultural-visuales*» (Brea, J. L. 2005:7). De esta manera, hay que entender el origen de los *Visual Studies* como aquella disciplina que surge dentro del ámbito de los *Cultural Studies* como consecuencia del carácter eminentemente visual de las sociedades actuales.

Ante el «giro a la imagen» (*pictorial turn*)⁸ acontecido en las sociedades contemporáneas, los Estudios Culturales se ven en la obligación de

⁷ También llamados *Cultura visual* (*Visual Culture*).

⁸ Mitchell utiliza este término basándose en los *giros* que Richard Rorty ha encontrado en la historia del pensamiento filosófico. Para Rorty la historia de la filosofía se ha caracterizado por una serie de *giros* en los que un nuevo conjunto de problemas surgen y otros viejos comienzan a desaparecer. La filosofía antigua y medieval se han preocupado por las 'cosas', la filosofía del siglo XVII al XIX por las 'ideas' y la escena filosófica contemporánea por las 'palabras'. El *giro lingüístico*, dirá Rorty, ha desarrollado complejos efectos en las ciencias humanas. La lingüística, la semiótica, la retórica y varios modelos de textualidad se han convertido en la lengua franca para las reflexiones críticas sobre el arte, *mass media* y otras

desarrollar nuevos métodos de análisis fundamentados en el estudio de la imagen desde la Iconografía y la Historia del arte, sin dejar de lado las aportaciones de otras ramas del conocimiento como la Antropología, la Sociología, la Filosofía, la Teoría y Crítica literaria, la Crítica de cine, la Teoría económica o la Teoría política. Esta es la tesis que defiende W. J. T. Mitchell en su libro *Picture, Theory*. Para este historiador de arte la cultura de las sociedades posmodernas está dominada por las imágenes, las simulaciones visuales, los estereotipos, las ilusiones, las copias, las reproducciones, las imitaciones y las fantasías. El mismo Mitchell reconoce que esta observación no es nueva, sino que Roland Barthes y otros ya habían percibido la importancia de la semiótica de las representaciones visuales-verbales (*verbal-pictorial*) en la postmodernidad. Pero el historiador inglés va más allá que sus predecesores aludiendo a la necesidad de desarrollar una crítica de la cultura visual que sea capaz de entender el poder de la imagen (*power of images*) como único modo de evitar ser manipulados por los discursos visuales. Esta preocupación le lleva a Mitchell a afirmar que el problema del siglo XXI es el problema de la imagen (*the problem of the twenty-first century is the problem of the image*) (1994: 2-3). Para Mitchell, la crítica de la cultura sólo es posible a través de la relación interdisciplinaria entre la teoría y crítica literaria, la crítica filosófica de la representación y las nuevas derivas en los estudios de arte visual, cine y *mass media* (*Ibíd.*:3).

Mitchell considera que si está ocurriendo un «giro a la imagen» en las ciencias humanas, la Historia del arte debería encontrar una centralidad

formas culturales. (Véase Richard Rorty, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, p. 263) Pero para Mitchell, en la actualidad, es un nuevo cambio el que está aconteciendo y cambiando las disciplinas de las ciencias humanas y la esfera de la cultura pública. Y Mitchell denomina a este cambio el «giro a la imagen» (*pictorial turn*). (Mitchell 1994:11-34)

intelectual en la medida en que de cuenta de su competencia en el análisis de su principal objeto de estudio –la representación visual–, que la hará útil para otras disciplinas de las ciencias humanas. Resulta sintomático de este *giro* la recuperación del interés por los pioneros de la Historia del arte, Erwin Panofsky y Aby Warburg, quienes mostraron su maestría en lo inicios del siglo XX para moverse con autoridad en el arte moderno recurriendo al conocimiento derivado de otras disciplinas como la filosofía, la teología, la psicología y la filología (*Ibíd.*: 16).

Así lo refleja el trabajo realizado por uno de los padres fundadores de la Historia del Arte, Aby Warburg, quien en su viaje a Nuevo México al final del siglo XIX no vaciló en cruzar las pistas de la antropología y de la historia del arte llegando incluso a convertirse en un investigador de campo. El anacronismo de Warburg sigue sorprendiendo a los defensores radicales de la autonomía del arte, sin embargo su exploración de la América prehispánica y salvaje lo llevó a la comprensión de los mundos amerindios y a descubrir la existencia de un vínculo entre las culturas indias y la civilización del Renacimiento (Gombrich, 1992). La lección de Warburg ha tenido una explícita influencia en el planteamiento del estudio sobre la mitología clásica del Medioevo de Erwin Panofsky y Fritz Saxl.⁹

En Panofsky el método de Warburg se concreta en la reflexión acerca de un problema específico que se podría sintetizar en la pregunta de cómo una

⁹ La influencia de Warburg en Panofsky se muestra a lo largo de su producción, pero sobre todo en los ensayos escritos durante los años que transcurrió en Hamburgo, como *La actitud de Durero a la antigüedad* (1922) y *La «Melancolía I» de Durero* (1923). Véase Panofsky, E., (1979) *El significado en las artes visuales*, trad. Nicanor Ancochea, 1ª edición, Madrid, Alianza; y Panofsky, E., Saxl, F., Kilbansky, R., (1991) *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y del arte*, trad. Maria Luisa Balsero, Alianza,

cultura puede asimilarse a otra observando su producción artística. Este problema es tratado por Panofsky en relación a la historia de la cultura. Aún más, la exigencia de un exhaustivo conocimiento de la obra implica una pluralidad de métodos de investigación, determinando su sentido en su revelación de la totalidad de los momentos de su emanación. Sus argumentaciones consiguen abordar una metodología de investigación particular, que le llevan a descubrir las analogías intrínsecas e interdependientes entre las artes, la literatura, la filosofía y la cultura en su acepción más amplia. La conocida habilidad de Panofsky de moverse con destreza dentro de los periodos de la historia del arte y tomar prestadas algunas teorías filosóficas, ópticas, teológicas o psicológicas, le convierten en un brillante modelo para los estudiosos de la Cultura visual.

Para Mitchell la Cultura visual se alimenta de la interpretación de las imágenes dentro de la descripción del campo social de la *mirada*¹⁰ y apuesta por el término *cultura* frente al de *historia* que supone modelos diacrónicos y verticales. El término *cultura*, junto con los de *subcultura* y *multiculturalidad*, garantiza un espacio de movilidad que interconecte el objeto visual y el contexto, y desvele, como nos enseñan Foucault, Deleuze y Bourdieu las complicidades entre el poder y las imágenes. Las dinámicas y los procesos de arte actual nos hacen comprender que ningún escenario es suficiente por sí mismo. La producción artística, de hecho, más que estar ubicada en

¹⁰ Término que en los Estudios Visuales encuentra su referente en Lacan y el estudio de la constitución del yo en su relación con la construcción de la mirada, como estructura de relación instituyente del yo en el encuentro con el/lo otro –que también nos mira. (Brea, *op. cit.*:10). Para este tema véase también el estudio de la mirada lacaniana realizado en Foster, H. (1996:140-148). En este sentido utilizamos el término *mirada* como el modo más activo de los actos de ver y en el que se cobra conocimiento y adquisición cognitiva de lo visionado (Brea, *op. cit.*: 9), que en tanto ambos, la mirada y lo visionado, son construcciones culturales, su estudio requiere ir acompañado del análisis del contexto social y temporal en el que se ubica.

espacios claros y discernibles, se desplaza hoy en un nuevo campo expandido que permite un despliegue de factores que se cruzan con la identidad, la raza, los géneros o los tipos de comunidad barriales, fronterizos, intersticiales, etc. Es por ello que consideramos los Estudios culturales visuales como la mejor manera de aproximarse a esta realidad híbrida y cambiante que es el ámbito de la producción artística.

A lo largo de su historia nunca antes el arte había alcanzado una relación tan estrecha con los procesos socioculturales, ni había sido tan cercana la influencia de las ciencias sociales sobre la teoría y la crítica de las artes. Bajo estas aproximaciones cualquier acontecimiento vinculado con el arte se verá afectado por las interacciones entre los tipos de cultura artística. Los préstamos y las *deconstrucciones* de los más alejados referentes culturales aparecen como cercanos, haciendo que el hecho artístico dependa más de sus circunstancias que de sus valores estéticos.

En *Introducción a la cultura visual*, Nicholas Mirzoeff sostiene que la Cultura visual es «una táctica para estudiar la genealogía, la definición y las funciones de la vida cotidiana posmoderna desde la perspectiva del consumidor, más que la del productor» (1999: 20). El consumidor, de hecho, es el agente clave de una sociedad dominada por el capital que ha comercializado todos los aspectos de la vida cotidiana, incluyendo el cuerpo humano e incluso el mismo proceso de observar. A partir de esta formulación se percibe un desplazamiento del término *arte* en beneficio del término *visual*, lo que comporta reactualizar la tradición ocular centrista y legitimar el concepto de *imagen* (imagen fílmica, televisiva, virtual o artística) como portadora de nuevos significados.

En el complejo contexto posmoderno la Cultura visual desempeña un papel cultural más amplio del que pertenecía al campo de la tradicional Historia del

arte, y plantea nuevas alternativas a la fragmentación, la disolución de los límites y las contradicciones por medio de lo visual. Más allá de los estereotipos formulados sobre esta *disciplina interdisciplinaria* –que la etiquetan como una historia de las imágenes– la Cultura visual se muestra con una estructura fluida que se centra en la interpretación y comprensión de las respuestas de los individuos y grupos a los medios visuales de comunicación.

La Historia del arte –definida por Giulio Carlo Argan como el procedimiento que encuadra los fenómenos artísticos en el contexto de la sociedad con el intento de conservar la memoria, objetivarla y explicarla bajo la luz de la historia– viene transformada por la Cultura visual en una historia o teoría de las imágenes que, como nota Mitchell, extiende su campo de investigación hacia «las prácticas del ver y del mostrar». (Mitchell, *op. cit.*:25-26) De hecho, cambiando el tejido social, y con ello los fenómenos culturales, cambia también la manera de percibir el mundo, de verlo y mostrarlo y, por lo tanto, la misma manera de formular y enunciar las experiencias estéticas. En un momento en que la cultura aparece más saturada de imágenes que nunca, los Estudios visuales replantean los tradicionales métodos de análisis usados por los historiadores del arte. En esta perspectiva, Keith Moxey anunciaba la necesidad de encontrar elementos estéticos en lugares donde la Historia del arte no ha querido buscar (Moxley, 2003: 41-59).

Las aportaciones a la Cultura visual dadas por Charles Jencks, Stuart Hall, Jessica Evans y Nicholas Mirzoeff, reivindican la visibilidad de la imagen como portadora de significados dentro de la perspectiva global: imagen dominada por la fascinación de la tecnología y por la ruptura de los límites

alto-bajos o jerárquicos de la memoria visual.¹¹ Esto implica cuestionarse claramente el concepto de autonomía del arte y, consecuentemente, la lógica implícita que cada arte debe respetar en base a sus materiales: pinturas, palabras, tono musicales, etc. Esta lógica implícita fue una de las preocupaciones que habían llevado a Adorno (1967) a formular la teoría de la negación, refiriéndose a la industria cultural como aquella que obliga a unir los ámbitos del arte elevado y bajo¹². Junto a Adorno, otros destacados autores llegaron a la conclusión de que el hecho de priorizar las imágenes sin valor estético por encima de las obras de arte contribuía a un nuevo estado de la cultura tardocapitalista: Rosalind Krauss cuestionó el proyecto interdisciplinario de los Estudios culturales como una falta de disciplina que responde a los intereses de consumo del capitalismo tardío y Hal Foster evidenció el peligroso deslizamiento que suponía ampliar el territorio de la autonomía del arte, cuyo eje es la historia, hacia lo visual y lo cultural.¹³ Por otro lado, los defensores de la Cultura visual afirman que la interdisciplinariedad no necesariamente presupone eclecticismo, arbitrariedad o pluralismo. En este sentido, conciben el campo interdisciplinario como un lugar de convergencia y conversación de distintas disciplinas.

En este contexto, y ante la necesidad de delimitar un corpus académico teórico, diferentes teóricos de la Cultura visual tratan de acotar su objeto de estudio. En un artículo reciente titulado «El esencialismo visual y el objeto de

¹¹ Véase al respecto Jencks, C., (ed.) (1995) *Visual Culture*, Routledge, Londres y Nueva York; y Evans, J., Hall, S., (ed.) (1999) *Visual culture: The reader*, Sage, Londres; Mirzoeff, N., (2003) *op. cit.*.

¹² Véase Adorno, T. (1967) "Culture Industry Reconsidered", en Jay Bernstein, (ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, Londres. (2001)

¹³ A Rosalind Krauss y Hal Foster se debe la iniciativa de empezar un cuestionario sobre la Cultura visual. Véase Krauss, R., "Welcome to the Cultural Revolution" y Foster, H., "The Archive without Museum" en *October* nº 77 (verano 1996), pp. 83-119

los Estudios visuales», Mieke Bal (2004) propone como objeto de estudio la «visualidad» como fenómeno enraizado en formas de visión, historicidad, contexto social, nexo entre poder y conocimiento, percepción y fenomenología.¹⁴ En el marco cultural, de hecho, la visualidad desencadena una serie de juicios críticos que conducen a relativizar las tradicionales estructuras del conocimiento. En este sentido la Cultura visual es un referente especial para todas aquellas problemáticas que han surgido en el contexto de la globalización. Los intercambios económicos y mediáticos en un sistema transnacional en el que las fronteras culturales e ideológicas desaparecen, transforman las diferentes sociedades y con ellas los valores tópicos que intentan diseñar las identidades. La comprensión de las realidades plurales que coexisten en un mismo contexto se convierte en uno de los ejes principales de los estudios de la cultura visual. Una labor básica a la hora de enfocar «los medios de narración y de escritura que permitan la permeabilidad transcultural de las culturas y la inestabilidad de la identidad» (Mirzoeff, *op. cit.*:49). De ahí que para Mirzoeff la cultura visual debería expresar lo que Martín J. Powers describía como «una red fractal, impregnada con modelos del mundo entero» (*id.*, *ibíd.*:49-50). En otros términos, la misma consideración es proporcionada por Nestor García Canclini cuando afirma que «la configuración geopolítica de los saberes es tan importante como la organización transnacional de las representaciones e imágenes en las artes y las industrias culturales» (García Canclini, 2007:40-41). Es en este contexto en el que la Cultura visual se funde con los estudios poscoloniales y las consideraciones antropológicas sobre la multiculturalidad.

¹⁴ Con este artículo, inicialmente publicado en la revista Británica *Journal of Visual Culture*, (abril 2003) Mieke Bal produjo un impacto cuyas repercusiones se siguen notando hoy en día. A la publicación de éste le seguirá una importante polémica que llevó a muchos autores a un amplio debate sobre el objeto de la cultura visual. Las respuestas al artículo de Bal han sido publicadas en el mismo número de la revista *Estudios Visuales*.

De esta manera, consideramos los Estudios culturales visuales como el ámbito de estudios académicos más adecuado para albergar una investigación acerca de la práctica artística contemporánea. Solo desde este paradigma multidisciplinar es posible entender el carácter global, multicultural y postcolonial de la producción artística de imágenes y su influencia en el imaginario colectivo. Los Estudios culturales visuales nos proporcionarán un marco teórico con el que abordar la representación visual de los conceptos políticos en el arte contemporáneo en la medida en que dichos estudios dan cuenta de la interacción entre la imagen y el pensamiento sin descuidar el contexto social, cultural y político.

0.4.- Metodología a desarrollar

De esta manera, y siempre dentro de los dos proyectos de investigación antes indicados, pretendemos abordar nuestra tesis desde las siguientes directrices metodológicas:

1. La revisión histórica de las exposiciones de temática multiculturalista producidas por los grandes museos e instituciones culturales desde 1980, con especial atención a las llevadas a cabo en España. Tal es el caso de *Cocido y crudo* (MNCARS, 1995), *Otro país. Escalas africanas* (CAAM, 1994), *Encuentro entre dos mares. Bienal Sao Paulo/Valencia*, (2007), *Terra ultra incognita*, (CAAM, 2007) o *Líneas de mira* (CAAM. 2007). Se tratará de analizar los textos de sus catálogos, así como de la bibliografía crítica escrita sobre ellas, con el fin de agruparlas para proponer un mapa conceptual de los diversos acercamientos a la cultura extraoccidental desde occidente.
2. Estudiar desde el paradigma multidisciplinar de los Estudios culturales visuales los supuestos teóricos desde los que se organizaron estas

exposiciones. La finalidad es detectar la forma de recepción llevada a cabo y las transformaciones que los supuestos filosófico-políticos de partida han sufrido en su aplicación al arte contemporáneo. En particular, la influencia de la antropología postestructuralista para la conformación de lo que se ha denominado ideal del artista como etnógrafo (Robert Smithson, Hal Foster, Joseph Kosuth...), la recepción de la tradición de la filosofía política que, de Max Weber a Carl Schmit, Giorgio Agamben, Zygmund Bauman o Giacomo Marramao, ha estudiado los conflictos derivados de la posmodernidad. Sin olvidarnos del estudio de la controversia generada en torno al nuevo marco teórico propuesto por los Estudios culturales (*Cultural Studies*), paradigma del que surgieron los Estudios visuales (*Visual Studies*), el multiculturalismo y la teoría poscolonial. En este ámbito merecerá especial atención la respuesta al multiculturalismo por parte de los teóricos Homi Bhabha, Edward W. Said, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai, Deleuze y Guattari, Frederick Jameson o Slavok Zizeck, entre otros que, desde nuestro punto de vista, denotan un giro del pensamiento a la espacialidad y a la visualidad en los Estudios culturales.

3. Vincular dos puntos de vista metodológicos: de un lado, la filosofía política y, en concreto, la historia de los conceptos políticos; de otro, los Estudios culturales visuales y, particularmente, la historia del arte y el repertorio iconográfico en el que se ha representado el poder y el contrapoder, la hegemonía de Occidente y la resistencia del Otro. En definitiva, nuestro objetivo es estudiar el desplazamiento o historia conceptual de términos como *globalización, cultura, otro, frontera, diferencia, occidente, Estado, comunidad, etc...* viendo cómo la producción artística los ha puesto en imágenes y organizando un mapa-mundi de imágenes y conceptos. Para ello estudiaremos a

aquellos teóricos que han reflexionado sobre la relación entre la imagen y el texto, entre el discurso visual y el discurso escrito. En esa línea, van las investigaciones de los historiadores del arte W. J. T. Mitchell, Nicholas Mirzoeff, Mieke Bal, Néstor García Canclini o Keith Moxey, entre otros, que, en su revisión de la iconografía de Aby Warburg o Edwin Panofsky a través de las teorías lacanianas de la mirada y de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, están consolidando el *corpus* teórico de los nuevos Estudios visuales. Por otro lado, tampoco descuidaremos aquéllos que, desde el ámbito de la filosofía, han reflexionado sobre la importancia de las imágenes en el pensamiento. Tal es el caso de Walter Benjamin, Hans Blumenberg, Michael Foucault, Gaston Bachelard, Edward Casey o Peter Sloterdijk, entre otros, cuyos discursos muestran una preocupación por pensar la realidad desde la espacialidad y la imagen.

Como ya hemos dicho, la presente tesis de máster pretende ser un primer acercamiento al término *globalización* con el objetivo de que nos sirva para contextualizar el *estado de la cuestión* que pretendemos abordar en nuestro proyecto de tesis. Para ello, y a modo introductorio, intentaremos –al hilo de las reflexiones que teóricos como Marramao, Derrida, Nancy, Robertson, Anderson y Bauman, entre otros– diferenciar la época actual respecto de sus predecesoras. Como veremos más adelante, podríamos sintetizar dos principales características: una, la aparente paradoja de una *producción global de localidad*, y dos, la inoperancia de las formas de gobierno estatales para hacer frente a los conflictos identitarios –individuales y colectivos– que de ella se deriva. En segundo lugar, realizaremos un breve análisis léxico del término *globalización* a partir de sus acepciones anglo-germánica y románica. Veremos que, etimológicamente hablando, *globalización* alude a los términos de *mundo*, *globo* y *Tierra*. Posteriormente *desplegaremos* históricamente cada uno de estos conceptos. Para ello recurriremos a

teóricos que tratan dichos conceptos desde un pensamiento preocupado por la *visualidad* y la *espacialidad* (nuevos paradigmas en los que se desarrollan los actuales Estudios culturales). Para estudiar el concepto *mundo* nos basaremos en el pensamiento de Heidegger –principalmente en sus textos *La época de la imagen del mundo* y *Ser y tiempo*–, quien nos ayudará a comprender el orden ontológico del *mundo* en la actualidad. El estudio del término *esfera* lo desarrollaremos desde las teorías *morfo-ontológicas* sloterdijkianas. Con la trilogía *Esferas* de Sloterdijk podremos aproximarnos desde su perspectiva «*inmunológica*» al concepto *globalización*. En último lugar, abordaremos el concepto *globalización* desde el concepto *Tierra* a través de la perspectiva jurídica y política del pensamiento de Carl Schmitt –principalmente en sus libros *El ‘nomos’ de la tierra* y *Mar y tierra*. Como conclusión, haremos una lectura de la realidad global a partir de las imágenes metafóricas derivadas de las reflexiones anteriores. De esta manera, nos serviremos de *imágenes metafóricas* tales como la sociedad espumosa, el *invernadero global*, el *hogar respiratorio* o la sociedad *acéfala*, para intentar *ilustrar* los conflictos culturales y políticos que derivan de la *producción global de localidad*.

1.- LA ÉPOCA GLOBAL: LA GLOBALIZACIÓN DE LO LOCAL Y LOS CONFLICTOS CULTURALES Y POLÍTICOS

En el siguiente apartado pretendemos matizar los procesos que diferencian la época global de sus predecesoras. En primer lugar, entendemos dicha época como aquella que se desarrolla principalmente en la segunda mitad del siglo XX cuando «la convergencia de procesos económicos, financieros, comunicacionales y migratorios acentúa la interdependencia entre casi todas

las sociedades y genera nuevos flujos y estructuras de interconexión supranacionales» (García Canclini, 2000:2). Con esta definición, nos oponemos a aquellos teóricos que consideran la época global como aquella que se caracteriza exclusivamente por la expansión del modelo capitalista europeo que comenzó en Europa en los siglos XVI y XVII. La época actual surge como consecuencia de un proceso iniciado por la «ampliación geográfica de la actividad económica» del siglo XVI propiciado por las navegaciones de europeos a América, Asia y África, que continuó con la expansión de la religión cristiana, de varias lenguas occidentales (español, inglés, francés y portugués) y de otras manifestaciones culturales europeas. Pero también es consecuencia de otro proceso que surgió en la primera mitad del siglo XX «cuando gran parte de la economía pasó a depender de empresas multinacionales, cada una con actividades productivas y comerciales en varios países», trascendiendo la soberanía de los Estados nacionales y creando un derecho internacional fundado en las leyes de mercado (*id. Ibíd.*:3). De esta manera podríamos decir que la época global se caracteriza por ser la conclusión del proceso de expansión mundial de intercambio económico, social y cultural –favorecido por el desarrollo tecnológico de las nuevas comunicaciones y transportes–, y por poseer un nuevo orden internacional fundado en las leyes del mercado.

Siguiendo esta lógica globalizante hubiera sido de esperar que las diferentes culturas modernas, que en su día se encontraban en mayor o menor medida aisladas de las influencias exógenas, encontraran su disolución en una cultura homogénea internacional. Pero lejos de darse esta situación la época global revela un mapa internacional plagado de pluralidades culturales que surgen como consecuencia de un diálogo entre el progreso y la tradición. Esta peculiar situación es lo que algunos teóricos han denominado la *paradoja de la producción global de localidad*.

1.1.- La paradoja de la producción global de localidad

Para poder dar luz a esta aparente *paradoja* es preciso concebir la relación *global-local* en términos de copresencia y copertenencia. A partir de aquí cabe redefinir la noción sociológica de lo «glocal»¹⁵ destinada a significar la interpenetración de *global* y *local* (Marramao, 2006:38). El nuevo mapa del mundo resulta teóricamente comprensible sólo a la luz del carácter complejo y problemático de la distinción entre *global* y *local*, tanto que ahora deberemos hablar de «institucionalización global del mundo-vida» y de «localización de la globalidad» (Robertson, 1992, citado por Marramao, *op. cit.*:39). El mundo global, considerado como conjunto, es una realidad multidimensional que surge de las diferentes respuestas simbólicas que se han dado al proceso de expansión económica y tecnológica. El pluralismo cultural se convierte de esta manera en un rasgo constitutivo de la actual condición global. Estas afirmaciones podrían dar la impresión de una cercanía con la lectura antagónica de la globalización en términos de «choque de civilizaciones» (Huntington, 1996)¹⁶. Pero tal interpretación de la globalización se basa de una impresión dicotómica errónea de dicho fenómeno, porque, como afirma Robertson, no basta con producir un desdoblamiento entre lo global y lo local, sino que es necesario abordar el núcleo paradójico de la globalización desde la íntima copertenencia en interacción entre estas dos dimensiones. La «glocalización» tiene que ser

¹⁵ La expresión fue introducida por Roland Robertson en su libro de 1992 *Globalization. Social theory and global culture*. En ella sigue la huella del neologismo «glocalización» empleado en el Japón con referencia a la participación en el mercado mundial.

¹⁶ En *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996) Huntington realiza una lectura del fenómeno de la globalización trasladando a escala global el típico argumento comunitarista. Este autor sostiene que en el mundo de la posguerra fría las principales distinciones entre los distintos pueblos no son de carácter ideológico, político o económico, sino culturales, razón por la cual pueblos y naciones intentan responder a la pregunta de su identidad.

entendida, entonces, como «proceso doble» que implica «la interpenetración entre la universalización del particularismo y la particularización del universalismo» (Robertson, *op.cit.*:141 citado por Marramao, *op. cit.*:41). Es decir, no una mera contemporaneidad y copresencia, sino una mutua implicación de *homogeneización* y de *heterogeneización*. Una inclusión de la localidad de la diferencia en la misma composición orgánica de lo global. El fenómeno de la globalización no debe entenderse como una resistencia inercial de formas comunitarias tradicionales al carácter expansivo y homologador del complejo tecnoeconómico, puesto que el mismo concepto tradicional de comunidad se ha visto modificado por este proceso. La *paradoja de la globalización* consiste en el hecho de que, en ella, el «lugar» en el que se establece la diferencia, la tradición y la comunidad, ya no es un lugar físico y determinado sino un lugar *imaginado*. La *producción global de la localidad* de la que estamos hablando se da en un mundo cada vez más desterritorializado. Por un lado, la dispersión de las comunidades a lo largo de todo el mundo las obliga a desvincular su *mundo de vida* –horizonte de sentido de una experiencia cotidiana– con el territorio que dio origen a su cultura. Por otro lado, el auge de los medios de comunicación produce una mayor influencia mutua entre las diferentes comunidades. Son precisamente estas circunstancias globales las que determinan que la *localidad* cambie de signo y ya no sea la misma que determinaba las comunidades tradicionales. Inmerso en una nueva forma de relación y determinado por la nueva mediación electrónica global, lo local pierde sus amarres ontológicos para transformarse en una práctica social de la imaginación. Dicho con otras palabras, en el multiverso global los individuos y los grupos han perdido el sentido del lugar tradicional. En el imaginario global del Origen el pasado idolatrado de las prácticas locales de autoidentificación ya no es una tierra a la que se pueda apelar a efectos de memoria colectiva, sino un «archivo central del tiempo» del que cada uno «toma» a su disposición aquello que le conviene para generar su propia narración identitaria –individual o colectiva–

(Anderson, 1983)¹⁷. En definitiva, parece crucial, si realmente queremos *llevar-al-concepto* la globalización en tanto *producción global de localidad*, entender los dos procesos que lo constituyen. El global que tiende a la homologación y el local que tiende a la diferenciación. Ambos procesos se encuentran estrechamente vinculados al espacio. Pero mientras que el primero ocupa –pues *globalizar* consiste en expandir en el espacio en busca de su completud–, el segundo habita –dando sentido a las experiencias vitales.

1.2.- La crisis del orden político moderno en el mundo global

La paradoja de la *producción global de localidad* conforma junto con el nuevo ordenamiento político del mundo el rasgo tipo que diferencia esta época de las que le preceden. Llamado «constelación posnacional» o «orden poshobbesiano», lo esencial de este orden político es su ruptura con el «modelo Westfalia», o sea, del sistema de relaciones internacionales basado –a partir del fin de las guerras civiles de religión de los siglos XVI-XVII– en la figura del Estado-nación soberano, territorialmente cerrado. La actual

¹⁷Benedict Anderson en su libro *Comunidades imaginadas* considera que las naciones no tiene un nacimiento claro, y sus defunciones no son naturales. La biografía de la nación hay que construirla *a través del tiempo*. La consciencia de formar parte de un tiempo secular, serial con todo lo que eso implica de continuidad –incluso de *olvidar* la experiencia de esta continuidad–, genera la necesidad de una narración de *identidad*. La biografía de la nación contiene suicidios ejemplares, martirios conmovedores, asesinatos, ejecuciones, guerras y holocaustos. Pero para servir al propósito de la narrativa, estas muertes violentas han de ser olvidadas o recordadas como *nuestras*. (Anderson, 1983: 235)

Para más información sobre la aplicación de las nuevas tecnologías en los medios de comunicación en las formas de relación y sus consecuencias en el nuevo orden social y económico desterritorializado. Véase, Appadurai, A. (1996) *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001

globalización ha producido cierta declinación de la soberanía estatal. Pero lejos de haber provocado su unificación en un Estado mundial o una República cosmopolita, se ha constituido una «especie de hiperespacio contraído», desequilibrado en lo interno y constitucionalmente opuesto a cualquier lógica exclusivista de la soberanía (Marramao, *op. cit.*:48). El final del «modelo de Westfalia» se manifiesta en el desbarajuste de un orden, de una forma histórica específica de las relaciones internacionales estructuradas por la demarcación entre el *adentro* y el *afuera*: manteniendo la paz en su interior y defendiéndose de ataques externos. Las consecuencias de la expansión a lo largo del siglo XIX del modelo británico que daba prioridad a la libertad de comercio, fue el desvanecimiento del límite entre el *adentro* y el *afuera* que constituía el presupuesto esencia de la lógica y la función del Estado. Por esa razón, la idea de un Estado mundial como modelo político adecuado a nuestra era global resultaría esencialmente inconcebible pues imposibilitaría referirse a un afuera –un *enemigo*, diría Schmitt¹⁸– que legitimase su soberanía.

El espacio estriado de la modernidad construyó lugares que se basaban y participaban continuamente en un juego dialéctico con sus exteriores. El espacio de la soberanía imperial, en cambio, es uniforme (...) en este espacio uniforme del imperio, no hay ningún lugar del poder: éste está a la vez en todas partes y en ninguna. El imperio es una 'u-topía', es decir, un 'no lugar' (Negri y Hardt, 2000: 212)¹⁹.

¹⁸ La esencia del Estado, para Schmitt, queda definida en su función de rol rector del agrupamiento conflictivo, como en su capacidad *decidora* del enemigo, y por tanto del estado de excepción. De esta manera, sería inconcebible un Estado mundial en el que no existiera lo que se sale de la norma –un afuera– pues imposibilitaría la figura del enemigo, de la excepción, de la decisión y por tanto de una soberanía absoluta.

¹⁹ La originalidad del planteamiento de Negri y Hardt en *Imperio* consiste en circunscribir los dilemas de lo moderno operando una unión entre la idea clásica de imperio y la inédita cartografía de la era global representada por la sobreposición de los planos de la economía, la política y la cultura, y por la polaridad posfordista de la producción inmaterial y biopolítica.

La idea de que el *espacio es poder* schmittiana se sustenta en la idea de una vinculación esencial entre el orden del espacio y el orden político. Si no hay posibilidad de ordenar el espacio, no hay posibilidad de decisión y no hay soberanía. Al cambiar la concepción del espacio, cambia la concepción de poder. El espacio uniforme del «Imperio» genera otras formas de poder diferentes de la lógica monopólica y exclusivista de la *potestas* soberana del Estado-nación. Se requiere un modelo «supranacional» que sea capaz de conjugar el pluralismo institucional con la irreductible pluralidad de los actores socioculturales, recibiendo en su espacio «*nationes, gentes*, antes que a estados». Sin un sistema político de esas características, la homogeneización producida por el globalismo tecnoeconómico y el universalismo de los derechos humanos, chocarían con la diferenciación de las pertenencias culturales exacerbando las respectivas unilateralidades que degenerarían en la colonización cultural de un neoliberalismo feroz típicamente occidental o en fundamentalismo comunitarista. El futuro orden político tiene que ser capaz de superar las carencias del modelo político estatal a la hora de resolver los conflictos que atañen a la diferenciación cultural. La lógica del Estado-moderno está en condiciones de gobernar el conflicto de intereses, pero no el conflicto de las identidades, ya que éste último se fundamenta en la inconmensurabilidad de los valores. La dimensión del conflicto de valores –formados por un nexo inseparable entre intereses, cultura e identificación simbólica– convierte en inútil el paradigma utilitarista y calculador del modelo de comportamiento racional que ha definido al Estado-Leviatán (Marramao, *op. cit.*: 46-59).

De esta manera la *forma imperial* se aleja de la forma estatal de la modernidad –fundamentada en la centralidad y la jerarquía– al mostrar una red de poder sin vértice y sin centro.

Dada la complejidad de fenómenos designados por el término *globalización*, consideramos interesante realizar una primera aproximación a éste partiendo de los conceptos a los que alude su etimología. De esta manera pretendemos, por un lado, describir brevemente el estado de la cuestión dando cuenta de una bibliografía que aborde el fenómeno de la *glocalización* desde los paradigmas de visualidad y espacialidad que a nosotros nos interesan con el fin de que nos sirva para nuestro proyecto de tesis; y por otro lado, abordar la compleja realidad *glocal* mediante el uso de *imágenes-conceptos* como primer acercamiento al estudio de la representación de los conceptos políticos mediante imágenes y metáforas visuales.

2.- APROXIMACIÓN AL TÉRMINO GLOBALIZACIÓN A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE *MUNDO, ESFERA Y TIERRA*.

Etimológicamente, lo que hoy entendemos por *globalización* es el anglicismo que proviene del término inglés *globalization*. En efecto, la voz inglesa proviene de *global*, que se traduce al español como *mundial*; de modo que *globalization* no significa otra cosa más que *mundialización* –palabra que habría sido mucho más adecuada en nuestra lengua. Decir *globalización* en lugar de decir *mundialización*, sería como decir *oftalmólogo* en lugar de decir *oculista*. Pero, dejando a un lado polémicas filológicas, consideramos relevante para nuestra investigación el hecho de que el término anglosajón *globalization* y el alemán *Globalisierung*, corresponda con las expresiones *mondializzazioni*, *mondialisation*, *mundialización* y *mundialização*, propias de las lenguas románicas, mostrando una secreta correspondencia entre dos reclamos simbólicos de la globalización: *globus* y *mundus* (Marramao, op. cit.: 23). Ambos términos evocan unos horizontes simbólicos que no son baladíes al propio significado del término *globalización*. La raíz etimológica del término anglosajón *globalization* apela a cuestionarnos el término *globo*; en cambio, la etimología del término *mundialización* -con el que se traduce a las lenguas romances- alude a *mundo*. Pero *globo* nos remite a su vez a dos conceptos más: *esfera* y *Tierra*²⁰. Por lo que son tres los horizontes simbólicos que nos muestra el análisis etimológico del término *globalización*: *mundo, esfera y Tierra*.

A continuación abordaremos cada concepto *desplegándolos* históricamente, para conocer las diferentes formas en que se han concebido hasta llegar a nuestros días. Se tratará de realizar una breve historia de estos conceptos que, al ser tratados desde nuestra preocupación por la visualidad, podría

²⁰ En sus dos primeras acepciones de la *R.A.E.*, el término *globo* significa *esfera -sólido de superficie curva cuyos puntos equidistan del centro-* y *Tierra -planeta que habitamos*.

considerarse una historia de imágenes conceptuales. Por otro lado, tampoco descuidaremos el segundo de los paradigmas en el que ubicamos este trabajo, a saber, la recuperación pensamiento de la espacialidad y de la noción de *lugar* como espacio *habitado* por el hombre.

2.1.- *Mundo*: la imagen del orden ontológico

En este apartado pretendemos aproximarnos al concepto de *mundo* a través del estudio de sus diferentes concepciones a lo largo de la historia. Desde nuestro punto de vista, es Heidegger quien ha reflexionado con más lucidez sobre los efectos de la modernidad sobre nuestra concepción del mundo. Para este filósofo, la modernidad ha sido la época en la se ha conquistado la «imagen del mundo»²¹. El desarrollo científico ocurrido en esta época nos ha permitido concebir el mundo como una totalidad de entes desligados de las *cadena*s divinas, mostrándonos a nosotros mismos –en tanto entes de dicho mundo- como los únicos sujetos capaces de buscar el sentido de nuestro ser, y por ende del mundo, en nuestra existencia mundana. De esta manera pretendemos acercarnos al concepto de *mundo* al hilo de las reflexiones que Heidegger realizó en *Ser y tiempo*²² y en su texto «La época de la imagen del mundo»²³.

²¹ Del alemán *Weltbildes*, también traducido como *concepción-del-mundo*.

²² *Ser y tiempo* escrito en 1927, es uno de los libros más importantes de este autor. Su primer y más conocido aporte es habernos proporcionado una nueva interpretación del ser humano. En *Ser y tiempo* Heidegger concibe al ser humano como *Dasein*, como *existir*, como «ser-ahí». El *Dasein* consiste ante todo en «ser en el mundo» y no sólo pensar, como había afirmado Descartes con su célebre «pienso, luego existo». Fijar la mirada en el «ser en el mundo» nos hace caer en la cuenta de que nuestra vida cotidiana tiene una especial relevancia, aunque normalmente la pasemos por alto y no nos fijemos en ella. Nuestro «ser en el mundo» se da, inmediata y regularmente, en el modo de la cotidianidad.

²³ Este texto, que, aunque escrito en *Holzwege* (1950), fue una conferencia dictada en la Sociedad de Bellas Artes, Ciencias Naturales y Medicina de Friburgo el 9 de junio de 1938,

2.1.1.- La modernidad como conquista de la «imagen del mundo»

En «La época de la imagen del mundo» Heidegger analiza el devenir del sentido del mundo en tres épocas: la Grecia clásica, la Edad Media, y la Edad Moderna. Como hemos dicho, el filósofo alemán considera a esta última como la época en la que acontece el fenómeno de la «conquista del mundo como imagen²⁴» (1938:77). Por lo que también se deduce que en las épocas anteriores no se ha producido este fenómeno: «Las expresiones “imagen del mundo de la Edad Moderna” y “moderna imagen del mundo” dicen lo mismo dos veces y dan por supuesto algo que antes nunca pudo haber: una imagen medieval y otra antigua del mundo» (1938: 74). ¿Qué se ha producido en la Edad Moderna que ha permitido la «imagen del mundo»? Para contestar a esta pregunta es necesario entender cómo concibe Heidegger el término *mundo* que ahí aparece. A lo largo de este apartado veremos cómo el *mundo* a que se refiere Heidegger en el concepto *imagen del mundo* es el mundo tal y como es concebido después de la modernidad. El mundo moderno, para el alemán, muestra una característica esencial, a saber, que no ha sido ordenado por ningún ente creador ni por ningún orden cosmológico. De esta manera, el mundo queda a nuestra disposición sin apelar a otro ente que lo trascienda. Y el mundo a nuestra disposición es lo que Heidegger entiende como «mundo» en *Ser y tiempo*²⁵. Un mundo que

consiste una aproximación a las consecuencias que el desarrollo de la técnica y de la ciencia ha tenido sobre los conceptos de *mundo* e *imagen del mundo*.

²⁴ Heidegger utiliza el término alemán *Bild*, que significa *imagen*, pero entendida como *Vorstellung*, es decir, como una representación (*Darstellung* –descripción, caracterización) mental, un pensamiento, una idea, un concepto, algo que se presenta (*darstellen* –poner delante) a nuestro intelecto.

²⁵ Heidegger alude al *mundo* de *Ser y tiempo* en el apéndice (5) de este texto: «El concepto de *mundo*, tal como se desarrolla en *Ser y Tiempo* sólo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el “ser ahí”, pregunta que por su parte permanece incluida

sólo puede recibir su sentido de nosotros en la medida en que se nos representa²⁶ como tal. Por lo que encontramos en su representabilidad – posibilidad de ponerse ante nosotros en tanto *imagen*– su condición de ser: «Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce» (*ibid.*: 74). El mundo moderno es un mundo que carece de sentido a no ser que sea representado por un *subjectum*. Un *subjectum* que es el único ente que dispone a su medida de la totalidad de entes que se le representan. «El hombre», dirá Heidegger, «se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad». El hombre de la modernidad, en tanto ente, «dispondrá por sí mismo del modo de situarse respecto a lo ente objetivo» (*ibid.*:73).

Esta es la verdadera novedad respecto a la antigüedad. En la Edad Media se concebía al hombre como un ente creado y no disponía de sí mismo pues ocupaba un lugar dentro de un orden creado. De la misma manera, en la Grecia Clásica, el hombre dependía de un orden universal –causa suprema– y tenía que actuar de acuerdo a él. En ambos casos el hombre no podía disponer con autonomía del mundo que se le aparece. En la modernidad se inicia un periodo en el que el mundo se experimenta y cobra sentido para nosotros a través de nuestra implicación práctica o relaciones con las cosas

dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no de lo ente)». Aquí Heidegger diferencia entre el sentido de *mundo* de *Ser* y *Tiempo*, en tanto es un mundo siempre dependiente del «Da-sein», y el *mundo* en «La época de la imagen de mundo» en tanto que se refiere a la totalidad de los entes.

²⁶ Utilizamos el término *representar* como lo utiliza Heidegger, es decir, como *Vorstellen*, (concebir) que deriva de *Vor* (en frente) y *stellen* (representar, exhibir, situar). De esta manera, representar algo es concebir algo en tanto se me pone delante.

que nos rodean, que empleamos con un propósito útil para llevar a cabo nuestros objetivos. La Edad Moderna se diferencia de sus predecesoras porque no había que mirar a otro ente para poder responder a la cuestión del sentido del mundo, sino que había que buscarla en su propio acontecer. La propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Pero esto sólo es posible si concebimos un mundo en el que los entes no forman parte de «ningún orden de lo creado» y, por tanto, no apelen a alguna causa transmundana –Dios, motor divino, logos. Y una concepción del mundo así solo ha sido posible en la Edad Moderna como consecuencia de las transformaciones ocurridas por la ciencia.

Vemos así cómo Heidegger entiende el concepto *mundo* desde una perspectiva histórica. Cuando Heidegger habla de «*imagen del mundo*», *mundo* se refiere a mundo-modernidad, que es un mundo que a diferencia del mundo-medieval carece de causa creadora. Así entendido el mundo-medieval es un mundo-Dios, un mundo teologizado, dispuesto por Dios para los hombres, que también han sido dispuestos por Dios. El mundo-medieval posee un orden puesto por Dios y su ser, su sentido, su causa final se encuentra en Él. De la misma manera, el hombre, que también ha recibido su ser de Dios, ha de responder frente a él y no puede disponer del mundo a su voluntad, sino a voluntad de Dios. Pero a diferencia del mundo-medieval, el mundo-modernidad carecerá de Dios, es un mundo laico, secularizado, es el mundo tal cual es. Un mundo que carece de orden previo es un mundo que se le muestra abierto al hombre que también se ha desligado de las cadenas divinas. Un mundo así, sólo encontrará sentido en la disposición que el hombre, en tanto que forma parte de dicho mundo, haga de él. Solo el mundo-sin-Dios, sin orden previo, puede ser un mundo-a-disposición-del-hombre.

De esta manera, y derivado del análisis heideggeriano, podríamos concluir que *mundo* es un concepto histórico con el que se ha designado la totalidad de los entes que han sido ordenados por un agente ordenante. La evolución de dicho concepto se ve reflejada en la evolución de estos tres componentes, a saber, la totalidad de los entes, un orden y el agente ordenante, siendo este último un factor determinante en el cambio de época. Dicho de otra manera, lo que ha diferenciado al mundo-clásico, al mundo-medieval y al mundo-modernidad es la sustitución del agente ordenante. Pero mientras que en el mundo-clásico el agente ordenante es la *sustancia primera* y en el mundo-medieval es Dios, en el mundo-modernidad dicho agente desaparece y la totalidad de los entes se *presentan frente* (*Vorstellung*) al hombre -único ente que es *subjectum*- dispuestos a ser ordenados. De ahí que el *mundo* de la expresión heideggeriana «imagen del mundo» es el que se refiere al mundo-modernidad, siendo la única época en la que el mundo se presenta en tanto mundo. Esto es lo que se ha denominado la *mundanización* del mundo. Más adelante retomaremos estas conclusiones para abordar el tema de la mundanización. Ahora, y una vez aclarado el concepto *mundo* en la expresión «imagen del mundo», estamos en disposición de abordarla en su totalidad.

2.1.2.- La representabilidad del mundo en la modernidad

«Imagen del mundo» es el término que Heidegger utiliza para designar la totalidad de los entes en tanto se nos muestran. Antes hemos visto que Heidegger con *mundo* designaba una totalidad que está dispuesta a ser usada por el hombre. Pero para que disponga de esta totalidad, primero se le tiene que *aparecer*. Por ese motivo, la «imagen del mundo» se da como condición de posibilidad del ser del mundo y, como veremos más adelante, de nuestro propio existir. En palabras de Heidegger: «Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente» (*Ibid.*: 75).

El ser del mundo sólo es posible en la medida que se nos muestra. Pero, ¿existe un sentido del mundo con independencia de que se nos muestre? La respuesta para Heidegger es que no. Su ser, su sentido, no es posible con independencia de nosotros porque sólo en la medida en que el mundo es representado, es posible disponer de él. Dicho de otra manera, sólo si el mundo se nos muestra como *imagen*, podemos utilizarlo y por tanto encontrarle un sentido.

Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. (Ibid.: 74)

El párrafo anterior es fundamental para entender el concepto de «imagen del mundo» como fenómeno característico de la modernidad. La «imagen del mundo», dirá Heidegger, no hay que concebirla como un «especie de cuadro de lo ente en su totalidad», sino como dicha totalidad puesta en *imagen*. Para entender esta aporía es necesario distinguir los dos usos que, a nuestro juicio, da Heidegger al término *imagen (Bild)*. Uno se referiría a *image* y el otro a *picture*. Con esta distinción la última frase del texto cobra sentido, pues la «imagen del mundo» –*image of the world*- no hay que entenderlo como un ente que representa la totalidad de entes –*a picture of the world*-, sino como el mundo en tanto es representado (*Vorstellung*) por mi intelecto. De esta manera, la «imagen del mundo» no es independiente del sujeto al que se le muestra. Dicho de otra manera, la «imagen del mundo» solo es posible en tanto es imagen-para-el-hombre. No es que haya una imagen del mundo y luego el hombre la haga suya, sino que la «imagen del mundo» es ya la imagen del mundo hecha suya.

2.1.3.- La *imagen del mundo* como imagen del orden ontológico

En los apartados anteriores hemos visto cómo la *imagen del mundo*, entendida como concepción del mundo, es un concepto que ha devenido históricamente. Pero también se trata de un concepto ontológico en la medida en que determina el ser del mundo y del hombre. El hombre clásico, al que se le muestra un mundo cuyo ser depende de un orden universal, dispondrá de él de acuerdo a dicho orden. Necesitará, pues, observar la totalidad de los entes para conocer su ser y actuar de acuerdo a él. El hombre medieval, al que se le muestra un mundo cuyo ser depende de Dios, dispondrá de él en la medida en que Dios lo haya ordenado. Es necesario, pues, conocer los designios divinos –conocer las Escrituras- para poder actuar de acuerdo a ellos. El hombre moderno, al que se le muestra un mundo cuyo ser ya no depende de nada ni de nadie, es libre de disponer del mundo. Su ser consiste en un desplegarse a su voluntad en el mundo. Dicho hombre, afirma Heidegger, es en cada caso sus posibilidades mismas: «La cotidianidad de término medio del “ser ahí” puede definirse, según esto, como el “ser en el mundo” abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el “mundo” y en el “ser con” otros le va el más peculiar “poder ser” mismo» (*Id.*, 1927: 270, §39).

La mundanización del mundo acontecida en la modernidad engloba la mundanización del hombre. Pero ¿qué quiere decir Heidegger con *mundanizar*? Por mundanidad entiende Heidegger el concepto ontológico que mienta la estructura del «ser en el mundo»²⁷ (*Id.*, *ibid.*:120). De esta

²⁷ *Mundo* aquí designa aquello «en que» un «ser ahí» fáctico, en cuanto es este «ser ahí», vive en el «mundo circundante» que le atañe. Este es el sentido de *mundo* más utilizado en *Ser y tiempo*. Esta concepción de mundo, desde nuestro punto de vista, es aquella que le convierte a Heidegger en uno de los primeros filósofos que recuperaron el concepto de *lugar*

manera, el mundo mundanizado es el mundo –la totalidad de entes- en tanto que «es en el mundo», en tanto que acontece al «ser ahí», mostrándose a su disposición. De la misma manera, la mundanización del hombre, consiste en el proceso en el que el ser del hombre se convierte en un «ser en el mundo» que le acontece, que está a su propia disposición. La *imagen del mundo-moderno* es la imagen que le muestra al hombre que ya no tiene que buscar su ser en el orden divino, sino en el mundo, en su acontecer. Pero en ese habérselas con el mundo para encontrar su ser, el hombre se encuentra con cosas y otros hombres. Por lo que el hombre no es simplemente un «ser cabe» al mundo sino un ser-con-otros:

El mundo no da libertad sólo a lo “a la mano” como entes que hacen frente dentro de él, sino también al “ser-ahí”, a los otros en su “ser ahí con”. Estos entes en libertad en el mundo circundante son, respondiendo al sentido más peculiar de su ser, un “ser en” en el mismo mundo en que son ahí con otros, haciendo frente para éstos. (id., ibid.: 195, §26)

El “ser con” determina existencialmente al “ser ahí” (...) También el “ser solo” del “ser ahí” es “ser con” en el mundo. (...) El “ser solo” es un modo deficiente del “ser con”. (id., ibid.: 192, §26)

La *imagen del mundo* que hemos heredado de la modernidad representa un «ser ahí» permanentemente abierto, en un mundo disponible a ser usado, junto con otros. En otras palabras, representa al «ser ahí» que es «ser en» y «ser con». La relación entre estos tres componentes es una relación existencial. El hombre es en la medida en que habita *en* el mundo *con* otros hombres. El «ser en» del hombre no significa, dirá Heidegger, que «el hombre “sea” y encima tenga un óptico habérselas relativamente al “mundo”» (*id., ibid.:111*), de la misma manera que el «ser con» no es «sólo una

pre-moderno, en el sentido de un *espacio* que surge como consecuencia del habitar del ser ahí.

peculiar e irreductible “relación de ser”; en cuanto “ser con”, es ya con el ser del “ser ahí”» (*id., ibid.:*198). Entendido así, el hombre muestra una tendencia inherente a «habitar en» el mundo en comunidad. Al final de este trabajo retomaremos este tema. A continuación y para acabar este apartado, intentaremos justificar de qué manera puede valernos el estudio de la *imagen del mundo* heideggeriana para nuestro proyecto de investigación.

2.1.4.- La espacialidad de la *imagen del mundo*

Una vez explicado qué entendemos por *imagen del mundo* cabría matizar en qué sentido dicho concepto adquiere connotaciones espaciales que facilitan su comprensión. Ya hemos visto como la *imagen del mundo* no se trata de una imagen concreta *-picture-*. Se trata pues de la *imagen -image-* de un *espacio* ontológico en la que es posible la comprensión de nuestra existencia. El análisis ontológico se entiende, pues, como una «ontotopología» (*id., ibid.:*198) que piensa el «ser ahí» desde la espacialidad. Desde esta perspectiva el mundo se considera como el *espacio* existencial en el que el «ser ahí» despliega su ser. Este espacio viene determinado por la *distancia* que guardamos con los entes que circunscriben nuestro mundo. De esta manera, son posibles categorías típicamente espaciales como *acercamiento* y *orientación*. Veamos con más detalle estos argumentos. Para ello utilizaremos la interpretación que, desde la *espacialidad*, Peter Sloterdijk realiza del «ser ahí» heideggeriano:

Para Sloterdijk, Heidegger es el primer filósofo que reivindica la espacialidad como característica esencial del ser humano. Un pensamiento que recupera la filosofía tradicional y que quedaba manifiesto en las antiguas imágenes del mundo por el hecho de que ellas integraban al ser humano más o menos *acircunstanciado* en una naturaleza envolvente como cosmos. Lo que caracteriza al «ser ahí» heideggeriano es su habitar *en* el mundo. Pero este

«en» no denota «la forma de ser de un ente que es “en” otro ente» como si fueran cosas que «vienen a estar delante “dentro” del mundo» (*id.*, *ibid.*:106), sino que se trata de una «estructura del ser del “ser-ahí” y es un “existenciario”» (*id.*, *ibid.*:107). En palabras de Heidegger:

“en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de colo en el sentido de habito y diligo (id. ibid.:107).

Así, Heidegger deja claro el interés fundamental del análisis existencial de la espacialidad; lo que llama «ser en el mundo» no significa otra cosa que vivir en el goce de la apertura del mundo mediante tanteos y acuerdos previos. Hablar de *habitar* o *vivir* en el mundo no significa simplemente «asignar al existente vida familiar y casera en lo gigantesco»; pues, como dirá Sloterdijk, es precisamente «el poder-estar-en-casa en el mundo» lo que es problemático (Sloterdijk, 1998: 306). La estructura del «ser ahí» es la de un *ser-fuera-de-sí* originario.

Al “dirigirse a...” y “aprehender”, no sale el “ser ahí” de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el “ser ahí” es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, “ahí fuera”, cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo “ser ahí fuera” cabe el objeto el “ser ahí” es “ahí dentro” en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como “ser en el mundo”, conoce. Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la “jaula” de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo sigue el “ser ahí” cognoscente en cuanto “ser ahí” ahí fuera.(Heidegger, 1927: 107)

De esta manera, Heidegger también aborda desde la espacialidad la acción de conocer como un modo originario de estancia en la amplitud del mundo abierto mediante un cuidado e inquietud por él. Esa relación que el «ser ahí» muestra en su habitar en el mundo, no es la de un ser ensimismado, recluso y autosuficiente, sino que muestra una continua tendencia a ser fuera de sí. Es un ser incompleto que, al buscar continuamente la completud perdida en el momento de su nacimiento²⁸, se muestra como un ser «esencialmente desalejador»:

“Desalejar” quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El “ser ahí” es esencialmente des-alejador (...) El des-alejamiento descubre la lejanía. Ésta es, lo mismo que la distancia, una determinación categorial de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí”. Sólo en tanto son descubiertos para el “ser ahí”, los entes, en general, en su “ser desalejados”, se vuelven accesibles en los entes intramundanos mismo en su relación mutua “alejamientos” y distancias. (...) En el “ser ahí” está insita una esencial tendencia a la cercanía (Heidegger, ibid.: 172)

Es en este párrafo dónde vemos de qué manera hay que entender la espacialidad del «ser ahí». El «desalejar» es para Heidegger traer a la *cercanía* los entes descubiertos en la *lejanía*. El «*Dasein*», en su desplegarse original en el mundo «viendo-en-torno», da uso de los entes a mano. Esto supone un «desalejar» los entes que en principio se encontraban en la lejanía. De esta manera, *cercano* y *lejano* son conceptos espaciales que designan lo significativo que son los entes para ser usados por el «ser ahí». Un ente es *cercano* al «ser ahí» si éste lo considera revelador para poder desplegarse en el existir. Pero para que dicho ente sea *cercano* tiene que haber sido *acercado* previamente de una *lejanía*. Por lo que esta *lejanía* es un supuesto previo en el que parten todos los entes desde que el «ser ahí»,

²⁸ Para más información sobre este interesante híbrido heideggeriano y lacaniano, véase Sloterdijk (1998), principalmente capítulo 5.

«viendo-en-torno», considera que no le resultan significativos. Así entendido, los entes que forman el mundo circunscrito se encuentran espaciados por el «ser ahí». En palabras de Heidegger:

El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivos del “ser en el mundo”, es un “dar espacio”. Este “dar espacio”, que llamamos también “espaciar”, es el dar libertad a lo “a la mano” en su espacialidad. Este “espaciar” es el previo descubrimiento de una posible totalidad de sitios determinada por la conformidad que hace posible la orientación fáctica del caso. Si en cuanto “curarse del” mundo, “viendo en torno”, puede el “ser ahí” “trasladar”, “apartar” y “colocar”, es tan sólo porque a su “ser en el mundo” es inherente el “espaciar” comprendido como existenciarío (id. Ibid.: 180).

De esta manera muestra Heidegger la espacialidad como la característica esencial el «ser ahí». Es el «ser ahí», en su condición de ser *arrojado* en un dónde confuso, quién le “dará espacio” *acercando* o manteniendo en la *lejanía* a los entes según disponga. Llegados a este punto, sería bueno retomar el inicio de este apartado para matizar que la condición del «ser ahí» como un ser *espacial* sólo es posible gracias a la ruptura de las *cadena*s divinas que supuso la revolución científica. Únicamente en la época en la que el mundo es puesto como *imagen* en tanto mundo mundanizado, puede entenderse el carácter esencial de la espacialidad del hombre. Ya que la acción de *dar espacio* a los entes que constituyen el mundo ya no aparece ligada a Dios o al orden cosmológico, sino que depende exclusivamente del hombre. En la antigüedad, el propio hombre era un ente *espaciado* por los designios divinos-cosmológicos. De tal manera que la *lejanía* o *cercanía* de los entes con los que compartía existencia se les daba con respecto a otro *centro* de referencia distinto. El hombre clásico debía descubrir qué orden de *proximidad* le había designado el cosmos con respecto a otros entes. El hombre medieval debía de descubrir dicho orden en las leyes divinas. Sólo cuando en la época moderna el mundo se muestra como objeto y el sujeto

como único ente capaz de dotarle sentido, la espacialidad aparece como algo inherente del «ser ahí».

2.1.5.- The picture of the image of the world

En conclusión, en este apartado nos hemos aproximado al concepto *mundo* desde la temporalidad y la espacialidad. Sólo así es posible entender de qué manera tiene sentido hablar de *imagen del mundo*. El esfuerzo por *desplegar* el concepto *mundo* en el espacio favorece la comprensión que dicho término ha tenido a lo largo de la historia. La *imagen del mundo*, entendida como espacio ontológico en el que el hombre descubre el sentido de su existencia, ha ido evolucionando a lo largo de la historia. Pero esta evolución no hay que concebirla como una sucesión de revoluciones en la que una *imagen* sustituye bruscamente a su anterior, sino como fruto de un proceso lento y lleno de continuas interrupciones. En su devenir, la modernidad aparece como el punto clave en el que comienza la ruptura de la *imagen del mundo* dependiente de un ente supremo trascendente que acabará al final de dicha época con la *conquista* de la *imagen del mundo en tanto mundo a disposición del hombre*. De esta manera, podríamos decir que la era global se muestra como la época de la imagen de un mundo mundanizado: la imagen de un mundo que no es hasta que es representado por el hombre. Un mundo que carece de un sentido previo a ser *usado* por el hombre. Pero también es la imagen de un hombre que, en tanto ente que forma parte de dicho mundo, carece de sentido previo. De esta manera, el hombre, que se concibe a sí mismo carente de sentido, se ve impelido a buscar su sentido *en* el mundo –espacio ontológico– que le acontece. Por lo que sólo desde una aproximación espacial, la *imagen del mundo* se nos muestra en toda su *extensión* ontológica.

Evidentemente, el *mundo*, en tanto concepto que denota una totalidad, carece de una imagen *-picture-* determinada que lo represente. Por lo que la única manera de referirse a él visualmente es mediante aproximaciones metafóricas²⁹. Por esta razón resulta interesante la propuesta que hemos planteado en este apartado. Al pensar el mundo desde la espacialidad ontológica, el *mundo* se nos muestra como la imagen *-picture-* de un mapa desplegado en el espacio que, aunque inacabado, nos permite orientar nuestra existencia. Estos mapas son la representación con imágenes del orden ontológico de nuestro mundo en la medida en que nos permiten ubicar en el espacio distintos entes de acuerdo a su *cercanía* o *lejanía* respecto a nuestros propósitos –afectivos, cognitivos, sociales, políticos, etc. Desde este punto de vista los mapas aparecen como imágenes metafóricas con las que aproximarnos a nuestra *imagen del mundo*. Si esta imagen, tal y como hemos dicho anteriormente, no es otra cosa que la ordenación de la totalidad de los entes en la medida en que nos resultan significativos para *orientar*

²⁹ Para Hans Blumenberg (2003) las metáforas son algo más que ornamentos cuando son las únicas expresiones disponibles para expresar un contenido determinado. Donde se da este caso, las metáforas dejan de ser puros «residuos» (45) susceptibles de ser eliminados y reemplazados en el transcurso del desarrollo científico por conceptos lógicos, y se convierten en «elementos básicos del lenguaje filosófico» (45). Como tales poseen un sentido propio no conceptualizable que amplía el alcance de una aserción. Las *imágenes lingüísticas* de esta índole son llamadas por Blumenberg «metáforas absolutas» (45). Las metáforas absolutas «dan estructura a un mundo, representan el todo jamás experimentable, nunca apreciable, de la realidad» (63). Pero las metáforas absolutas no sólo han servido en la historia del pensamiento occidental para simbolizarnos la totalidad inmaterial de la realidad; además de eso han hecho de patrones orientativos (63). De esta manera, podríamos afirmar que, para Blumenberg, las metáforas absolutas configuran estructuralmente formas de ver el mundo y al hombre, y a partir de las distintas metáforas sobre la existencia y el mundo intenta destilar en cada caso un conjunto de experiencia, es decir de poner al descubierto horizontes de sentido históricamente cambiantes «dentro de los cuales los conceptos experimentan sus modificaciones» (46).

nuestra existencia, entonces sólo es posible afrontarla, dada la irrepresentabilidad de dicha totalidad, como una yuxtaposición de fragmentos visuales. Y a cada uno de esos fragmentos le corresponderá un mapa que represente cómo están ordenados los entes –cosas y personas- con respecto a nosotros. Así podemos encontrar mapas que representan nuestro espacio afectivo [ver imagen 1], nuestro espacio cognitivo [ver imagen 2] o nuestro espacio físico [ver imagen 3]. Desde esta perspectiva, cobra sentido el estudio de diferentes tipos de mapas como medio visual de aproximarse al concepto de *mundo*. Así pues, el estudio del concepto *mundo* desde la «ontotopología» –tal y como diría Sloterdijk– heideggeriana contribuirá a nuestra investigación acerca de la representabilidad de los conceptos políticos en el arte contemporáneo, en la medida en que demos cuenta de la utilización de mapas en las diferentes prácticas artísticas. De momento, estas *prototeorías* sólo pueden ser consideradas como meras especulaciones de las que intentaremos dar cuenta a lo largo de nuestro proyecto de tesis. Por lo pronto, y una vez abordado el concepto de *mundo*, nos dirigiremos al de *esfera*.

2.2.- Esfera: la imagen del orden inmunológico

En el siguiente apartado trataremos de aproximarnos al concepto *globalización* desde el horizonte simbólico que despliega el término *globo* en tanto se designa un objeto *macroesférico*. Para ello nos serviremos de la *teoría de las esferas* que desarrolla Sloterdijk en su trilogía *Esferas*. La *esferología* es un instrumento teórico y morfológico que permite reconstruir el *éxodo* del ser humano de la *simbiosis primitiva* en el útero materno –primera microsfera que nunca más será recuperada [ver imagen 4]– al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales –macroesferas– como una historia coherente de rupturas esferológicas; ella reconstruye la transferencia de esferas desde el mínimo íntimo, el de la burbuja dual, hasta

el máximo imperial, que había que representar como cosmos monádico redondo. En palabras de Sloterdijk:

...la esferología (...) describe la salida de los vivientes de los regazos maternos reales y virtuales a los cosmos impermeables de las grandes culturas regionales y, más allá de éstas, a los mundos-espuma descentrados y permeables de la cultura global (1998: 65).

La exploración de las esferas comienza con la diferencia básica que existe entre los mamíferos y otros animales; la comodidad biológica y utópica que los seres humanos intentan reconstruir mediante la ciencia, la ideología y la religión. Del tránsito de estas microesferas (relaciones ontológicas del tipo feto-placenta) a las macroesferas (los *macro-úteros*, estructuras políticas que adoptan la forma de naciones o de Estados) es de lo que trata la teoría de las esferas sloterdijkiana. Con ésta, el filósofo alemán, reivindica el carácter espacial del ser en el mundo, sustituyendo la pregunta filosófica tradicional del ¿qué somos? por la del ¿dónde estamos? *Esfera*, para Sloterdijk, es un concepto que engloba significados topológicos, antropológicos, inmunológicos y semiológicos. El objeto esférico es un sólido completamente homogéneo en el que la totalidad de puntos que constituyen su superficie equidistan de igual manera del centro. Estas características de homogeneidad y equidistancia lo convierten en un objeto *siempre equilibrado*. Y un objeto *siempre equilibrado* es un objeto que no admite cambio porque es estable en sí mismo. La esfera es un objeto *siempre sí mismo* en el que no cabe lo otro diferente. Y si no cabe lo diferente es un objeto *siempre completo*. De esta manera, la imagen de la esfera es la imagen de la unidad, de la completud, y por tanto de la seguridad que supone haber llegado a la inescrutable estabilidad de la perfección. Las esferas, como dirá Sloterdijk, «son fuerzas del destino» (*id.*:65) a las que tiende el hombre en su afán por completarse. Pero al mismo tiempo, son paradigmas de inmunidad ontológica que nos garantizan un existir sin

sobresaltos. La aplicación de la imagen de la esfera a la comprensión de la existencia de la humanidad a lo largo de la historia nos revela un sinfín de intentos por construir estos espacios inmunológicos. En el siguiente apartado trataremos principalmente aquellos espacios macroesféricos establecidos por los seres humanos con el fin de generar espacios vitales seguros en el ámbito de las relaciones políticas y sociales.

Para Sloterdijk la *era global* ha heredado las consecuencias de la ruptura de las esferas totalizadoras inmunológicas divinas provocadas por la revolución científica y los descubrimientos del Nuevo Mundo. Los antiguos descubrieron en la esfera envolvente una «geometría de inmunidad». Estas esferas imaginarias de totalidad fueron desapareciendo a lo largo de la modernidad, mientras que el emplazamiento humano, el planeta Tierra, se resaltaba más explícitamente cada vez. La Tierra fue apareciendo como el «globo único y real, fundamento de todos los contextos de vida, mientras casi todo lo que hasta entonces valía como cielo acompañante, lleno de sentido, se fue vaciando» (2005:21). De esta manera, la modernidad se convierte en una época caracterizada por los sucesivos fracasos a la hora de recuperar una esfera ya imposible de recuperar. Este ha sido para Sloterdijk «el drama mismo de la globalización» (*ibid.*:22). La civilización altamente tecnológica, el Estado del bienestar, el mercado mundial o la esfera de los *media*, son grandes proyectos que tratan de imitar la imaginaria seguridad de las esferas que se ha vuelto imposible. Ahora hay que recurrir a redes y pólizas de seguros que ocupen el lugar de los antiguos *caparzones* celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente. La humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro del paradigma electro-mediático. Pero veamos más detenidamente este proceso.

2.2.1.- La macroesfera metafísica de la antigüedad

Para Sloterdijk fue la filosofía clásica la que adoptó la forma de macrosferología como contemplación de la esfera más grande y de la estructura de inmunidad más amplia. De esta manera, los dos conceptos paradigmáticos de totalidad, mundo y Dios, se representaron como un volumen esférico omnicomprendido en el que están incrustados concéntricamente y en gradación innumerables círculos de energía, esferas de valor y cubiertas de mundo, hasta llegar al punto anímico que se experimenta como fuente de luz del átomo-yo (2004:18). Seis siglos antes de la era cristiana, dirá Borges, el rapsoda Jenófanes de Colofón fustigó a los poetas que atribuyeron rasgos antropomórficos a los dioses y propuso a los griegos «un solo Dios, que era una esfera eterna». Parménides, cuarenta años después, repitió la imagen: «el ser es semejante a la masa de una esfera bien redondeada, cuya fuerza es constante desde el centro en cualquier dirección». A los pocos años de su muerte, el siciliano Empedocles de Agrigento construyó una laboriosa cosmogonía, en la que las partículas de tierra, de agua, de aire y de fuego, integran una esfera sin fin, «el *Sphairos* redondo, que exulta en su soledad circular» (Borges, 1951:14) [ver imagen 5]. Posteriormente, será Platón quien recoja el devenir simbólico de la esfera como totalidad. Así lo refleja en el *Timeo*, concibiendo el universo como el todo perfecto creado por dios y dotado de la forma más perfecta, la esfera. En palabras del filósofo griego:

... (dios) conformó (el universo) como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma. Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser la que incluye todas las figuras. Por tanto lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, la más perfecta y semejante a sí

misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil. (Timeo, 33 a, b)

El universo, en tanto objeto esférico y por tanto perfecto, deviene de la bondad divina. El hacedor, incapaz de generar algo imperfecto, crea al objeto más bello. Y qué otro objeto es más perfecto que aquél cuyas partes equidistan por igual del centro, aquél que es «*entero* de cuerpos enteros» (*ibid.*, 34 b 2), que por su completud «no envejeciera ni enfermara» (33 a 3). El universo en tanto esfera aparece así como un objeto autosuficiente, imperecedero, pues «se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí» (33 d 1-3), pero, al mismo tiempo, aparece como objeto ordenado por una inteligencia y no fruto del simple azar, pues «ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee» (30 a 9-10).

El discípulo de Platón, Aristóteles, adoptando el sistema homocéntrico de Eudoxo materializa las esferas, que en el pensamiento de su predecesor eran abstracciones geométricas, para convertirlas en esferas cristalinas que encierran un universo esférico y finito. La cosmología aristotélica postula la existencia de un universo finito formado por una serie de esferas concéntricas. La Tierra es también una esfera, no de gran dimensión, y se encuentra en el centro del Universo, en reposo. La envoltura exterior del universo, el «primer cielo», es la última esfera finita que contiene las estrellas fijas; incrustados en esferas concéntricas transparentes giran los demás astros y planetas, arrastrados por el giro de las esferas en que se encuentran y que están movidas por una serie de motores que deben su movimiento a un último motor inmóvil, que actúa directamente sobre la última esfera, que a su vez es movida por el motor inmóvil y que transmite su movimiento a todas las demás esferas, incluida la Tierra. En este sistema se establece una jerarquía de seres a partir de la perfección del motor inmóvil, que Aristóteles

considera como una forma pura o puro «acto de pensar»³⁰. Un ser perfecto, por lo tanto, que causa el movimiento en el universo en tanto causa final. Para poder explicar la acción del motor inmóvil como causa final Aristóteles se ve obligado a dotar de alma a las esferas intermedias: dichas esferas aspiran a ser perfectas como el motor inmóvil, y es esa aspiración la que mueve el universo [ver imagen 6].

Encontramos en Aristóteles el culmen del pensamiento esférico acerca la totalidad del universo. Dicho pensamiento será heredado con pequeñas modificaciones por los filósofos medievales. Tanto para Aristóteles como para estos últimos, la última esfera era aquella que dotaba de movimiento a las esferas inferiores en la medida en que éstas desean su perfección. Por esta razón mueve sin ser movida, ya que ella misma es perfección suprema. Pero mientras que para Aristóteles la última esfera es el puro acto de pensar, para los filósofos medievales es Dios. Así recuerda Borges como Hermes Trismegisto había dictado un número variable de libros en cuyas páginas estaban escritas «todas las cosas». Fragmentos de esa biblioteca ilusoria, compilados o fraguados desde el siglo III, forman lo que se llama el *Corpus Hermeticum*; en alguno de ellos, o en el *Asclepio*, que también se atribuyó a Trismegisto, el teólogo francés Alain de Lille -Alanus de Insulis- descubrió a fines del siglo XII esta fórmula: «Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna». [ver imagen 7 y 8]. En el siglo XIII, la imagen reapareció en el simbólico Roman de la Rose, que la da como de Platón, y en la enciclopedia *Speculum Triplex*; en el XVI, el último capítulo del último libro de Pantagruel se refirió a «esa esfera intelectual, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, que llamamos Dios». Para la mente medieval, el sentido era claro: Dios está en cada una de sus criaturas, pero ninguna Lo limita. "El cielo, el cielo de los cielos, no te contiene", dijo Salomón (Borges, 1951:16).

³⁰ Véase en Aristóteles, *Metafísica*, cap. XIX

Con lo dicho hasta ahora es fácil de entender por qué Sloterdijk considera que en esta época acontece la primera globalización, a saber, una *globalización celeste*, en tanto se *construye* un espacio que se encuentra envolviendo la tierra como una totalidad finita y esférica. Es esta esfera incorruptible y eterna –o conjunto de esferas concéntricas– la que confiere seguridad al existir de los hombres en un mundo corruptible y efímero. En palabras de Sloterdijk:

En la era metafísica el cuerpo de la tierra no podía presentarse con mayor distinción de lo que permitía su situación en el cosmos, y en el plan aristotélico-católico de esferas la tierra poseía el estatus más humilde, más alejado del firmamento envolvente. Por muy paradójico que suene, su colocación en el centro del todo implicaba una posición en el extremo inferior de la jerarquía cósmica. Su envoltura por un sistema de cubiertas de éter le procuraba cobijo en una totalidad compacta, pero le bloqueaba el acceso a las regiones superiores de la completud y la perfección. (1999:696)

La concepción monoesférica aristotélico-católica adquiere sentido inmunológico partiendo del supuesto de la corrupción mundana. Sólo si el pensamiento metafísico concibe el «mundo terrenal» como aquello no-perfecto, en el que es posible la corrupción, el malogro y la decadencia, es posible entender la necesidad de una cosmología esférica fundamentada en la perfección, la estabilidad y el orden. De esta manera, el hombre situado en su esfera corruptible contempla el cielo para encontrar respuestas a su devenir terrenal. La esfera cosmos-Dios actúa como figura paradigmática de orden, forma máxima de cobijo en lo envolvente. El devenir del hombre en la tierra encuentra amparo en ella y protección ante posibles incertidumbres.

Mientras los pensadores, meditando frente al cielo abierto, se imaginaban el cosmos como una bóveda sólida (...) estaban protegidos frente al peligro de resfriarse en una exterioridad absoluta. Su mundo era todavía la casa, que

no pierde nada. Pero desde que dieron la vuelta al planeta concreto, a la pequeña estrella errante (...) un abismo se abre ante ellos, a través del cual, cuando levantan los ojos, parpadean mirando a un exterior glacial. (Id. Ibid.; 735)

Así refleja Sloterdijk la pérdida del cobijo esferológico celeste producida los descubrimientos astrológicos y geográficos ocurridos durante el siglo XV y XVI. Consecuentemente, dirá el filósofo alemán, la tarea de ofrecer una imagen del mundo ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos: su tarea consiste en representar con precisión la esfera terrestre. Es la Tierra misma la que, tras la destrucción del cielo, tenía que asumir su función como *última esfera* (*ibid.:704*). La globalización terrestre realizada en esta época consiste en la constatación empírica de la totalidad esférica de la Tierra. Lo interesante de esta nueva situación es el cambio de mirada del hombre. La Tierra aparece ahora como el planeta al que se vuelve dicha mirada. Mientras que en la antigüedad los hombres buscaban en el cielo protector las respuestas a la vida en la tierra, en la modernidad, ante la indiferencia del espacio infinito, se ven obligados a orientar su mirada al suelo sobre el que habitan. Es necesario conocer lo más detalladamente posible dicho espacio para dominarlo e intentar convertirlo en su hogar. La consecuencia de tal proceso es la constatación empírica de la esfericidad de la Tierra. De esta manera, la modernidad se muestra como globalización terrestre, en la medida en que está caracterizada por el descubrimiento de la última y única esfera, el globo terráqueo [ver imagen 9].

2.2.2.- La modernidad: La ruptura de la monoesfera metafísica

Sloterdijk entiende por modernidad la época en la que se produce la salida del monocentrismo metafísico. En ella se hizo volar el círculo mágico simple que, en otros tiempos, prometía a todos los seres vivos la inmunidad en su Dios Uno. ¿Por qué esta salida? ¿Qué les llevó a los hombres desconfiar del

espació de confort que se habían creado? ¿Por qué recurrir a las verdades científicas como guías de nuestro devenir en el mundo? A estas preguntas, Blumenberg responderá con una incuestionable clarividencia en su libro *Die Legitimität der Neuzeit (La legitimidad de la Era Moderna)* de 1966. El desarrollo de la ciencia empírica y de nuevas tecnologías surge como consecuencia del fracaso del nominalismo medieval para superar el gnosticismo³¹ de finales de la antigüedad. El nominalismo, con su Dios arbitrario, había dejado indefenso al hombre frente a la indiferencia y desconsideración de la naturaleza, por lo que no le queda más remedio que hacerse cargo él mismo de la tarea de cuidar de su existencia. Las consecuencias del voluntarismo nominalista fueron nefastas para la inmunidad que nos había conferido el sistema precedente del racionalismo escolástico-medieval, en el que se garantizaba la fiabilidad de su conocimiento de Dios y del mundo. Esta fiabilidad será puesta en duda cuando el nominalismo del Medioevo tardío convierte a Dios en un ser de poder incalculable, de tal manera que no es posible fundamentar metafísicamente ni la seguridad ni la armonía, ni la posición especial y la importancia del hombre. La pérdida de confianza en Dios conlleva tanto una pérdida de orden por parte del mundo, como de relevancia en él por parte del hombre (Wetz, 1993:27-38). De esta manera, el mundo se nos muestra en tanto objeto a descubrir, a experimentar. Aparece la necesidad de generar un método adecuado para garantizar un conocimiento que nos permita habitarlo

³¹ Al contrario que los griegos clásicos, los gnósticos ven el mundo como algo oscuro, demoníaco y malo. Típica de esta perspectiva es una postura de negación del mundo y de miedo ante él. Mientras que en la Grecia clásica el cosmos era ya el todo, los gnósticos distinguen entre un más allá –la esfera de lo divino- y un más acá –el cosmos tenebroso-. El mundo divino debe su existencia a un Dios redentor bueno, y el mundo tenebroso a un Dios creador malo. De la confrontación con esta concepción gnóstica básica surgió la Edad Media. Todo el empeño intelectual de ésta se centra en liberar al mundo como creación de la cualidad de lo negativo absoluto y de «transferir la dignidad clásica del cosmos al sistema cristiano» (Wetz, 1993:36).

y dominarlo, y este no es otro que el método científico. Será la aplicación de dicho método al dominio del mar lo que permitirá la demostración de la esferización de la Tierra. Así pues, vemos como la revolución científica, que determinará el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, favorece la progresiva sustitución de la monoesfera divina por la única esfera que, a partir de ese momento, caracterizará a la humanidad: el globo terrestre.

En las líneas anteriores hemos dejado claro las consecuencias que tuvieron las revoluciones científicas y los descubrimientos del Nuevo Mundo sobre el espacio celeste que rodeaba la Tierra. Pero ¿qué efectos tuvieron dichos sucesos sobre la esfera terrestre? Así responde Sloterdijk:

Mientras que en otro tiempo todavía la esfera-cosmos de los filósofos había representado perceptiblemente una forma máxima de cobijo en lo envolvente, la nueva esfera anuncia a los europeos, interesante, cruel y discretamente, la nueva topológica de la edad moderna: que los seres humanos son seres vivos que han de existir en el margen extremo de un cuerpo redondo irregular en el universo; un cuerpo que, como todo, no es claustro materno ni receptáculo alguno, ni puede proporcionar ningún cobijo. (Sloterdijk, 1999:777)

Dos son los abismos que encuentra el hombre cuando levanta los ojos desde el lugar terrenal. El primero es un exterior *glacial* ante la ausencia del *cobijo* metafísico; el segundo surge ante las culturas de las lejanas partes de la tierra que, tras la ilustración etnológica, demuestra que aquello que considerábamos el orden eterno de las cosas puede ser relativo a cualquier lugar. Ambos, el *abismo* cosmológico y el etnológico, le muestran al que mira hacia fuera la azarosidad de su propio «ser ahí» y «ser así» (*id., ibid.:713*). Mientras ante el primero el hombre mira al cielo en busca de respuestas y no las encuentra, ante el segundo las busca en el lugar patrio obteniendo los mismos resultados. De esta manera, la modernidad aparece como la época

de los continuos intentos fracasados de recuperar la seguridad de la monoesfera cosmos-Dios mediante macroesferas sociopolíticas –que van desde los primeros imperios coloniales, pasando por los modernos Estados nacionales, hasta llegar a los contemporáneos Estados del Bienestar [ver imagen 10] ¿Por qué fracasan todos estos intentos por conseguir inmunidad macroesférica? ¿Cómo es posible que las propias construcciones inmunológicas de la modernidad, encuentren en su desarrollo su propia degeneración? La razón la encontramos en el propio fenómeno que origina y que acompaña a la globalización terrestre, a saber, el desarrollo de las comunicaciones y el tráfico mercantil.

2.2.3.- El fracaso inmunológico de las macroesferas etno-políticas de la modernidad

Traduzcamos estas percepciones al contexto de una poética política del espacio o de una «macroesférica». Podríamos afirmar que la modernidad se caracteriza por el proceso en el que el lugar desaparece como determinante en las construcciones esféricas etno-políticas. En la edad moderna ya no se puede interpretar durante más tiempo el lugar propio como centro de la existencia, ni el mundo como su entorno concéntricamente ordenado. En su desarrollo, la globalización terrestre *explota* las envolturas ilusas de la vida apegada al suelo patrio, enclaustrada, orientada hacia sí misma y pretendidamente salvadora de sí con medios propios. Cuanto más rutinaria y rápidamente se suceden las circunvoluciones y los nuevos descubrimientos, más se propaga ese sentir *epidémico* que supone el desencantamiento de las *viejas estructuras locales de inmunidad*. La vida que hasta ahora no había estado en otra parte que en los lugares natales y que no conocía otra condición que «la autocobijante, vernacular, microséricamente animada y macroséricamente amurallada: el mundo como extensión sociocosmológica, de sólidas paredes, con una imaginación terrenalizada, autocentrada,

unilingüe, uterino-grupal» (*Id., ibid.:717*), aparece esencialmente desubicada. La globalización, con su faceta homologadora de la superficie terrestre, lleva exterioridad a todas partes. Arranca de su lugar a las ciudades abiertas al comercio introduciéndolas en el espacio de tráfico homogeneizante. Todas las naciones, las ciudades, los pueblos y los paisajes se convierten en emplazamientos sobre una superficie esférica, puntos de tránsito en la circulación ilimitada de los capitales.

La homogeneización de la superficie terrestre producida por la globalización tiene claras consecuencias sobre la esfera etno-política por excelencia moderna: el Estado nacional. De hecho, puede parecer paradójico cómo la esfera estatal, presentada por la modernidad como un *hogar* donde refugiarnos ante el gélido exterior que ella misma nos había generado, se muestra inoperante en la medida en que evoluciona en el tiempo. Desde una mirada retrospectiva se muestra que la principal aportación del moderno Estado nacional ha sido la de disponer para la mayoría de sus habitantes de una estructura imaginaria o *real* de inmunidad, que pudo ser vivida como convergencia de lugar y *sí-mismo* o como identidad regional. El Estado nacional dispuso a sus habitantes de una especie de vida *familiar* o de *hogar* político. La globalización atenta contra ese efecto político-cultural del *hogar*, con la consecuencia de que innumerables ciudadanos ya no se encuentran en estos Estados «*en casa consigo mismos*». Si, tal y como ocurre en la *era global*, el entrelazamiento de lugares y sí-mismos se distiende o diluye, pueden aparecer dos posiciones extremas: la de un *sí-mismo sin lugar* y la de *un lugar sin sí-mismo*³². Se convierte, así, en una característica de la

³²Sloterdijk se referirá en este punto al pueblo judío como paradigma del primer caso y a los aeropuertos y otras construcciones del estilo de los centros comerciales como paradigma del segundo. Para el autor, estos casos son paradigmáticos de la «*territorial fallacy*» a la que el posestructuralismo y sus derivas poscoloniales han apelado como fundamentos de sus

modernidad avanzada la tendencia al *sí-mismo* multilocal, así como al lugar *poliétnico* o «desnacional».

Las sociedades globalizadoras y movilizadoras se acercan al mismo tiempo tanto al polo "nómada", al sí-mismo sin lugar, como al polo desértico, a un lugar sin sí-mismo: con un tramo medio que se va encogiendo, compuesto de culturas regionales maduras y de satisfacciones que produce el apego al suelo (Id., ibid.:868).

La crisis de la estatalidad nacional que caracteriza las modernas sociedades de masas se fundamenta, desde esta perspectiva morfo-inmulógica, en la erosión de sus funciones-*container* étnicas. Lo que hasta ahora se entendía bajo sociedades era el contenido de un receptáculo de gruesas paredes territoriales, apoyado en símbolos y normalmente monolingüe, en el que un colectivo encontraba su autocerteza en una cierta hermenéutica nacional. Tales comunidades históricas, los llamados pueblos, se mantenían en el punto de intersección de *sí-mismo* y lugar. En la medida en que esa ligazón desaparece, la situación de inmunidad del *container* nacional se va viviendo como problemática por los beneficiarios de las condiciones anteriores. El desafío de la era global está en la formación de nuevos diseños exitosos de condiciones de inmunidad vivibles atendiendo al nuevo carácter permeable de las sociedades globales. (Id., ibid.:869-870)

En este contexto se revela la tendencia epocal a formas de vida individualistas. En las sociedades avanzadas son los individuos quienes, como portadores de propiedades inmunidad, se desligan de sus cuerpos socio-políticos (hasta ahora primordialmente protectores) y tratan de encontrar su felicidad individual más allá de la prioridad inmunológica del

teorías culturales. Un ejemplo de ello lo encontramos en el fenómeno del *ethnoscape* (*desterritorialisation*), ya aludido, de Appadurai (1996). (Sloterdijk, *ibid.*: 866-867)

grupo. El axioma de la ordenación inmunológica individualista se propaga en las masas de individuos «autocentrados» como una nueva evidencia vital: «que en definitiva, nadie va a hacer por ellos lo que no consigan hacer ellos por sí mismos» (*Id., ibid:871*).

En resumen, dos son los procesos que se desencadenan en la Modernidad sobre las formaciones esféricas antiguas. El primero es el abandono de la monoesfera cosmos-Dios como consecuencia del desarrollo tecno-científico y el segundo es la erosión de las esferas político-culturales tradicionales, cerradas y ligadas al suelo patrio, como consecuencia de la globalización terrestre. El resultado: la absoluta exterioridad que caracterizará los tiempos por venir. La época global refleja la ausencia de *una* esfera de esferas que no es informática ni estatal-universal y, sobre todo, no es religiosa. Ni siquiera internet, pues por muy grande que sean sus potenciales como sistema de superinclusión crea al mismo tiempo una superexclusividad – reflejada en el refugio *solipsista* del individuo con su ordenador–complementaria. Mientras haya mercado mundial fracasarán, por la preeminencia insuperable del exterior, todas las especulaciones sobre la recuperación de un espacio interior integral de seguridad –llámese humanidad o paz mundial. En los mercados nadie está «consigo»; nadie ha de intentar estar como en su casa allí donde cambian de dueño dinero, mercancías y ficciones. «Mercado mundial», dirá Sloterdijk, «es un concepto que significa la constatación (y pretensión) de que todos los ofertantes y clientes se encuentran en una exterioridad general» (*Id., ibid.:861*). El mundo global, caracterizado por el dominio del capital, ya sólo permite «constructos en línea horizontal (...) transacciones interculturales bajo cielos artificiales, no demasiado empinados; reclama foros, podios, baldaquines, patrocinios, alianzas; fomenta asambleas de grupos de interés en mesas con diferentes formas, en salas de conferencia escalonadas. Pero desalienta la idea de una supermonosfera o de un centro soberano de todos los centros» (*Id.,*

ibid.:863). Comienza la época de las sociedades microesféricas y del confort atmosférico. En el último punto trataremos estas cuestiones.

Por tanto, desde el paradigma *morfo-espacial* de la esfera, se entiende por *globalización* el proceso por el que los seres humanos tienden a completar un sistema inmunológico que abarque toda la humanidad. La primera globalización, la *globalización metafísica*, creó una macroesfera celeste protectora en torno la Tierra. La segunda, la *globalización terrestre*, supuso la ruptura de la esfera metafísica y por tanto, el intento siempre frustrado de conseguir una macro-esfera etno-política universal sobre la superficie terrestre. La tercera, la *globalización electrónica-comunicativa*³³, abocada al fracaso al igual que sus precedentes, supone el intento de construir una macroesfera que favorezca el acercamiento entre las personas y, por tanto, una sensación de humanidad capaz de otorgarnos la inmunidad perdida. Podríamos decir que la primera globalización se realiza en el cosmos, la segunda se realiza en la Tierra y la última en el aire. Todas ellas constituyen tendencias a una completud imposible ante la exterioridad que supone el predominio del capital.

2.3.- Tierra: la imagen del orden político

En este apartado abordaremos el concepto globalización a través del concepto de *Tierra*. Con este concepto nombramos al «planeta que habitamos», por lo que se trata de un concepto con el que designamos un espacio concreto: el espacio físico en el que vivimos. De esta manera vemos

³³ McLuhan postula una esfera de información, híbrida, global-tribal, que nos encerraría a todos nosotros, como miembros dichosos y obligados de la «familia humana», de una única «membrana universal», que sería a la vez redonda y ovalada. La máquina que llevaría a cabo este milagro simplificador es el *computer*. Según McLuhan, él posibilita la integración de la humanidad en una «comunidad psíquica» supratribal. (Sloterdijk, 2005:23)

en su definición como el concepto *Tierra* muestra un vínculo inherente entre espacio y vida humana, así como unas fuertes connotaciones visuales, en tanto lo referimos a la imagen de un globo terráqueo o a su representación bidimensional en un mapa. Es, de hecho, este carácter morfo-topológico el que hace de la *Tierra* un concepto especialmente atractivo para nuestra investigación. Pero, a diferencia del concepto de *globo-esfera*, la Tierra ha sido concebida de maneras diferentes a lo largo de la historia. La razón es que mientras la imagen de la esfera es una construcción geométrica y abstracta, fruto del intelecto humano, la imagen (*image, Darstellung*) de la *Tierra* ha estado intrínsecamente unida al existir. Por esa razón, el estudio de las diferentes concepciones del espacio físico a lo largo de la historia se revela como un material fundamental para entender la organización de la vida entre los seres humanos y, por tanto, de su orden político. Para ello nos basaremos principalmente en los textos de Schmitt *El nomos de la tierra y Tierra y Mar*. En ambos textos Schmitt realiza una reconstrucción, a medio recorrido entre la historia y la antropología, de cómo ha condicionado las diferentes concepciones del espacio terrestre nuestra organización jurídica y política.

2.3.1.- El hombre es un ser esencialmente terrestre

Para Schmitt la Tierra es el espacio físico en el que habita el hombre. Un espacio –constituido, como dirían los clásicos, por los cuatro elementos materiales: tierra, agua, fuego y aire³⁴– en el que sólo la tierra ha sido

³⁴ Schmitt es consciente de que la ciencia natural ha descompuesto estos cuatro elementos en muchos más, pero considera que para «nuestra consideración histórica» no es necesario apartarse de estos cuatro elementos clásicos (Schmitt, 1942:13). De esta manera, Schmitt abre un espacio en su teoría jurídico-política para la metáfora y la alegoría. Espacio fundamental para el desarrollo de nuestra investigación.

destinada al hombre para desarrollar su vida. Así lo expresa el filósofo alemán:

El hombre es un ser terrestre, un ente terrícola. Se sostiene camina y mueve sobre tierra firme. Ella es el punto de partida y de apoyo. Ella determina sus perspectivas, sus impresiones y su manera de ver el mundo. No sólo su horizonte sino también su modo de andar, sus movimientos y su figura son los de un ser que nace y vive sobre la tierra (Schmitt, 1942:7).

Para Schmitt, cualquier consideración que se haga del hombre y de todo aquello que tiene que ver con él y con su devenir en el tiempo ha de referirse a un elemento: la tierra. Por eso es posible caracterizar al hombre de modo significativo como un ser terrestre. De hecho, el hombre llama *tierra* al lugar donde habita aunque también haya en él grandes espacios de agua. Sin embargo, es la tierra la parte significativa, lo primero con lo que toma contacto porque le es necesario para la supervivencia. El modo primario de esa relación hombre-tierra se halla en la actividad agraria (1950:4). El hombre se enfrenta con la medida de la tierra en el momento en que recolecta y cultiva. El cultivo es, al tomar el hombre contacto con la medida de la tierra, la primera forma de cultura. Este primer modo de relación con la tierra abre paso a otros modos de relación en sociedad que guardan siempre relación con el uso común de ésta. Formas posteriores de esa relación son, por ejemplo, los tiempos de propiedad, la familia, la estirpe, la casta, los tipos de vecindad, las formas de poder y de dominio (*ibid.*:9-10). De la relación del hombre –de los pueblos– con el espacio depende en gran medida la forma de su existencia histórica. La referencia espacial aparece, pues, como *condición*³⁵ que conforma el modo de vida de los pueblos y, por tanto, su

³⁵ Nótese el matiz: condicionado no quiere decir determinado: “El hombre se enfrenta con la tierra, es condicionado por ella pero no se deja absorber por su contorno”. El hombre puede disponer de la tierra y en una relación con ella “conquistar su existencia y su conciencia”. Es esto lo que significa *tomar la tierra*. (1942:15)

imagen del mundo. La referencia al espacio no se agota en una relación física con él –como harían los animales–, ya que abre paso a las diversas formas de relación social. En resumen, para Schmitt, la naturaleza humana, en su «puesta en ejercicio», tiene como una de sus primeras consecuencias la «toma de la tierra»; en ella o mediante ella, el ser humano, que ha objetivado el espacio y que quiere enraizarse en él, se realiza. Pero, para el jurista alemán la tierra, aunque determinante en la existencia humana, no ha sido exclusiva porque el hombre ha ligado muchas de sus experiencias al mar:

Entre los recuerdos profundos, inconscientes a veces, de los hombres, son agua y mar el misterioso origen de toda vida. La mayoría de los pueblos recuerdan en sus mitos y leyendas no sólo a seres nacidos de la tierra, sino también a dioses y hombres salidos del mar (1942:9).

Por tanto, el pensamiento schmittiano concibe la existencia humana no ligada a un único elemento sino a un espacio físico, la Tierra. Evidentemente, el espacio terrestre ha sido el más relevante a lo largo de la historia de la humanidad porque en él ha desarrollado el hombre casi la totalidad de sus vivencias. Pero el hecho de que existan culturas marítimas que han desarrollado unas vivencias ligadas al mar es lo que lleva a Schmitt a concebir una existencia en la que la tierra no sea determinante. Esta apertura a otros elementos es lo que le permite albergar esperanzas de un nuevo orden político en una época que se caracteriza por la progresiva *desterritorialización* de la vida. Ya lo insinuaba en *Tierra y Mar* cuando afirmaba que «el problema de la posibilidad de una existencia humana distinta de la puramente terrestre está más cerca de lo que imaginamos» (1942:9).

2.3.2.- La época de la finitud de la imagen de la Tierra

Lo interesante del pensamiento de Schmitt es que su preocupación por la Tierra y el espacio físico como *condición* de todas las acciones humanas abre una vía de acceso nueva al análisis simbólico de la *era global* y su relación con el orden político. Mientras que el análisis de la *imagen del mundo* heideggeriana posibilitaba un enfoque ontológico al mundo global, la *imagen de la Tierra* schmittiana nos permite un acercamiento político basado en el orden espacial. Por otro lado, coincidimos con las observaciones de Marramao (2003) al afirmar que la preocupación por la *imagen de la Tierra* y su relación con la existencia ya estaba presente en el poeta francés Paul Valéry, tal y como muestra en un texto de 1931:

...abrí un atlas y hojeé distraídamente este álbum de figuras del mundo. Miré y pensé. Pensé primero en el grado de precisión de los mapas que tenía bajo los ojos. Hallé en ellos un ejemplo llano de lo que hace sesenta años llamábamos progreso. Un portulano de entonces, un mapa del siglo XVI, y uno moderno, marcan nítidamente las etapas... (Valéry, 1931: 22)

Al afirmar esto, Valéry anticipa lo que posteriormente desarrollará Schmitt, a saber, el papel crucial que tiene la concepción del espacio terrestre en el «modo de ver el mundo de los hombres». Ambos pensadores piensan que con el fin de la modernidad hemos alcanzado un orden global –finito, diría Valéry– del espacio en el que vivimos.

En nuestros días toda la tierra habitable ha sido reconocida, inventariada, compartida por las naciones. La era de los terrenos baldíos, de los territorios libres, de los lugares que no pertenecen a nadie, o sea la era de la libre expansión, ha terminado: Ya no queda peñasco que no ostente una bandera; no hay vacíos en los mapas; no hay región sin aduanas y sin leyes; no hay tribu cuyos asuntos no engendren algún legajo y no dependan, por los maleficios de la escritura, de

diversos humanistas lejanos que trabajan en sus oficinas. Comienza el tiempo del mundo finito (id., ibid.:23).

Con estas palabras el poeta y filósofo francés Paul Valéry caracterizaba con evidente lucidez el mundo contemporáneo. Escritas en 1928 y posteriormente recogidas, junto con sus pensamientos sobre las grandes transformaciones del período entre ambas guerras, en *Miradas al mundo actual (1931)*, resultan esenciales –y en cierto modo visionarias- para entender con claridad la complejidad de acontecimientos, procesos y experiencias implicadas en nuestro presente. Sus reflexiones sobre la historia contemporánea le llevan a encontrar en el hecho de la *finitud del mundo* la principal característica de una época por venir. Los tiempos que vendrán se asientan en una «condición universal»: no hay lugar en la Tierra por descubrir. En este orden se instala una «nueva era» en la que las acciones se dan en un «medio finito, bien determinado, nítidamente delimitado» y además «rica y potentemente vinculado» (*ibid.:23*). Con estas palabras Valéry alude a la segunda de las características de la «nueva era»: la «interdependencia cada vez más estrecha» entre los acontecimientos que son producidos por el «aumento de claridad y aumento de poder» que determina una técnica que tiende a «modificar al propio hombre». La ciencia y la técnica han transformado la vida y multiplicado «la potencia de quienes la poseían» (*ibid.:23*). Para Marramao, con estos diagnósticos-pronósticos de la *época global*, Valéry es afín a los elaborados por Ernst Jünger en su *Movilización Total* en 1930. El filósofo italiano considera que ambos pensadores conciben la *nueva era* como la era del «dominio de la técnica». La modernidad se ha caracterizado por el proceso donde la técnica ha colonizado todos los rincones del mundo ocasionando una *movilización total*³⁶. La técnica y la ciencia han dado la *potencia y claridad* necesaria para

³⁶ El concepto de «movilización total» de Ernst Jünger plantea que en la guerra contemporánea el espacio civil y laboral también se satura de contenidos bélicos, ya que

que las acciones que se produzcan en un lugar tengan repercusiones en otro mucho más alejado.

El proceso de mundialización de la técnica ha alcanzado su fin con el fin de la *globalización terrestre* –que diría Sloterdijk. Ha desaparecido toda *terra incognita*, lo cual significa que la idea de la historia —y de la política— como un conjunto de procesos aislados y paralelos cede el sitio a una historia donde los acontecimientos del planeta dependen cada vez más entre sí y son causa y efecto de un solo proceso mundial mayor. La civilización y la técnica se mundializan: no queda en el orden horizontal ningún territorio intacto.

Ahora debemos subordinar todos los fenómenos políticos a esta reciente condición universal; cada uno representando una obediencia o una resistencia a los efectos de esta limitación definitiva y de esta dependencia cada vez más estrecha de las acciones humanas. Concluido el reconocimiento total del campo de la vida humana, sucede a este periodo de prospectiva un periodo de relación. Las partes de un mundo finito y conocido se vinculan necesariamente cada vez más las unas con las otras (id. Ibid.:35).

Así caracteriza Valéry el mundo global heredado de la modernidad. La edad moderna nos ha dejado un mundo caracterizado por su *finitud*. La *imagen de la Tierra* ha llegado a su fin, no hay *terra incognita* por descubrir y la técnica ha alcanzado –en mayor o menor medida– todos los rincones ¿Hacia donde evolucionará el mundo? Valéry lo tiene claro, los tiempos por venir responderán al orden de las «relaciones». Y éstas, como consecuencia del

todo está en función de la contienda y hace que terminen desapareciendo las fronteras entre soldados y trabajadores, vanguardia y retaguardia, ciudades y campos de batalla, razón de Estado y libertad individual. Esa «movilización total» tiene su manifestación explícita en tiempos de guerra, pero según Jünger también se aplica en los periodos de paz y determina la configuración de las estructuras sociales, políticas y económicas.

desarrollo tecnológico, irán ganando en intensidad vinculando todos los acontecimientos que ocurran en el nuevo orden global.

2.3.3.- Las implicaciones políticas de la *imagen de la Tierra*

Si el pensamiento de Valéry destaca por percibir esos vínculos entre la *forma* de la Tierra y las relaciones entre los hombres, será Schmitt quien desarrolle sus implicaciones políticas. Para el jurista alemán esta concepción global del espacio, que tiene su origen en los primeros descubrimientos realizados en el siglo XVI y XVII, tendrá unas consecuencias determinantes para el orden jurídico y político mundial:

Tan pronto como se había perfilado la forma de la tierra como un globo verdadero, es decir, no sólo vislumbrada a modo de mito, sino comprobable como hecho científico y medible prácticamente como espacio, surgió inmediatamente un problema totalmente nuevo y hasta entonces inimaginable: el de una ordenación del espacio de todo el globo terrestre de acuerdo con el Derecho de Gentes. La nueva imagen global del espacio exigía una nueva ordenación global del espacio. Esta es la situación que se inicia con la vuelta alrededor del mundo y los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI. Con ello, comienza al propio tiempo la época del moderno Derecho europeo de Gentes, que no finalizaría hasta el siglo XX (Schmitt, 1950:55).

Así concibe Schmitt la revolución espacial que caracteriza la modernidad. Son evidentes las coincidencias con el texto de Valéry. Pero es Schmitt quien desarrolla la cuestión del *orden del espacio*³⁷ y su relación con el ámbito

³⁷ Entendemos el término *espacio* en el sentido más frecuente de Schmitt. *Espacio* entendido por la palabra alemana *Raum* es el espacio que el hombre encuentra dado en la realidad, es decir, espacio físico. En cualquier realidad existe una disposición de partes con las consiguientes distancias entre ellas, las cuales configuran un espacio. Es porque el hombre *toma la tierra*, la mide, por lo que aparece el concepto de *espacio*. Conceptualmente

político y jurídico. Para el jurista alemán una *toma de la tierra* es un asentamiento que realiza fuera de sus límites un poder determinado y por tanto está en una relación directa con la esfera política. Para Schmitt carece de sentido hablar de un espacio (*Raum*) sin considerar la correlación entre el orden espacial y la esfera política: «Para nosotros no existen ni ideas políticas fuera de un espacio, ni al revés, espacios o principios espaciales sin ideas políticas» (Schmitt, 1939:13-23 citado por Herrero López, 1997:93,). En el *Nomos de la Tierra* Schmitt dedica un amplio espacio a la descripción histórica con el fin de mostrar la relación intrínseca existente entre la *toma de la tierra* y los órdenes legal y político. Para ello hará un seguimiento de los hitos relevantes de toma de la tierra en la historia señalando cómo cada uno ha comportado un orden legal, una formación política y por tanto un criterio de enemistad –*hostis*–³⁸ y un modo de realización de la guerra.

Las grandes transformaciones históricas suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la imagen del espacio. En ella radica la verdadera médula de la amplia transformación política, económica y cultural que entonces se lleva a cabo (Schmitt, 1942:16).

entendido, el concepto de *tierra* precede al de *espacio*. Sólo la tierra (*Erde*), en tanto espacio diferenciado, cualitativa y con una forma, permite un orden (*nomos*). Por contra el mar (*Meer*), en tanto espacio no formalizado, homogéneo e indiferenciado –aunque diferenciada por sus límites con la tierra- no lo permite. La tierra (*Erde*) es así considerada como un espacio dispuesto a ser ordenado por el hombre.

³⁸ Para Schmitt la categoría política fundamental es la distinción entre *amigo* y *enemigo*. *Amistad* y *enemistad* no deben entenderse en sentido individualista como una expresión psicológica de sentimientos, sino en sentido público. Enemigo, para Schmitt, es sólo el enemigo público, el *hostis*, no es el *inimicus* en sentido amplio. De esta manera, un reagrupamiento será tanto más político cuanto más cerca esté del extremo y de la pureza de la antítesis *amigo/enemigo*. Así entendido, lo político no es más que el «grado de intensidad» de una asociación o de una disociación de hombres. (Marramao, 2003:141)

Para Schmitt el desarrollo de la historia ha ido acompañado de revoluciones espaciales producidas por una nueva *toma de la tierra* que ha cambiado tanto los límites del espacio como su estructura interior generando una nueva forma de vida. Schmitt distingue tres concepciones del espacio a lo largo de la historia: la concepción preglobal del espacio, la concepción del espacio en la *Cristianitas* y la concepción global del espacio. Durante mucho tiempo el hombre tuvo una imagen mítica del espacio, ya que no podía medir los contornos de la tierra en su totalidad, tampoco llegó a ser consciente de haber tomado un trozo de tierra y de haber, con ello, creado un orden – *nomos*. Por tanto el primer modo de entender el espacio fue de carácter *preglobal* [ver imagen 11]. En palabras de Schmitt:

No existía la imaginación de un planeta que estuviera sometido a la medición y distribución humana, y que fuera común a todos los hombres y pueblos. Faltaba toda conciencia global en este sentido, y por lo tanto también toda meta política centrada sobre el planeta común. Tampoco podía existir un “lus gentium” que abarcara la tierra y la humanidad (Schmitt, 1950:12).

En el horizonte de los primeros pueblos no existía más que un espacio común en el que cada asentamiento se constituía en un imperio frente a otro con pretensión de absoluto. El concepto de una coexistencia entre imperios, es decir, entre grandes territorios independientes dentro de un espacio común, carecía de fuerza ordenadora puesto que no existía el concepto de una ordenación común del espacio que abarcara toda la tierra. En consecuencia, las guerras eran llevadas a término como guerras de destrucción hasta que se desarrolló una medida. Pero, dentro de esta concepción espacial preglobal, Schmitt considerará un caso excepcional de ordenación de la *Respublica Christiana*, del Imperio de la Europa cristiana de la Edad Media. Gracias a ella, y como consecuencia de la disolución de la ordenación medieval del espacio basado en el imperio, se llegará en el siglo XVI al Derecho de Gentes interestatal europeo [ver imagen 12]. La

ordenación medieval nació con los apoderamientos de la tierra durante la trasmigración de los pueblos. De la convivencia de éstos surgieron nuevas unidades políticas y un cierto derecho internacional europeo que se llamo *Respublica Christiana* (*Id., ibid.:21*). Este derecho se caracterizaba por que en él había ya ordenamiento: suelo de territorios cristianos y suelo de territorios paganos. Uno era territorio conquistado y otro es suelo abierto a la misión cristiana. La ordenación de la unidad de la *Respublica Christiana* estaba realizada por dos formas de gobierno: el Imperio y el Sacerdocio. El Emperador y el Papa eran los representantes visibles. En esta unidad el Emperador realiza la función del *Kat-echon*³⁹, es decir, la ostentación de una corona, pero en la medida en que recibe un encargo que procede del cielo, de una esfera distinta a la del reino. En la *Christianitas* la forma de llevar a cabo la guerra se ceñía a lo que se conoce como «guerra justa». Para declarar la guerra se precisa de un *iusta causa*. Y el criterio de la justicia viene de la distinción entre cristianos y paganos. No será hasta la época de los descubrimientos del siglo XVI y XVII cuando este criterio desaparezca, así como la función de *Kat-echon* y de «guerra justa».

*El mundo, terrestre en su origen, fue modificado en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer nomos de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre, y que fue durante cuatrocientos años la base de un Derecho de gentes centrado en Europa: el *ius publicum europaeum*. (*Id., ibid.:11*).*

En los siglos XVI y XVII, con los grandes descubrimientos y la circunnavegación del mundo, aparece la primera revolución espacial propiamente dicha. Esta no significa simplemente una dilatación del

³⁹ Schmitt entiende por *Kat-echon* la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo. (Schmitt, 1950, 23)

horizonte, sino la conciencia de una imagen global de nuestro planeta. Es el momento en que la redondez de la tierra se convierte en verdad científica y en el que se forma la idea de un infinito espacio vacío en el cual la tierra gira alrededor del sol. Sólo esta idea hace posible descubrir al otro lado del mar otra tierra. Estos descubrimientos llevan consigo una revolución espacial, que para Schmitt será una nueva distinción del suelo: tierra firme y mar libre. Aparece así un «Nuevo Mundo» como un espacio libre ilimitado para adquisiciones de tierra.

En estas condiciones, dirá el jurista alemán, surge el Derecho de Gentes interestatal centrado en Europa, ya que las nuevas relaciones exteriores girarán en torno a la toma de la tierra y del mar en este mundo nuevo. La partición y división de la tierra se convierten en una cuestión común de los pueblos y potencias europeos [ver imagen 13]. Pero para Schmitt, una de las cosas que caracteriza esta época con su predecesora es la conquista del mar. Al tiempo que se realizan grandes conquistas territoriales, también se realizan conquistas marítimas, dado que el mar se ha descubierto como terreno libre. Solamente cuando Inglaterra toma posesión de los mares se percibe la diferencia entre el orden de la tierra y el orden del mar, y, por tanto, entre la guerra terrestre y la guerra marítima. La guerra marítima tiene otras reglas que la terrestre, en ella es preciso destruir el comercio y la economía del enemigo, cuyo comercio es potencialmente competidor frente al propio (*Id.*, 1942:41).

La peculiaridad de este nuevo orden de la tierra viene de dos novedades: primero, es un orden del espacio centrado en Europa y, segundo, comprende no solamente la tierra sino también el mar. Por otro lado, un acontecimiento histórico se le añade al de los descubrimientos: la Reforma protestante y, como consecuencia, las guerras de religión o guerras civiles confesionales. El interés político del momento se centraba en la neutralización de la

enemistad que regía en dichas guerras, y tal neutralización fue posible gracias a la creación de un nuevo orden:

En primer lugar, crea en su interior competencias claras al colocar los derechos feudales, territoriales, estamentales y eclesiásticos bajo la legislación, administración y justicia centralizadas de un gobernante. En segundo lugar, supera la guerra civil europea entre las Iglesias y partidos religiosos y neutraliza la disputa intraestatal entre las religiones a través de una unidad política centralizada (...) En último lugar, el Estado constituye, sobre la base de la unidad política interior creada por él, un territorio cerrado frente a otras unidades políticas, que posee fronteras firmes hacia el exterior y puede entrar en una especie de relación exterior concreta con otras estructuras territoriales de organización similar (Id., 1950:108-109).

Esta ordenación del espacio lleva consigo un nuevo concepto de guerra terrestre. La guerra en suelo europeo pasa a ser una relación militar entre un Estado y otro. El problema ya no se deriva de la *iusta causa*, sino del *iustus hostis* que impone un Estado determinado convirtiéndose, así, en garante del orden del territorio que él ocupa. Este orden global de la tierra centrado en Europa es el que, para Schmitt, ha caracterizado los últimos cuatro siglos de historia. Pero en 1950, año en que escribe *El nomos de la tierra*, Schmitt ya es consciente de la tendencia a una nueva concepción del espacio, así como de los problemas que ésta plantea. El tratado de paz de París (1918-1919) mostró ya cómo Europa había dejado de ser el centro. Ni si quiera jugaba ya ese papel en el intento de crear una común civilización europea. En palabras de Schmitt:

Mientras que, en los siglos anteriores, fueron conferencias europeas las que determinaron la ordenación del espacio de la tierra, en las Conferencias de Paz de París del invierno de 1918-19 se produjo por primera vez el caso contrario: fue el mundo el que decidió acerca de la ordenación del espacio de Europa (Id., 1950:249).

Si Europa ya no es el centro, hay distinciones del suelo que se deshacen, y el *Ius Publicum Europaeum* deja paso a un Derecho Universal que, al sustentarse en la generalidad y la universalidad, se olvida del ordenamiento espacial y se convierte en un normativismo abstracto que posibilita un comercio mundial y un mercado mundial libres. Aparece, pues, la posibilidad de una concepción universal de una globalidad fundada en un espacio – ahora entendido como espacio vital– económico⁴⁰. De este modo, las relaciones exteriores entre los Estados no se refieren al espacio, a la tierra, sino a la economía. La descripción de Schmitt es clarificadora:

En breves palabras: por encima, por debajo y al lado de los límites político-estatales de un Derecho de Gentes político de apariencia puramente interestatal se extendía, penetrado todo, el área de una economía libre, o sea, no-estatal, que era una economía mundial. La idea de una economía mundial libre no sólo llevaba inherente la superación de las fronteras político-estatales, sino también implicaba, como supuesto esencial, un 'standard' para la constitución estatal interna de cada uno de los miembros de este ordenamiento jurídico-internacional; presuponía, pues, que cada miembro introdujera en su Estado un mínimo de orden constitucional. Este mínimo consistía en la libertad, es decir, en la separación entre una esfera estatal

⁴⁰ Resulta interesante cómo Schmitt compara las características del espacio económico con las del mar. Recordamos que Schmitt contraponía *Meer* a *Erde*, pues este último era el único que posibilitaba el orden. El mar, para Schmitt, era esencialmente libre, y las guerras que allí sucedían eran luchas por conseguir el botín de los barcos. No eran por tanto guerras interestatales. Schmitt hace explícita esta relación entre *Meer* y espacio económico al afirmar que el Derecho internacional del comercio y de la economía libre estaba vinculado en el siglo XIX con la libertad de los mares interpretada por el imperio mundial inglés. Inglaterra, que por su parte no había desarrollado el dualismo estatal continental entre Derecho público y privado, podía entrar en contacto inmediato con la parte integrante privada, no-estatal, de cada uno de los Estados europeos. La vinculación de ambas libertades determinó, para Schmitt, la realidad del Derecho de Gentes europeo en el siglo XIX que precedió a la concepción universal de un espacio económico del siglo XX.

pública y el ámbito de lo privado, y sobre todo en la no-estatalidad de la propiedad, el comercio y la economía (Id., Ibid.:243).

Pero en esta época, la revolución del espacio se verá caracterizado no sólo por la prioridad de un orden mundial económico y libre, sino por el dominio de una tercera dimensión del espacio físico: el aire:

Ambos, la tierra firme y el mar libre, son modificados hoy de la manera más profunda, cada uno por su parte y ambos en su relación recíproca, por un nuevo fenómeno del espacio: la posibilidad de un 'dominio en el espacio aéreo' (Id. Ibid.:11).

Con la aparición del aeroplano se conquista una nueva tercera dimensión que viene a añadirse al mar y a la tierra. Se alza ahora el hombre sobre la superficie del suelo y de las aguas, y recibe en sus manos un medio de comunicación de especie totalmente nueva y también un arma nueva por completo (Id., 1942:110).

Para Schmitt el entusiasmo que muestra su época por el potencial comunicador de las ondas radiofónicas⁴¹ y el potencial bélico del aeroplano⁴²

⁴¹ El mundo del arte también se hace eco de esta preocupación. A lo largo del periodo de entreguerras comienza a desarrollarse el uso de las ondas sonoras y de la radio como un nuevo medio capaz de capturar la imaginación de los oyentes. Esta preocupación se hace explícita en los futuristas italianos, quienes encontraron en la radio un medio innovador y creativo. Así lo recogen en su *Manifiesto Della Radio* o *La Radia* publicado en la *Gazzetta del Popolo* en octubre de 1933. En este manifiesto, firmado por Marinetti y Pino Masnata, se propone a la radio como el medio liberado de las tradiciones artísticas y literarias, y el arte de la radio como aquél que supera las barreras del teatro y el cine. Estos artistas proponen la recepción, amplificación y transfiguración de las vibraciones emitidas por todos los seres, y reivindica el artista de radio (*radiasta*) como aquél capaz de crear palabras en libertad (*parole in libertà*) haciendo trasposiciones fonéticas de las tipografías absolutas exploradas por los escritores futuristas en la composición de sus poemas.

son el reflejo de la aparición de una *tercera dimensión* del espacio. Con la aparición de estos nuevos medios de comunicación y transporte se consigue una nueva neutralización del espacio terrestre que se une a la homogeneización del suelo producida por la necesidad de un espacio económico común. Lo único que importa ahora es no perder la paz, una paz que, al estar por encima de todas las fronteras políticas, haga posible el máximo de desarrollo de la esfera privada y permita el funcionamiento autónomo de la economía. En esta situación, lo político queda convertido en una fachada de fronteras territoriales defensivas, siendo lo económico el contenido esencial que penetra dichas fronteras. El nuevo orden supondrá una nueva concepción del territorio que, preocupado por proteger los derechos económicos, perderá su carácter político. El enemigo ya no es un estado que amenaza el orden territorial de otro estado, sino que es un *criminal* que amenaza la paz del orden internacional mundial.

⁴² Pero el arte futurista no solo se hace eco de la importancia que las ondas radiofónicas, sino también del poder bélico de los aeroplanos y aviones. Así lo recogió Prampolini con la *aeropittura*. La *aeropittura*, al modo en que Prampolini la practicó, fue una forma de pintar semiabstracta que buscó transmitir la poesía “cósmica” del vuelo y visualizar a través de formas biomórficas y colores evocativos el tránsito del espíritu hacia estados más elevados de consciencia [ver imagen 14]. La *aeropittura* recogió la popular fascinación contemporánea por los aviadores y todo lo aeronáutico que puede contemplarse en las películas, las novelas y las revistas de la época dedicadas a la *aerovita*. Ya en 1918, el futurista Felice Azari había coreografiado danzas aéreas en un avión con la música de Russolo en el cielo de Milán. *Aeropittori* como Tato y Alfredo Ambrosi, explotaron este entusiasmo popular con imágenes mucho más literales y militaristas que las de Prampolini o Fillia. Uno de los más célebres *aeropittori* durante la década de los treinta fue Tullio Crali, quien, en pinturas tales como *Inmersión en la ciudad (1939)* [ver figura 15], creó imágenes que glorificaban las fuerzas aéreas italianas.

2.3.4.- La era global: la *imagen de una Tierra* desterritorializada

Desde que es posible comunicarse por medio de ondas, la concepción del espacio ha cambiado. Las distancias entre unos puntos y otros de la tierra han variado. En muchos casos se podría decir incluso que no hay distancias en el espacio. En ese sentido, su protección frente a un posible enemigo se hace cada vez más difícil. Con el nuevo concepto de espacio cambian los modos de manifestación del poder. Uno de ellos es lo que Schmitt llama «influencia»: «La ilimitada penetrabilidad de las ondas no es poder, sino influencia» (1991:187, citando por Herrero, *op. cit.*:95). Donde no hay límite no se conoce el alcance del propio poder. Al quedar el espacio indiferenciado, el poder puede aumentar de forma inadvertida e indiscriminada. Es el caso, por ejemplo, de la propaganda en los medios de comunicación. Un poder sin límites precisos se produce cuando desaparece la publicidad del poder y del poderoso. Una apropiación, una conquista, un asentamiento que determine el espacio en el que se da un poder acaba limitándolo, poniéndole un nombre, pasando, así, de la abstracción y el secreto a la realidad concreta y la publicidad. Las fronteras delimitan un espacio tomado que determina un enemigo cuando se hace político (1959:104, citado por Herrero, *op. cit.*:95-96).

La primacía del orden económico y los avances tecnológicos en los medios de comunicación y transportes ha tenido unas consecuencias sobre la concepción del espacio. Las transformaciones en el espacio terrestre ya no se producen como consecuencia de una expansión de sus límites, como fue durante los siglos anteriores, sino como una reestructuración de su propia esencia. Si durante la modernidad asistimos a la *territorialización* del mar, en

el mundo global asistimos a una *maritimización* de la tierra⁴³. El espacio aparece completamente homogeneizado. Para Schmitt el nuevo orden político ha de ser capaz de ordenar el espacio global que la revolución tecno-económica ha desordenado. Sólo así será posible distinguir un afuera por el que se *decida* quién o qué es un enemigo, para así legitimar la *decisión* de un soberano a la hora de establecer el nuevo *nomos* que permita neutralizar los conflictos políticos.

En resumen, el análisis de algunos textos de Schmitt nos ha permitido conocer cómo dicho autor aplica la *imagen de la Tierra* como paradigma desde el que aproximarse a la historia de unos conceptos políticos tales como *soberanía, frontera, derecho, guerra, enemigo*, etc. Así hemos mostrado cómo el estudio de las consecuencias que han tenido los avances científico-técnicos y el auge de un mercado económico global en la evolución de la imagen de la Tierra resulta crucial para entender las diferentes formaciones jurídico-políticas que han precedido la época actual. Tal análisis nos ha llevado a concluir que la era global se caracteriza por concebir la superficie terrestre como un espacio desterritorializado. El espacio terrestre ya no determina el orden político entre los hombres. Es necesario buscar nuevas formas de organización coherentes con el nuevo espacio global. En palabras de Schmitt: «*Se inicia una nueva fase de conciencia humana del espacio y del orden global*» (1950:11).

⁴³ Así lo expresa Sloterdijk: «La revolución liquidadora o licuefactora sigue rodando, las olas crecen. Todas las ciudades se han convertido en ciudades portuarias, pues cuando las ciudades no van al mar, los mares vienen a ellas (la nueva supermercancía información no llegó sobre high-ways a los alrededores –como sugería una falsa metáfora de comienzos del discurso de la red-, sino sobre corrientes navegables en los océanos de datos). En este sentido, Davos es hoy una ciudad de mar »(1999:849).

3.- CONCLUSIÓN

A continuación, y a modo de conclusiones, intentaremos hacer una lectura unitaria de los tres conceptos desarrollados anteriormente. El momento en que comienza la expansión global de la imagen de un mundo mundanizado coincide con la destrucción de la *esfera inmunológica* divina, con la expansión global de la nueva imagen de la Tierra y, por lo tanto, con el inicio de un nuevo orden jurídico-político. Estos procesos han ido evolucionando a lo largo de toda la Edad Moderna hasta concluir en lo que hoy denominamos la *era global*. Esta época se caracteriza por comenzar con la conclusión del proceso de conquista de la *imagen del mundo*, que ha desligado al mundo del orden divino y, por tanto, eliminado cualquier intento de recuperar la *macro-esfera inmunológica* divina. De esta manera es preciso buscar un nuevo orden político que se adecue a la nueva realidad global. Un nuevo orden más allá de la soberanía absoluta territorial del Estado-nacional moderno que permita *gestionar* los conflictos que se derivan de esta nueva realidad global.

Nuestro propósito en esta conclusión es recoger las consecuencias simbólicas de la aproximación al concepto de *globalización* a través del seguimiento histórico de los conceptos de *mundo*, *esfera* y *Tierra* para plantear una posible alternativa al devenir caótico multiestatal. Evidentemente, dichas consecuencias se integran dentro del paradigma de visualidad y espacialidad con que hemos abordado este estudio. Desde nuestro punto de vista la sociedad global podría entenderse como una *sociedad espumosa* en cuyo espacio aéreo se dan las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, la comunidad impolítica de Agamben y Bataille se nos muestra como una buena alternativa –más estética que política- al Estado nacional. Veámoslo con más detalle.

3.1.- El nuevo orden inmunológico de la *sociedad global*: la sociedad espumosa

La exterioridad a que nos han relegado los cinco siglos de modernidad imposibilita cualquier intento de pensar la sociedad global en términos de inmunidad *macroesférica*. Como ya se ha dicho anteriormente, la modernidad ha ido destruyendo toda esfera trascendental –teológica, cosmológica, política o étnica- exacerbándonos a buscar nuevas formas de inmunidad. El ser humano es incapaz de vivir en medio de la nada, en el puro vacío de la exterioridad. Es un ser espacial que ha de conformarse espacios de vida, de seguridad. Estos espacios de confort, cuya representación morfológica hemos encontrado en la figura de la esfera, ya no pueden ser grandes *containers* ligados al territorio que impidan la movilidad que los tiempos requieren. De esta manera, son los individuos quienes, como portadores de propiedades de inmunidad, tratan de formar su propia esfera de confort más allá de la prioridad inmunológica del grupo. El axioma de la ordenación inmunológica individualista se propaga en las masas de individuos autocentrados como una nueva evidencia vital. Cada una de estas *microesferas* constituye en sí un eje propio de lo íntimo, pero la introversión de cada una de las esferas no contradice el hecho de que se puedan aglomerar en alianzas cada vez más densas. Es desde esta perspectiva, donde cobra sentido hablar de las sociedades actuales como *sociedades espumosas*⁴⁴.

⁴⁴ La concepción de la sociedad de Sloterdijk, que plasma metafóricamente en la imagen de la espuma, es deudora de dos textos a los que alude constantemente: *Sociología del espacio* escrita por George Simmel en 1903; y, *Monadologie et sociologie*, escrita por Gabriel Tarde en 1893. Para más información acerca la sociedad espumosa véase Sloterdijk (2004), pp. 27-54, 202-235.

Mediante el concepto-imagen de *espuma*, Sloterdijk describirá las aglomeraciones de *burbujas* producidas por el agrupamiento social. La expresión vale para «sistemas o agregados de vecindades esféricas, en los que cada una de las “células” constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar) autocomplementante, un espacio-sentido íntimo, tensionado por resonancias diádicas o multipolares» (2004:47). Cada uno de estos *hogares* es un espacio-invernadero que surge como consecuencia de la climatización propia de un interior común producido por las «extraversiones recíprocas» de las microesferas vecinales. En las sociedades globales espumosas, los individuos se agrupan por afinidades *climáticas*, no por afinidades territoriales. Más adelante desarrollaremos esta metáfora. Por el momento, veamos con más detalle los beneficios heurísticos que conlleva entender la sociedad como una agrupación de burbujas.

3.1.1.- La concepción espumosa de la sociedad como alternativa a las concepciones contractualista y organicista.

Para Sloterdijk cuando en la actualidad hablamos de *sociedad*, la expresión no designa un receptáculo monoesférico –comunidad nacional– que incluye una población determinada de individuos y familias bajo un nombre político esencial, sino de un «agregado de microesferas (parejas, hogares, empresas, asociaciones) de formato diferente que, como las burbujas aisladas en un montón de espuma, limitan unas con otras, se apilan unas sobre y bajo otras, sin ser realmente accesibles unas para otras, ni efectivamente separables unas de otras» (*Ibid.*:50) [Ver imagen 16]. De esta manera, la concepción espumosa de la sociedad, en la medida en que es capaz de dar cabida a la pluralidad de sus agregados, se impone como alternativa a las concepciones contractuales u organicistas surgidas en la modernidad. Para Sloterdijk estas aproximaciones al concepto de *sociedad* adolecen de un problema fundamental: la *ceguera* a la diversidad de la

espacialidad originaria de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes. En palabras del propio Sloterdijk:

El contractualismo, como el organicismo, son esencialmente deudores de su objeto, sobre todo porque se ofrecen a expresar la razón verdadera de la coexistencia de seres humanos con seres humanos y demás, sin poder formular palabra alguna con sentido sobre el espacio en el que se produce la síntesis, más aún, sobre el espacio que abre esa síntesis (Ibid.:220).

Para Sloterdijk las teorías contractualistas de la sociedad consideran que todos los pueblos históricos proceden de un contrato de convivencia entre los miembros de un colectivo. El modelo más conocido e indicador del contractualismo es el del *Leviatán* de Thomas Hobbes, que surge a mediados del siglo XVII [imagen 17]. En él se muestra como individuos llenos de miedo racional a la muerte fundan juntos el contrato Estado-Leviatán con la idea de que sea el príncipe el único agente provocador de miedo para la producción de paz y seguridad jurídica. El objeto del contrato hobbesiano es la cesión de la voluntad propia de todos los individuos en conjunto al soberano. De esta manera, si interpretamos la asociación humana como resultado de un contrato, dispondremos de un concepto que permite entender a quienes conviven como asociados y su forma de coexistencia como sociedad, quedando claro el principio de su conexión. El problema que plantean estas teorías, dirá Sloterdijk, «es que al colocar el fundamento inteligible de la conexión de los asociados en el supuesto contrato entre ellos, se hace caso omiso del punto de partida, de la irreducible multiplicidad de familias con su propia idiosincrasia y de la de ejemplos de vida vecinos, motivados análogamente» (Ibid.:221). El contractualismo se sustenta en un supuesto contrafáctico, el de una asamblea originaria en la que los asociados autónomos e independientes encuentran gusto en abandonar su modo de vida precontractual para ponerse bajo la protección de leyes comunes.

Por otro lado, la concepción organicista de la sociedad surge para superar las carencias de las teorías contractualistas. Para los organicistas sólo si se admite que el principio de la coexistencia de seres humanos con seres humanos no puede ser representado propiamente como contrato ni como arreglo de conveniencia entre individuos autónomos calculadores de intereses, habrá que preguntarse en qué colectivo mayor están contenidos los coexistentes recíprocos y qué nexo une realmente a unos con otros. Frente a la racionalidad de los contractualistas, surge la reivindicación del sentimiento común de los organicistas como poder unificante y conservador de las sociedades. Fue, a comienzos del siglo XIX, durante el desarrollo de la sociedad burguesa y en los epílogos de la Revolución Francesa, cuando conceptos como *tradición*, *costumbres*, *pueblo*, *cultura* y *comunidad*, llegaron a cargarse de un *pathos* desconocido hasta el momento. Sobre todo la palabra *comunidad* se llenó de connotaciones metafísico-grupales que hasta entonces le habían resultado extrañas. Bajo su signo se formaron el romanticismo, el conservadurismo y el holismo estatal dialéctico como tres alternativas a las distorsiones del saber sobre la coexistencia producidas por las ideologías contractuales, individualistas y atomistas. Pero los comunitaristas debían encontrar un fundamento común al que apelar emocionalmente, y éste fue el lugar. El lugar aparece como aquello que permanece a lo largo de la historia, un espacio que fundamenta las vivencias, las costumbres, la lengua, y el carácter de una comunidad diferenciándola de otras. Es en dicho lugar donde los individuos nada más nacer aprehenden unas costumbres, una lengua, unos valores que les orientan en un mundo amenazante. Es el apego a la historia compartida en un lugar compartido lo que determina el sentimiento de unidad que posibilita la coexistencia grupal entre los humanos. Pero, para Sloterdijk, el organicismo político pierde desde el «lado opuesto del contractualismo» la espacialidad originaria. «Mientras que la quimera del contrato reúne a individuos falseados y descoloridos en un nexo imaginario, el fantasma del

organismo vincula a individuos reales en un “todo” falseado, grotescamente simplificado». La ideología organicista destruye las originarias espacialidades propias de la convivencia. En esta concepción de la sociedad, sus componentes apenas tienen espacio para su realización individual. El *cuerpo* comunitario oprime a sus miembros y los determina como si fueran parte de un «Gran Animal político que si es libre hacia fuera, dentro retiene proscritos en su sitio» (*Ibid.*: 223). El error comunitarista se encuentra en no contemplar el hecho de que para poder ser dentro de un nexo social los individuos han de disponer de su inmunidad específica (de su liberación del servicio social). Lo que actualmente se llama salud pública (constitución biopolítica de una población) es «el compromiso de hoy entre intereses de “*communitas*” y condiciones de “*immunitas*”» (*Ibid.*: 227).

Frente a la pluralidad abstracta de los contractualistas y el holismo determinista de los organicistas, Sloterdijk propone la sociedad multiesférica diádica. Esta sociedad, cuya imagen metafórica es la espuma, está formada por multiplicidades de diádas⁴⁵, cuyas unidades elementales –*burbujas*– no constituyen individuos, sino «parejas, moléculas simbióticas, hogares, comunidades de resonancia». Lo que aquí se llama burbuja es un lugar de relación fuerte, cuya característica consiste en que seres humanos en un «espacio-cercanía» crean una relación psíquica de cobijo recíproco. [ver imagen 18].

⁴⁵ Sloterdijk propone el término *diáda* para resaltar la necesidad del individuo a coexistir con otro. De esta manera da una vuelta más al «giro monadológico» que George Tarde había llevado a cabo en su crítica a la concepción individualista de las sociedades burguesas. Según Tarde, si individuos humanos participan de una dimensión extrasocial, es porque ellos mismos son resultados de asociaciones prepersonales, de sociedades de células y sociedades de partículas, subordinadas a modalidades del ensamblaje común que obedecen a leyes propias. Sloterdijk coincide con Tarde al analizar las «sociedades» como composiciones de composiciones, pero rechaza el carácter individual –monadológico– de dichas células. Es necesario dar un giro más, un giro diadológico. (2005:226-230)

*Espumas, son rizomas-espacio-interior, cuyo principio de vincidad hay que encontrarlo, ante todo, en configuraciones laterales anexas, en condominios planos o asociaciones co-aisladas. Multiplicidades-espacio integradas por co-aislamiento son grupos de isla, comparables a las Cicladas o a las Bahamas, en las que florecen a la vez culturas semejantes y autóctonas*⁴⁶. (Sloterdijk, 2006, 230)

Las microesferas son espacios confortables interiores, caracterizados por su apertura y su convivir con otros. No se trata, pues, de espacios inmunológicos cerrados, autosuficientes, sino que requieren del contacto y del intercambio con otras microesferas para subsistir. Es, pues, esta necesidad de contacto lo que posibilita la formación de sociedades espumosas. Desde nuestro punto de vista, las microesferas que describe Sloterdijk son una excelente aproximación visual al «ser ahí» heideggeriano, en la medida en que éste, en tanto *ser arrojado* al mundo, es un *ser incompleto* que necesita vérselas con el mundo circundante para comprender su ser. Además, de la misma manera que cada microesfera muestra un carácter diadológico, pues necesita del contacto *con* otras, el «ser ahí»

⁴⁶ Encontramos en este párrafo un fuerte parecido con la metáfora del «pensamiento archipiélago» planteada por Edouard Glissant. En su *Poética de la relación*, Glissant considera el término *criollización* aplicable a la presente situación mundial. Ésta se caracterizaría por ser una situación donde una «totalidad tierra» en la que no existe ninguna autoridad orgánica y en la que todo es «archipiélago», permite que los elementos culturales más distantes y más heterogéneos puedan entrar en relación y producir resultados imprevisibles. Edouard Glissant reconoce en el «pensamiento archipiélago» un pensamiento de la ambigüedad, no sistemático, inductivo y que explora la imprevisibilidad del mundo en su totalidad: una imagen de unidad/diversidad, entonces, capaz de difractar y suscitar la emoción de la diversidad y producir el complejo sistema de identidad relacional, una identidad abierta a lo otro. Para más información véase sus libros *Poétique de la Relation. (Poétique III)* Gallimard, Paris, 1990; e *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard, Paris, 1996 [trad. esp. *Introducción a una poética de lo diverso*, Del bronco, Barcelona, 2002]

muestra una tendencia inherente a *con-vivir en* el mundo. El hombre es, dirá Heidegger, en la medida en que habita *en* el mundo *con* otros hombres. De esta manera, no sería descabellado afirmar que la metáfora de la espuma podría ser una buena aproximación visual a la comunidad que Heidegger tiene en mente cuando desarrolla su ontología del espacio⁴⁷. Más adelante retomaremos el tema de la comunidad heideggeriana, de momento expondremos las consecuencias metafóricas que se derivan de la interpretación schmittiana de la era global a través de la *imagen de la Tierra*.

3.2.- Un nuevo orden del espacio: el domino del aire.

La manera en que Schmitt *ilustra* la historia de los principales conceptos políticos y jurídicos a través de la imagen de la Tierra resulta muy útil para aproximarnos a muchos de los fenómenos que caracterizan nuestra *época global*. En una época donde la imagen *–picture–* de la superficie terrestre ha llegado a su fin *–tal y como dijo Valéry–* y en la que la centralidad europea es sustituida por una pluralidad de centros de poder *–tal y como reflejó el tratado de paz de París en 1919–*, el *Ius Publicum Europaeum* deja paso a un Derecho Universal que, al sustentarse en la generalidad y la universalidad, se olvida del ordenamiento espacial y se convierte en un normativismo abstracto posibilitando un comercio mundial y un mercado mundial libres. Aparece, pues, la posibilidad de una concepción universal de globalidad fundada en un espacio al servicio de la economía. Con la aparición de los nuevos medios de comunicación electrónicos y transportes aéreos, así como con el desarrollo de este espacio económico común, se consigue la neutralización del espacio terrestre (de la superficie terrestre y marítima) y la

⁴⁷ Aunque como veremos más adelante, la comunidad que Heidegger tiene en mente es una comunidad «provinciana» que no se adecua a la metáfora de la espuma Sloterdijk, ésta sí podría aplicarse al concepto de *comunidad* que defiende Agamben y Bataille, y que deriva de la ontología heideggeriana.

aparición de una nueva dimensión espacial, el aire. La actualidad desvela que el espacio terrestre y marítimo ya no son determinantes para la organización de la vida entre los hombres, por lo que es necesario buscar nuevas formas de organización coherentes con el nuevo espacio global: surge la época de la conquista del aire⁴⁸.

Para Schmitt el nuevo concepto de espacio cambia los modos de manifestación del poder. En un espacio donde no hay límite no se conoce el alcance del poder. Al quedar el espacio indiferenciado el poder puede aumentar de forma inadvertida e indiscriminada. Las nuevas formas de poder en la era global no son evidentes sino *influyentes*⁴⁹. La era global, dirá Schmitt, se caracterizará por la *conquista* del espacio por la técnica a través de las ondas de sonido y por los medios de transporte aéreos. Schmitt con la

⁴⁸ Nótese las correspondencias entre el pensamiento de Schmitt, Bauman y Sloterdijk en el uso que hacen de los conceptos de *tierra, agua, aire y fuego* para formar metáforas con el objetivo de *ilustrar* la compleja realidad global. Si las sociedades premodernas se caracterizaban por ser sociedades terrestres o sólidas (Schmitt 1942 y 1950 y Bauman 1999 y 2006) y las modernas por ser sociedades acuosas o líquidas (Schmitt *op. cit.*, Sloterdijk 1998 y Bauman *op. cit.*), las sociedades globales deberíamos considerarlas como *sociedades espumosas* (Sloterdijk 2005), ya que el aire -la virtualidad, la invisibilidad- (Schmitt *op. cit.*) que las caracteriza se introduce en las sociedades líquidas generando espuma. El fuego es el elemento metafórico que en Schmitt representa la inseguridad de la guerra, de la explosión, y en Sloterdijk la seguridad de la climatización del espacio vital. Extendernos en este apartado daría pie para otro trabajo de investigación. Por el momento resaltar el carácter visual y espacial de tales metáforas.

⁴⁹ Esta tesis es la que mantiene Foucault (1975) y Negri y Hardt (2000). Para estos últimos el poder imperial ya no puede disciplinar las fuerzas de la multitud; sólo puede imponer el control sobre sus capacidades sociales y productivas generales. El dominio normativo ha sido sustituido por los procedimientos de control y vigilancia, y ahora la dominación se ejerce a través de redes comunicativas. Aunque la multitud continúa experimentando concretamente en su carne la explotación y la dominación, éstas son sin embargo tan amorfas que se tiene la sensación de que no queda ningún lugar donde esconderse de ellas. (Negri y Hardt, 2000, 233)

metáfora de la *conquista del aire* pretende resaltar la necesidad de hacer visible el espacio en el que se dan las nuevas formas de poder contemporáneo. Las cuales se amparan en la impersonalidad y virtualidad de las nuevas tecnologías aplicadas al ámbito de la comunicación.

3.2.1.- La temperatura del aire: *atmoterrorismo, invernaderos globales y hogares atmosféricos*

Sloterdijk, por su parte, parece retomar la idea schmittiana acerca del papel fundamental que juega el espacio aéreo en la sociedad global. Pero aplicará esta idea al ámbito ontológico para comprender las nuevas formas de *aclimatación* (confort) del espacio vital. La ruptura por parte de la revolución científica de la cálida monoesfera metafísica había dejado a la humanidad inmersa en la *gélida atmósfera* del vacío imponiendo a los hombres la necesidad de construir los primeros *invernaderos*. Unos *invernaderos* que, ligados al suelo patrio, se convierten en auténticos *macroclimas* inmunológicos en los que vivir. Pero el desarrollo tecnológico en las comunicaciones y la necesidad del libre intercambio mercantil hace inservibles a dichos *invernaderos*, dejando otra vez a la intemperie a los hombres. En la alta modernidad se inician una serie de intentos de crear *invernaderos* globales que hagan respirable el frío aire que habíamos heredado de la baja modernidad. El Estado Universal, el Derecho Universal, la sociedad de la información o la sociedad de consumo⁵⁰ son propuestas

⁵⁰ Para Sloterdijk el espacio interior de mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior. Con la imagen de un palacio del consumo de alcance planetario puede someterse a discusión el clima excitante de un mundo interior de mercancías integral. De ahí que para el filósofo alemán la imagen metafórica de la actual sociedad de consumo es la del «palacio de cristal» acuñada por Fiódor Dostoievski en la novela *Memorias del subsuelo*, del año 1864: una metáfora que remite al famoso gran recinto de la Exposición Universal de Londres de

climáticas globales dirigidas a ello. Es de esta manera, dirá Sloterdijk, como hay que entender el fenómeno de la globalización desde la modernidad, como intentos globales de hacer confortable el espacio que respiramos. La *atmósfera* vital aparece como el único medio en que el hombre puede sentirse seguro. La inmunidad en la sociedad global se convierte en el confort ambiental. Dirá Sloterdijk:

Lo que, por ahora, sigue siendo común a todos los habitantes de la tierra es la móvil envoltura climática del planeta, la atmósfera en sentido meteorológico, que, por razones conocidas, se ha convertido en un objeto de preocupación para los contemporáneos. Las tendencias del mercado técnico-climático permiten reconocer desde hace tiempo que quien puede permitírselo se esfuerza por apartarse del aire malo compartido por todos (1999:873).

Para Sloterdijk la preocupación por hacer respirable el aire ha sido común a lo largo de la historia de la humanidad porque «el aire constituye la condición de existencia» (2005:141) del «ser-en-el-mundo humano» que se presenta «siempre y sin excepción como modificación del ser-en-el-aire» (*Ibid.*:140). Pero ha sido en la actual sociedad global donde los hombres han adquirido plena conciencia de la necesidad de respirar aire cálido y puro. La obsesión por la *calidad* del *aire* en la era tecnológica y mercantil ha permitido formar diversas «*atmotécnicas*» concretas. ¿Qué es lo que tiene la sociedad contemporánea que, a diferencia de las anteriores, nos ha hecho obsesionarnos por el *aire* que respiramos? Para Sloterdijk, la razón de esta

1851. No olvidemos, dirá Sloterdijk, que la hoy llamada sociedad de consumo y acontecimiento se inventó en el invernadero, en aquellos pasajes con techo de cristal de comienzos del siglo XIX, en los que una primera generación de «clientes vivenciales aprendió a respirar el aroma embriagador de un mundo interior cerrado de mercancías» (2004:142) [ver imagen 19].

preocupación está en el embrutecimiento del aire compartido en el *invernadero* tecno-mediático global. Así lo describe el filósofo alemán:

El corte entre Modernidad y Posmodernidad se muestra en los sentimientos espaciales de los seres humanos dentro de la instalación confortable. La viscosa omnipresencia de las noticias ha producido el hecho de que haya innumerables gentes que experimentan el antes amplio mundo como una pequeña esfera sucia (2007, 297).

El *aire malo* que todos compartimos es fruto de la globalización electrónica aplicada al ámbito de las telecomunicaciones. La *contaminación atmosférica* de nuestro *invernadero* global proviene de una mayor información acerca los riesgos que nos acechan. Esta información *meteorológica* modifica la percepción climática de sus habitantes generando una *atmósfera* de terror total. El «atmoterrorismo»⁵¹ se convierte, así, en el invitado no deseado la utópica sociedad de la información macluhaniana. El «atmoterrorismo» es estructuralmente medioambiental ya que se dirige al entorno vital y provoca

⁵¹ Una primera fase de evolución del «atmoterrorismo» se extendería desde la I Guerra Mundial a las cámaras de gas de los campos de concentración nazi, pasando por su uso y desarrollo en la esfera civil durante el periodo de entreguerras (de hecho en esos años hubo un auténtica obsesión por los gases que incluso propició el diseño de máscaras para distintas situaciones sociales). Para Sloterdijk la segunda fase en la configuración del «atmoterrorismo» (especialmente en su vertiente estatal) estaría marcada por el desarrollo del armamento aéreo que permite la eliminación del efecto inmunizador de la distancia espacial y propicia la globalización de la guerra a través de los sistemas teledirigidos. Otros hitos de esta fase de evolución del «atmoterrorismo» serían los bombardeos zonales de Dresde en 1945 o el lanzamiento de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki. Tras el lanzamiento de las dos bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, lo explícito del momento radiactivo e *ionosférico* y las armas tele-energéticas representan, según Sloterdijk, «la culminación del dominio de lo atmosférico». El siguiente paso de esta vertiginosa evolución destructiva parece encontrarse en las armas *neurotelepáticas* que permitirían afectar a poblaciones enteras mediante ataques dirigidos a sus funciones cerebrales. Para más información sobre el tema véase Sloterdijk, *Temblores de aire* (2002).

que los hombres se sientan amenazados por peligros difusos pero permanentes y cuyos efectos son potencialmente devastadores. Según Sloterdijk, el «atmoterrorismo» satura al mundo de peligro y agresión hasta el punto de enseñar a los hombres a desconfiar de la racionalidad y la colectividad, obligándolos a crearse su propia esfera íntima de inmunidad⁵². Pero este término no designa únicamente el temor a posibles atentados y conflictos bélicos, sino que designa un ámbito más amplio y profundo. El terror moderno hace emerger lo oculto, lo latente, y al mostrar las diferentes formas de vulnerabilidad de las condiciones de vida hace explícito lo implícito. En un mundo donde todo podría estar latentemente *contaminado* y *envenenado*, donde todo es potencialmente falso o sospechoso, resulta imposible deducir de las circunstancias externas la totalidad que nos acecha. Con ello se abre paso la idea de que la vida no está determinada tanto por la apertura y participación en el todo como por la clausura en sí misma y la negación selectiva a participar. Para el organismo la mayor parte del mundo que le rodea es veneno o trasfondo insignificante; parte de la certeza de que la vida ya no depende de la participación en una totalidad integrada y reconciliada (de una entrega a un entorno benéfico), sino que sólo es capaz de subsistir mediante la clausura en torno a sí misma. De esta manera, cada persona reconoce una existencia singular en su propio *aire respiratorio*

⁵² El análisis del terror contemporáneo que lleva a cabo Sloterdijk en *Temblores de aire* se sitúa en la tradición del pesimismo cultural –Wittgenstein (1996), Anders (1988) o Jünger (2003)- que concibe la guerra moderna como un modo de manifestación de rasgos de nuestra época, cuya influencia traspasa los límites de lo estrictamente bélico. Y no hay que olvidar que se trata de un tipo de guerra que es fruto del progreso técnico y científico, es decir, de la lógica cartesiana que proclamaba la capacidad del hombre para dominar y poseer la naturaleza. Frente a ese optimismo humanista, el hombre contemporáneo se siente desterrado y expulsado. O, en palabras de Sloterdijk, condenado a 'ser en' un mundo, aun cuando ya no somos capaces de presuponer que los depósitos y las atmósferas que nos rodean sigan siendo situaciones naturales imbuidas de bondad.

rodeada de una *cubierta climática* inequívoca e incluida en un «hogar respiratorio» personal. Es la separación atmosférica de los seres humanos la que provoca su encierro en el «hogar atmosférico» propio en cada caso; su difícil accesibilidad por gentes de diferentes disposiciones de ánimo – climatizadas de otro modo– se manifiesta más fundada que nunca. Pero en la medida en que el hombre no es un organismo monádico sino diádico, buscará agruparse con otros organismos *climatizados* similarmente formando sociedades cuya característica principal es la temperatura media del aire común que respiran.

El fraccionamiento del mundo social en multiplicidades *climáticas* encuentra su análogo moral en la disgregación del «mundo de valores» que caracteriza las sociedades globales. En estas sociedades «las acciones ya no se desarrollan entre personas, sino entre hogares respiratorios y sus habitantes»⁵³. De esta manera, tal y como decía Schmitt, la lucha por el dominio del aire se convierte en el aspecto fundamental de las sociedades contemporáneas. Así entendidas, las relaciones de poder entre los diferentes agentes sociales tienen que entenderse desde la perspectiva del contagio a través del aire. El aire que respiramos en nuestra *microatmósfera* vital está influenciada –*contagiada*– por numerosas emisiones gaseosas. Estas emisiones ya no proceden, como en épocas anteriores, de lugares próximos, sino que gracias a las nuevas tecnologías aplicadas a los medios de comunicación pueden proceder de cualquier lugar de la superficie terrestre. Por lo que nuestra *microatmósfera* vital ya no depende de un lugar

⁵³ Para desarrollar esta cuestión, Sloterdijk se basa en el discurso que el escritor Elias Canneti pronunció en Viena el 1 de noviembre de 1936, con motivo del cincuenta cumpleaños de Hermann Broch. Canneti ve en Broch el primer gran maestro de una «poética de lo atmosférico como algo estático»; constata en él la capacidad de hacer perceptible el «espacio estático respiratorio», en nuestro modo de expresión: el diseño climático de personas y grupos dentro de sus espacios típicos. (2004, 145-151).

determinado, sino de la totalidad de la Tierra. Desde esta perspectiva, la globalización, en tanto *producción global de localidad*, habría que entenderla como el desarrollo de un sistema de *contagio* global en el que diferentes organismos tratan de constituir sus propios *microclimas* confortables de respiración. De esta manera, el fenómeno de la multiculturalidad en nuestras sociedades globales habría que considerarlo como el fenómeno por el que diversos organismos con microclimas similares se agrupan con el objetivo de hacer su *atmósfera* lo más resistente posible a contagios exógenos (de la misma manera que las diferentes burbujas encuentran consistencia en las formaciones espumosas).

En los dos puntos anteriores de esta conclusión hemos retratado el acercamiento a la sociedad global desde los conceptos espaciales de la *esfera* y la *Tierra*. En esta conclusión hemos resumido las consecuencias metafóricas de tal aproximación estableciendo que: 1) la estructura de las sociedades de la época global se asemeja a la espuma, en tanto estructura formada por microesferas delimitadas pero interdependientes; y 2) el aire se convierte en el elemento fundamental para explicar las relaciones entre los diversos agentes sociales. A continuación plantearemos una propuesta política que desde nuestro punto de vista se adecua a la lectura de la era global que hemos realizado. Para ello desarrollaremos la idea de la *comunidad impolítica* que Agamben y Bataille defienden como alternativa a los modelos estatales soberanos y comunitarismos políticos que, como ya hemos indicado a lo largo de la investigación, resultan inoperantes para resolver los nuevos conflictos globales.

3.3.- Un nuevo orden (im)político: La *comunidad que viene*

La inherencia que muestra el hombre a habitar *en* el mundo en comunidad es un rasgo ontológico que se mantiene a lo largo de todas las épocas. Con Heidegger habíamos llegado a la conclusión de que la *imagen del mundo* le muestra al hombre su condición de *ser en* el mundo y por tanto su *ser con* los otros. También habíamos establecido que la modernidad nos había dejado la imagen de un mundo completamente mundanizado. Lo que implicaba considerarnos a nosotros mismos como los únicos entes que lo constituyen que son capaces de desplegar su propio *ser en* él. Pero en ese desplegar nos encontramos inevitablemente con objetos y con otros seres como nosotros, antes los cuales nos vemos en una posición central –pues podemos disponer de ellos a nuestra voluntad– pero indeterminada –pues no sabemos cómo disponer de ellos. Y como ese saber sólo se obtiene en el propio acto de *usarlos*, nos vemos impelidos a (con)vivir con ellos. Es en esa (con)vivencia con-algo-en-algún-sitio donde adquiere sentido nuestro ser comunitario, en la medida en que ese algo *con* el que vivo es otro como yo, y ese algún-sitio *en* el que vivo es un lugar compartido. Siendo consecuentes con la ontología heideggeriana, la comunidad o «comunitariedad» humana no equivaldría a nada «ante los ojos», esto es, no puede identificarse con grupo o colectivo alguno, ya que esto caería en el ámbito óptico. La comunidad es *in-orable* porque ya es antes de poder hacer de ella un objetivo, es esencial al ser del hombre en tanto ser-con-otros (Galindo, 2005:74).

3.3.1.- La comunidad *por venir* es una comunidad (im)política

Este parece ser el tipo de comunidad que inspira al filósofo italiano Giorgio Agamben. La comunidad para Agamben tiene su origen y su esencia en el mero hecho de que los hombres existimos los unos junto a los otros. Ese

originario ser-junto-a-otros del ser humano sería lo que aparece cuando eliminamos las categorías políticas propias del Estado moderno. De esta manera Agamben evita que caigamos en el error de identificar el carácter comunitario del hombre con otros comunitarismos políticos⁵⁴ defendidos por quienes proponen como horizonte legitimante de todo orden el anclaje en comunidades particulares, cerradas e inmanentes. El filósofo italiano no remite la experiencia comunitaria a ningún ámbito de acción conocido, a ninguna particularidad (colectivo, grupo, etc.) identificable. La realidad comunitaria humana es previa e irreductible a cualquier tipo de forma visible, a cualquier tipo de unidad, que siempre será violenta (*Id., ibid:69*). Una comunidad así entendida es una *comunidad impolítica*, cuya presencia está habitada por una ausencia (de identidad, de propiedades, de proyectos, de acciones...). Por ello afirma que la comunidad es en sí una NADA; que no es una realidad positiva e identificable. El objetivo es sustraer la comunidad de su posible *representación* permaneciendo esencialmente *in-orable* y por tanto, siempre *por venir*.

⁵⁴ El comunitarismo político surge como contestación a las teorías contractualistas del Estado surgidas a lo largo de la Ilustración que han relegado a las sociedades actuales a un individualismo hedónico carente de valores. Los comunitaristas afirman que no somos individuos aislados que pactamos una convivencia basada en acuerdos políticos y económicos con el interés individual como motor del consenso. Sino que con anterioridad a esta hipotética situación de partida (inexistente, por otra parte, en la historia real de la humanidad), los seres humanos estamos unidos por lazos culturales, históricos e incluso sanguíneos. Los seres humanos, dirán los comunitaristas, somos seres comunitarios que adquirimos la moral (un saber práctico) y nuestras convicciones básicas desde una tradición dada. Por eso el comunitarismo trata de poner de relieve la importancia de los vínculos recibidos (por tanto, no elegidos), deberes que nos afectan porque desde que nacemos estamos insertados en un orden social concreto. Algunos de los comunitaristas actuales más importantes son Amitai Etzioni, Robert Bellah, Charles Taylor, Michael Walzer, o Alasdair MacIntyre.

La comunidad que propone Agamben es más una realidad ontológica (perteneciente al ámbito del ser o, dicho de otra forma, constitutiva de lo que el ser humano es en sí mismo) que política (describible y alcanzable por la acción humana). Se fundamenta en la concepción ontológica del ser humano derivada del «ser ahí» heideggeriano. Su carácter *in-orable* constituye el reverso del que procede la acción del Estado soberano. La razón es que lo que los hombres comparten es su imposibilidad de *hacer* la comunidad que ya son y, en consecuencia, la comunidad debe permanecer *impolítica*, por hacer, evitando todo intento de realización histórica que resulte necesariamente violenta y destructora de ella (*Id., ibid.:75*)

El alcance (im)político (anti-estatal) de la comunidad que defiende Agamben pasa por mostrar que ella misma no puede ser una *sustancia* producto de un contrato entre sujetos, ni una realidad positiva conquistada (o conquistable), identificada y que se necesite proteger. Es por ello que cuestiona el carácter fundamentalmente violento y excluyente de vida –como veremos a continuación- de la comunidad estatal *cerrada* al ser incapaz de representar la pluralidad de voluntades que lo constituyen. El Estado parte de la concepción de un sujeto político, concreto y determinado, capaz de renunciar a su propia autonomía con el fin de asegurar su vida [ver imagen 20]. La comunidad estatal, así entendida, se sustenta principalmente en dos supuestos: uno, el carácter autosuficiente del sujeto precontractual y dos, la homogeneidad de los sujetos a la hora de querer ceder su voluntad a un tercero para mantener su propia vida. Esta tesis fundadora del Estado moderno implica asumir una concepción de la política que reduce este ámbito a la tarea de *producir y conservar* una comunidad homogénea allí donde sólo hay individuos que se conciben aislados entre sí. De esta manera, la política se comprende como una técnica de mantenimiento del organismo político manteniendo excluido todo aquello que suponga una amenaza. Agamben encuentra en el origen de la formación del Estado

moderno un vínculo entre el poder soberano y la vida según el cual toda relación política es producción y gestión de la vida: es decir, una biopolítica⁵⁵. Pero si entendemos el poder soberano, tal y como lo concibe Schmitt, a saber, como aquél que instituye el orden sólo en la medida en que conserva la posibilidad de suspenderlo *decidiendo* qué es «norma» y qué es «excepción»⁵⁶, encontramos en el Estado el único poder *decisor* acerca de lo que es vida o, en palabras de Schmitt, de «la estructuración normal de las relaciones de vida». De esta manera, los individuos que constituyen el Estado moderno son *excluidos –aislados-* de la decisión sobre su propia vida. El poder soberano establece el estatuto de *normal* para una forma de vida cuyo objetivo último es producirla y conservarla (Agamben, 1995:27-44). Es por esta razón por lo que Agamben considera las comunidades estatales como violentas y excluyentes de vida. Violentas en la medida en que

⁵⁵ Este argumento es deudor de Foucault, quien ya hablaba en *La voluntad del saber* de la *biopolítica* como la nueva complicidad entre la racionalidad política y el ejercicio de los saberes “expertos” que hacen del cuerpo humano objeto de conocimiento y de gobierno. El tránsito de la soberanía tradicional a la moderna se refleja en la sustitución del orden soberano de la ley por el disciplinario de la norma. A este tránsito le subyace la creencia de que el Estado no existe fuera de los cuerpos de los individuos que lo componen, de ahí que la política estatal asuma como fin principal la protección y reproducción de la vida de esos cuerpos (que conforman el cuerpo social), y esto necesariamente comportará una labor de inmunización frente a todo contagio. Foucault (1979)

⁵⁶ Para Schmitt la *decisión* soberana se libera de todo vínculo normativo y se vuelve absoluta en sentido propio. En el «caso de excepción» el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación. Así como en el «caso de normalidad» el momento autónomo de la *decisión* puede reducirse a un mínimo, en el «caso de excepción» se anula la norma. Sin embargo, el «caso de excepción» también permanece accesible al conocimiento jurídico puesto que «ambos elementos, la norma y la decisión, permanecen dentro del ámbito del dato jurídico». Se muestra, pues, el carácter paradójico de la decisión: simultáneamente trasciende la norma y es el presupuesto de toda norma. A través de la decisión «la autoridad demuestra que no necesita el derecho para crear derecho». (Marramao, op. cit.: 130-149)

producen y mantienen la *normalidad* de una forma de vida; y excluyentes de vida en la medida en que inhiben la capacidad decisoria de los sujetos acerca de su propia vida.

La resistencia *impolítica* deja espacio a la afirmación de una trascendencia. Esta trascendencia no es refundadora de lo político (inidentificable como mito identitario alguno, ya sea el de sujeto individual o el de nación). Se trata de una trascendencia confundida con el inacabamiento, con la mera exposición de la realidad *tal cual es*. Esta trascendencia consiste en el clamor del que se resiste a aceptar que la justicia es lo producido por el derecho o que la comunidad es lo producido por el Estado. Es un rechazo de toda sustancialidad por su carácter violento y un acercamiento a lo meramente potencial como aquello que define a lo humano y que no debería llegar a concretarse en acción alguna. La política *que viene* de Agamben pasa por una nueva ontología de la potencia. Su coherente propuesta consiste en pensar lo político como potencia sin relación alguna con acto alguno, pues sólo desde la suspensión del tránsito al acto se vuelve posible una política para la que la mera vida natural sea ella misma forma-de-vida, es decir, algo no necesitado de llevar a cumplimiento, de homogeneizar, de convertir en normal. Se trata, pues, de una política que al respetar las posibilidades encerradas en la facticidad de la vida de los hombres no pretende administrarla, por lo que no es ni excluyente ni violenta. El objetivo es concebir una política que no reduzca las posibilidades inagotables del hombre a la limitada efectividad de formas de vida determinadas –modos de ser, identidades, vocaciones. Porque «si toda determinación es ya una exclusión, entonces la única forma de escapar a los terrores de la exclusión es la sugerencia de un genérico modo de existencia: existir en la potencia» (Galindo, *op. cit.*:82)⁵⁷.

⁵⁷ Para más información sobre estos temas véanse Agamben (1990) y (1995)

3.3.2.- La sociedad acéfala de singularidades cuales-sean

El filósofo francés George Bataille, contribuirá a caracterizar la vía (im)política agambeniana superando la tentación de remitir la comunidad a un particularidad y considerando una comunidad donde ni si quiera aparece el otro, porque éste sólo aparece en la descripción ontológica del individuo y no «ante los ojos». Para el francés la alternativa al Estado soberano es una vía política (sociedad *policéfala*)⁵⁸ o una vía impolítica (sociedad *acéfala*)⁵⁹ [ver imagen 21]. Es en esta última vía donde Bataille asume la defensa nietzscheana de la *inacción* como definidora de lo *impolítico*. Propone la

⁵⁸ Las propuestas de una política alternativa a la lógica monopólica y exclusivista del Estado soberano se dirigen a concebir un «sistema multinivel de gobierno» (*multilevel governance system*) caracterizado por la paradójica copresencia (y por la limitación recíproca) de una pluralidad de potestades soberanas. Para estas propuestas policéfalas el futuro orden global se debe alejar tanto del poder unicéfalo de una *potestas* soberana como del liberalismo feroz fruto de la ausencia de toda *potestas*. El futuro político deberá estar en condiciones de conjugar el pluralismo institucional con la irreductible pluralidad de los actores socioculturales. De esta manera es necesario imaginar un modelo de asociación política centrado en una pluralidad de *potestades soberanas* en equilibrio dinámico. Esta vía policéfala es la que se deriva del tercer modelo normativo de democracia propuesto por Habermas y desarrollado por otros como Negri y Hardt, Cacciari, Sassen, Maurizio Fioravanti o Giacomo Marramao. Véase Marramao, *op. cit.*: 53-56, 245 y sig., 253 y sig.

⁵⁹ Para Bataille, la sociedad estatal es una *sociedad monocéfala* resultante del «libre juego de las leyes naturales» (en alusión a Hobbes) del hombre, pero que «representa una atrofia y una esterilidad de la existencia aplastantes». Para el francés «la única sociedad repleta de vida y de fuerza, la única sociedad libre, es la *sociedad bi o policéfala*, que ofrece a los antagonismo fundamentales de la vida una salida explosiva constante». Con la característica de que «el movimiento dual y múltiple de las cabezas» produce al mismo tiempo la explosión de la cabeza de la sociedad estatal, dando lugar a una *sociedad acéfala*. De ahí que Bataille afirme que la sociedad policéfala realiza «en un mismo movimiento el carácter acéfalo de la existencia» que es «libertad explosiva de vida». Bataille (1937); además en Galindo (*op. cit.*: 77)

insumisión a la lógica del cálculo y de la acción útil merced a la afirmación del presente (del deseo) merced a la convivencia más que a la inmunidad preservadora. Esta actitud impolítica remite el sentido de la vida al ámbito estético, único criterio de una vida que no necesita ser justificada (Bataille, 1996:78-94).

Podríamos decir que la comunidad *impolítica* que defiende Bataille constituye a sus miembros en tanto seres finitos y, por tanto, siempre incompletos. El francés se aleja, así, de cualquier concepción trascendental inmunológica pues tanto ellos como la propia comunidad son seres en potencia -seres *por venir*. Así concebida, la comunidad acéfala es una *comunidad de muerte*⁶⁰, ya que es el medio de acceso a la finitud que constituye a los miembros. Los sujetos de esta comunidad asumen el carácter fantasmagórico de la comunidad *inmunológica* que supone el Estado. En éste el individuo deviene absoluto al ser liberado (por un contrato) de la relación inherente con el otro, es decir, del originario vivir común. Dicho de otro modo: para poder sobrevivir los hombres han de sacrificar dicha relación (Esposito, 2002:xvi y xvii). El individuo de la comunidad *acéfala* se instala más allá de los límites que aseguran su subsistencia (el Estado) y en tanto es consciente de que es-para-la-muerte se hace consciente de su finitud y por tanto de su incompletud. El sujeto se desubjetiviza al verse incapaz de representarse completo. La comunidad sugerida por Bataille, frente a la racionalización aseguradora del futuro, se muestra como un *no-saber* instalado en el presente⁶¹; frente a la prevención al contacto, busca la comunidad en el

⁶⁰ Para Bataille, «la soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos (...) El mundo soberano es el mundo donde el límite de la muerte es suprimido. La muerte está allí presente (...) para ser negada, sólo está allí para eso» (1996:85-46).

⁶¹ Para Bataille, el saber que tenemos de nuestro carácter incompleto y comunitario no forma parte del saber que podríamos tener de un objeto cuando es captado «en la duración», sino

contagio provocado por la rotura de los límites individuales. Se trataría de experiencias de autodisolución mediante las cuales los seres humanos pueden tomar conciencia de sí en tanto comunidad que trasciende los particularismos, personales y grupales. La comunidad consistiría en la «experiencia interior» de la disolución de los límites individuales provocados por la imposibilidad de representación del sujeto a sí mismo al llevar la vida al *afuera* de la actividad útil y segura. Lo que tenemos es que el sujeto falta a sí, lo descubre, y ello lo pone en contacto con lo otro: los objetos y los otros sujetos. El hombre que decide afrontar la vida como *mera vida*, en su propia facticidad, se hace consciente de las irrealidades inmunológicas –metafísicas y políticas– que han sido creadas por los seres humanos a lo largo de la historia. Se experimenta en tanto ser mortal –pues ya no está seguro–, ser finito –pues puede morir–, ser incompleto –pues su vida no depende de él–, ser irrepresentable –pues no es completo–, no-ser-yo-mismo –pues no se puede representar en su mismidad– y ser con –en su apertura continua hacia el *afuera*. Lo paradójico de tal experiencia es que no cabe un sujeto de experiencia porque todo sujeto queda disuelto, siendo tal disolución la comunidad⁶². La experiencia comunitaria que defienden estos filósofos, pese a no asumir proyecto u obra alguno, incorpora una tarea; una tarea que no realiza *un sujeto*, que no puede identificarse con obra alguna, una que no cosifica al otro. Una tarea que permite mantener siempre vivas nuestras

del saber del instante. Y como «del instante no sabemos absolutamente nada de lo que en definitiva nos afecta» se trata más bien de un *no-saber*. Esta experiencia coincide con la que tenemos cuando nos reímos a carcajadas o lloramos. El *objeto* de estas risas o el *objeto* de las lágrimas son los que «quiebran el pensamiento, los que retiran de nosotros todo saber». «Pero estos movimientos», dirá Bataille, son «como los movimientos profundamente rítmicos de la poesía, de la música, del amor, de la danza». De esta manera, podríamos decir que el no-saber de nuestro ser comunitario e incompleto responde al ámbito del no-saber estético, de un saber injustificable. (Bataille, 1996:69-70)

⁶² Sobre la «experiencia interior» véase Bataille (1943: 17 y sig., 37, 60 y sig., 78, 91), citado por Galindo (*op. cit.*:78)

posibilidades, que permitan comprendernos como *siempre-abierto* en medio de nuestras formas de vida concretas para, desde tal comprensión, poder cuestionarlas todas y conformarnos con la felicidad entregada en la asunción de la propia vaciedad que es (Galindo, *op.cit.*:132).

Ante la revolución global tecnoeconómica que convierte el espacio en uniforme, la soberanía estatal y territorial se vuelve inoperante. Deben aparecer nuevas formas de poder. Las alternativas al modelo de soberanía estatal de *reductio ad unum* –*monocéfalo*– propuestas por Bataille y Agamben devienen en el orden estético y ontológico más que político. Una comunidad *acéfala* de rasgos impolíticos, es decir, sin obra y sin nombre, que ni actúa ni es representable o identificable, que no se deja categorizar ni producir, se presenta coherente con el diagnóstico biopolítico que reduce la política de los Estados soberanos a abandono y gestión de la vida natural. Es porque la política es biopolítica por lo que la política puede ser impolítica, es decir, *mera vida*. Una *política* que se limite a hacer de la mera existencia libre de determinismos la única forma de vida necesaria (Galindo, *op. cit.*:79). ¿Pero es esto una alternativa política o simplemente es mera palabrería ideológica? Nosotros consideramos que estos filósofos utilizan el abstracto lenguaje de la ontología clásica para señalar realidades y situaciones que sirven como argumento contra los fundamentos teóricos del Estado soberano y su biopolítica. Sus discursos conducen a una sustitución de la política por la ontología y/o la estética; o dicho de otra manera, un tratamiento ontológico-estético de lo que habitualmente se considera política –o quizás la disolución de todas las diferencias. Evidentemente, la comunidad que plantean estos filósofos dista mucho de ser una alternativa concreta a los órdenes jurídicos y políticos efectivos. Pero en la medida en que cuestiona los fundamentos ontológicos puede ser considerada como un instrumento crítico permanente desde el que articular nuevos órdenes políticos y jurídicos que sean capaces de superar las limitaciones de los órdenes precedentes.

Por otro lado, dicha comunidad se nos muestra como una comunidad *por venir* y, en ese sentido, como un horizonte *siempre por conquistar*. Nos propone una *forma-de-vida* que se fundamenta en la facticidad del mero existir. La individualidad, así entendida, se presenta como pura exposición «cual-se-quiera», heterogénea a toda identidad o vocación concreta. Y es en el mero exponerse, donde el hombre encuentra su felicidad más allá de ficciones religiosas y políticas. Desde nuestro punto de vista la *comunidad impolítica* es el proyecto *contagioso* de una forma-de-vida fundamentada en la individualidad carente de sujeto y de determinación, «un ser tal que, sea cual sea, importa» (Agamben, 1990:9). Este proyecto –vivido como una experiencia interior– únicamente cobra sentido en el ámbito ontológico y/o estético, pero subyace a cualquier aspiración política futura que pretenda superar las limitaciones estatales en una sociedad plural. De esta manera cobra sentido las propuestas políticas que pretenden constituir mediante el diálogo y el intercambio simbólico una comunidad global que de cabida a diferentes proyectos de vida. Sólo desde el horizonte de una comunidad impolítica puede entenderse una comunidad política global más allá de violencia y exclusiones.

EPÍLOGO

Al comienzo de esta tesis nos habíamos propuesto como objetivo *abordar* el concepto de globalización –entendido como producción global de localidad– desde el paradigma de la visualidad y espacialidad que caracterizan los actuales Estudios culturales. La idea era realizar una primera aproximación bibliográfica de aquellos teóricos que trataran cuestiones acerca de la época global desde los paradigmas antes mencionados como primer paso de nuestro futuro proyecto de tesis. Por otro lado, también pretendíamos mediante estas lecturas encontrar imágenes metafóricas que nos orientaran en nuestro futuro estudio de las exposiciones artísticas de temática

multicultural. Un primer análisis etimológico del concepto globalización – mundalización– nos ha llevado a considerarlo desde los horizontes simbólicos de *mundo*, *esfera* y *Tierra*. El desarrollo de tales conceptos al hilo del pensamiento de teóricos como Heidegger, Sloterdijk o Schmitt nos ha permitido conocer la evolución de estas tres *imágenes* conceptuales a lo largo de la historia. Así hemos visto cómo han sido utilizadas para explicar diferentes órdenes de nuestra existencia. De esta manera, las *imágenes del mundo*, *de la esfera* y *de la Tierra* pueden ser entendidas como *representaciones* de nuestro orden ontológico, inmunológico y político – respectivamente. Pero nuestra investigación ha ido un poco más allá, extrayendo del estudio antes realizado un conjunto de imágenes metafóricas con las que hemos pretendido *ilustrar* los conflictos multiculturales y políticos de la época global. Todas ellas –la *sociedad espumosa*, los *invernaderos globales*, los *hogares atmosféricos*, el *atmoterrorismo*, la *conquista* del espacio aéreo por medio de ondas, o la *comunidad acéfala*– nos han permitido abordar la compleja realidad *glocal* desde la visualidad y espacialidad.

De esta manera, consideramos que la investigación realizada ha sido satisfactoria en la medida en que las imágenes metafóricas que en ella han aparecido nos abren algunos campos de estudio interesantes en el ámbito de los Estudio visuales y culturales. Por ejemplo:

- 1) El estudio visual, iconográfico y político de las imágenes que se encuentran en el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes y la portada de la revista *Acéphale* de Bataille y Klossowski. Estas dos imágenes representan dos concepciones políticas diferentes y un estudio detallado de ellas nos desvelaría un sinfín de posibilidades simbólicas y metafóricas que nos podrían ayudar en nuestra futura investigación [ver imagen 17 y 21]

- 2) La conquista del aire y los espacios climatizados –metáforas del confort vital– nos abre numerosas perspectivas para el análisis de nuevos espacios arquitectónicos e interiores confortables –ya sean hogares particulares, lugares de trabajo, museos, instalaciones, etc. Así es posible entender las *breathing sculptures* de Pablo Reinoso [ver imagen 18, 22 y 23] o *The Weather Project* de Olafur Eliasson [ver imagen 24]
- 3) La sociedad espumosa –metáfora de las sociedades contemporáneas– además de ayudarnos a comprender el actual fenómeno *glocal*, nos permite interpretar las construcciones arquitectónicas actuales dentro del ámbito de los denominados *Urban Studies*. Muchas de las ciudades de hoy en día muestran un cambio en la concepción del espacio privado y público. Desde una *esferología* aplicada a la arquitectura podríamos interpretar la construcción de edificios contemporáneos como agrupaciones *microesféricas* en las que cada «unidad diádica» encuentra su espacio mínimo confortable de sociabilidad en sus diferentes hogares [ver imagen 25, 26, 27].
- 4) Las imágenes del mundo, de la esfera y de la Tierra se nos muestran como *figuras conceptuales* fundamentales para el estudio de la historia los conceptos políticos desde los paradigmas de la visualidad y espacialidad. A lo largo de la presente investigación las imágenes de los mapas se han revelado como uno de los objetos visuales más interesantes para abordar la evolución de dichos conceptos a lo largo de historia. De esta manera, adquiere especial relevancia para nuestra investigación el novedoso acercamiento que varios artistas contemporáneos están realizando al campo de la cartografía. Así lo muestran los recientes trabajos de Joseph Kosuth, *Terra ultra incognita* (CAAM, 2007) o la muy reciente *Dos tipos de mapas* (Galería Juana Aizpuru, 2008) [ver imagen 28 y 29] ; Mona Hatoum con *Map* (Kunsthalle Basel, 1998), *Continental Drift* (Tate Britain,

2000) o *Hot Spot* y *Routes IV* (White Cube, 2006) [ver imágenes 29, 30, 31 y 32]; o Guillermo Kuitca con sus imágenes de mapas y cartografías [ver imagen 33]. Todos ellos, en nuestra opinión, son el reflejo del giro a la espacialidad del pensamiento postcolonial en la práctica artística.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. (1967) "Culture Industry Reconsidered", en JAY BERNESTEIN, (ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, (Routledge, Londres. (2001)
- AGAMBEN, G. (1990) *La comunità che viene*, Turín, Giulio Einaudi, 1990 [*La comunidad que viene*, trad. Massimo Latorre y Losé Luis Villacañas, Pre-textos, Valencia, 1996]
- _____ (1995) *Homo sacer*, Turín, Giulio Einaudi, 1995 [*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998]
- ANDERS, G. (1988) *Wir Eichmann Söhne, Munich* [*Nosotros los hijos de Eichmann*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, 2ª ed., Paidós Ibérica, Barcelona,2001]
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities* [*Comunitats imaginades*. Editorial Afers, Valencia, 2005]
- APPADURAI, A (1996) *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.* [*La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001]

- ARISTÓTELES, *Física*, trad. a cargo de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 2000, Colección Biblioteca básica
- BATAILLE, G. (1943) *L'Expérience intérieure* [*La experiencia interior*, trad. F. Savater, Taurus, Madrid, 1981]
- _____ (1996) *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez y A. Campillo, Paidós, Barcelona.
- BAUMAN, Z. (1999) *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- _____ (2006) *Vida Líquida*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- BLUMENBERG. H. (2003) *Paradigmas para una metaforología*, trad. Jorge Pérez de Tudela Velasco. Editorial Trotta S.A., Madrid
- BORGES, J. L. (1951) "Otras inquisiciones", en *Obras completas*, vol. VII, Ed. Emecé, Buenos Aires, pp. 14-16
- BREA, J. L. (ed.) (2005) *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal Ediciones, Madrid.
- BUCK-MORSS, S. (2005) «Estudios visuales e imaginación global», en BREA, J. L. (ed.) *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal Ediciones, Madrid
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* [*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 4ª ed., Pretextos, Valencia, 2000]

- ESPOSITO, R. (2002) *"Communitas": origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- EVANS, J., HALL, S., (ed.) (1999) *Visual culture: The reader*, Sage, Londres
- FOSTER, H. (ed.) (1983) *Postmodern culture*, [La posmodernidad, Kairós, Barcelona. 1985]
- _____ (1996) *The Return of the Real: Art and Theory at the End of the Century* [Retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo, Akal, Madrid, 2001]
- FOUCAULT, M. (1975) *Surveiller et punir: Naissance de la prison* [Vigilar y castigar. Nacimiento de una prisión. 4ª ed. Siglo XXI editores, Madrid. 2004]
- _____ (1979) «"Omnes et singulatim": vers une critique de la "raison politique"» [«"Omnes et singulatim": hacia una crítica de la "razón política"», en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 95-140]
- GALINDO, A. (2005) *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GLISSANT, E. (1996): *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard [Introducción a una poética de lo diverso, Del bronco. Barcelona, 2002]

- GOMBRICH, E. H. (1992) *Aby Warburg, una biografía intelectual*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Alianza, Madrid.
- GRÜNER, E. (1998), "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", en JAMESON, F.; ZIZEK, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, trad. Moira Irigoyen, Ed. Paidós, Barcelona.
- GUASCH, A., M.,(2005) «Doce reglas para una Nueva Academia: La "Nueva Historia del arte" y los Estudios audiovisuales», en BREA, J. L. (ed.) *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*, Akal, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Sein und Zeit*, [Ser y tiempo, trad. José Gaos, 1ª ed. 1944, México, Fondo de Cultura Económica, Gredos S.A., Madrid, 2000]
- HEIDEGGER, M. (1938) «*Die Zeit des Weltbildes*», [«La época de la imagen del mundo» en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 4ª ed. Alianza Editorial, S.A, Madrid. 1998, pp. 63-90]
- HERRERO LOPEZ M. (1997) *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, EUNSA, Navarra.
- HUMPHREYS, R. (1999) *Futurism, Moviments in Modern Art*, London, Cambridge University Press, [*Futurismo, movimientos en el arte moderno*, Encuentro, Madrid, 2000]

- HUNTINGTON, S., (1996) *The class of civilizations and the remaking of world order*, Cambridge, MA, [El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Ed. Paidós, Barcelona, 2001]
- JAMESON, F. (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* [El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado, Ed. Paidós, Barcelona, 1991]
- JAMESON, F.; ZIZEK, S., (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, trad. Moira Irigoyen, Ed. Paidós, Barcelona.
- JENCKS, C., (ed.) (1995) *Visual Culture*, Routledge, Londres y Nueva York;
- JÜNGER, E. (2003) “Guerra y fotografía”, en SÁNCHEZ DURÁ, N., *Jünger: Guerra, técnica y fotografía*, Universidad de Valencia, Valencia
- MARRAMAIO, G. (2003) *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazioni*, Turín [Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización, trad. Herber Cardoso, Katz editores, Buenos Aires, 2006]
- MIRZOEFF, N. (1999) *An introduction to visual culture*, [Una introducción a la cultura visual, trad. Paula García Segura, Paidós, Barcelona, 2003]
- MITCHELL., W. J. T. (1994) *Picture Theory. Essays on Verbal a Visual Representation*. University of Chicago Press, Chicago.

- NEGRI, A., Y HARDT, M. (2000) *Empire*, [*Imperio*, trad. Alcira Bixio, Paidós Surcos, Barcelona, 2005]
- PANOFSKY, E. (1979) *El significado en las artes visuales*, trad. Nicanor Ancochea, 1ª edición, Alianza, Madrid
- PANOFSKY, E.; SAXL, F.; KILBANSKY, R. (1991) *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y del arte*, trad. Maria Luisa Balsero, Alianza, Madrid
- PLATÓN, "Timeo", en *Diálogos*, vol. VI, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2000, Biblioteca básica Gredos
- ROBERTSON, R. (1992) *Globalization. Social theory and global culture*, Sage, Londres.
- SCHLÖGEL, K. (2003) *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. [*En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, trad. José Luis Arántegui, Ediciones Siruela, Madrid, 2007]
- SLOTERDIJK, P. (1998) *Sphären I (Mikrosphärologie). Blasen*. [*Esferas I (Microesferología). Burbujas*, trad. Isidoro Reguera, Ediciones Siruela, Madrid, 2003]
- _____ (1999) *Sphären II (Makrosphärologie). Globen*. [*Esferas II (Microesferología). Globos*, trad. Isidoro Reguera, Ediciones Siruela, Madrid, 2004]

- _____ (2002) *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, [*Temblores de aire, en las fuentes del terror*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003]
- _____ (2004) *Sphären III (Plurale Sphärologie). Schäume*. [*Esferas I (Microesferología)*]. trad. Isidoro Reguera, *Espuma*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006]
- _____ (2005) *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung* [*En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*], trad. Isidoro Reguera, Ediciones Siruela, Madrid, 2007]
- SCHMITT, C. (1939). *Wölkerrechtliche Großraumordnung und Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991
- _____ (1942) *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. (1^a ed. Leipzig) [*Tierra y Mar. Consideraciones sobre la Historia Universal*], trad. Rafael Fernández-Quintanilla, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1952]
- _____ (1950) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, [*El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*], trad. Dora Schilling Thou, Comares, Granada, 2002]
- _____ (1959) "Nomos—Nahme—Name", in Siegfried Behn (ed.), *Der beständige Aufbruch*. Nürnberg, Festschrift für Erich Przywara,

_____ (1991) *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín, (posthum)

VALÉRY, P. (1954) *Regards sur le monde actuel*. [*Miradas al mundo actual*, trad. José Bianco, Losada, Buenos Aires, 1954]

WETZ, F. (1993) *Hans Blumenberg zug Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, [*Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, trad. Manuel Canet, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996]

WITTGENSTEIN, L. (1996) *Aforismos. Cultura y Valor*. Espasa-Calpe, Madrid.

Revistas especializadas

FOSTER, H. (1996) «The Archive without Museum» en *October* 77, pp. 97-119

KRAUSS, R. (1996) «Welcome to the Cultural Revolution» en *October*, 77, pp. 83-96

Documentos en red

Against Gravity. Peter Sloterdijk mit Bettina Funcke (Bettina Funcke in conversation with Peter Sloterdijk) [en línea] Entrevista realizada a Peter Sloterdijk el 15/08/2005 http://www.bookforum.com/archive/feb_05/funcke.html (Fecha de consulta: 14/10/2008)

BAL, M. (2004) «El esencialismo Visual y el Objeto de los Estudios Visuales», [en línea] *Estudios visuales*. (nº 2) diciembre 2004, edita

CENDEAC, <http://rev.estudiosvisuales.net/> (fecha de consulta: 14/9/2008)

BATAILLE, G. (1937) "Proposiciones" en *Acéphale. Religion/Sociologie/Philosophie*, nº 2, 21 de enero de 1937., trad. Margarita Martínez. [en línea] Nietzsche en castellano, <http://www.nietzscheana.com.ar/proposiciones.htm> (fecha de consulta: 19/9/2008)

CASEY, E. (1997) «Smooth Spaces and Rough-Edged Places: The Hidden History of Place» [en línea] *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, 1997
http://www.sunysb.edu/philosophy/faculty/ecasey/articles/smooth_spaces.html (fecha de consulta: 14/10/2008)

GARCÍA CANCLINI, N. (2000) «La globalización: ¿productora de culturas híbridas?» [en línea] *Actas del III Congreso IASPM-AL Bogotá*, <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspm/actasautor1.html> (fecha de consulta: 28/8/2008)

_____ (2007) «El poder de las imágenes. Diez preguntas sobre su redistribución internacional», [en línea] *Estudios Visuales*, (nº 4) núm. 4 enero 2007 edita CENDEAC, <http://rev.estudiosvisuales.net/> (fecha de consulta: 4/9/2008)

MITCHELL, W. J. T. (2003) «Mostrando el ver: una crítica de la Cultura visual», [en línea] *Estudios visuales*. (nº1) diciembre 2003, edita

CENDEAC, <http://rev.estudiosvisuales.net/> (fecha de consulta: 10/9/2008)

MOXLEY, K., (2003) «Nostalgia de lo real. La problemática relación de la Historia del arte con los Estudios visuales», [en línea] *Estudios visuales*, (vol.1), diciembre 2003, edita CENDEAC, <http://rev.estudiosvisuales.net/> (fecha de consulta: 10/9/2008)

The Geocode of Media. A position definition of the spatial turn. Conference of the Research Project "Media Geography" at the FK615 Collaborative Research Center "Media Upheavals", [en línea] University of Siegen, Germany. Octubre 2006. <http://www.spatialturn.de/inner-engl.html>. (Fecha de consulta: 14/10/2008)

APÉNDICE DE IMÁGENES

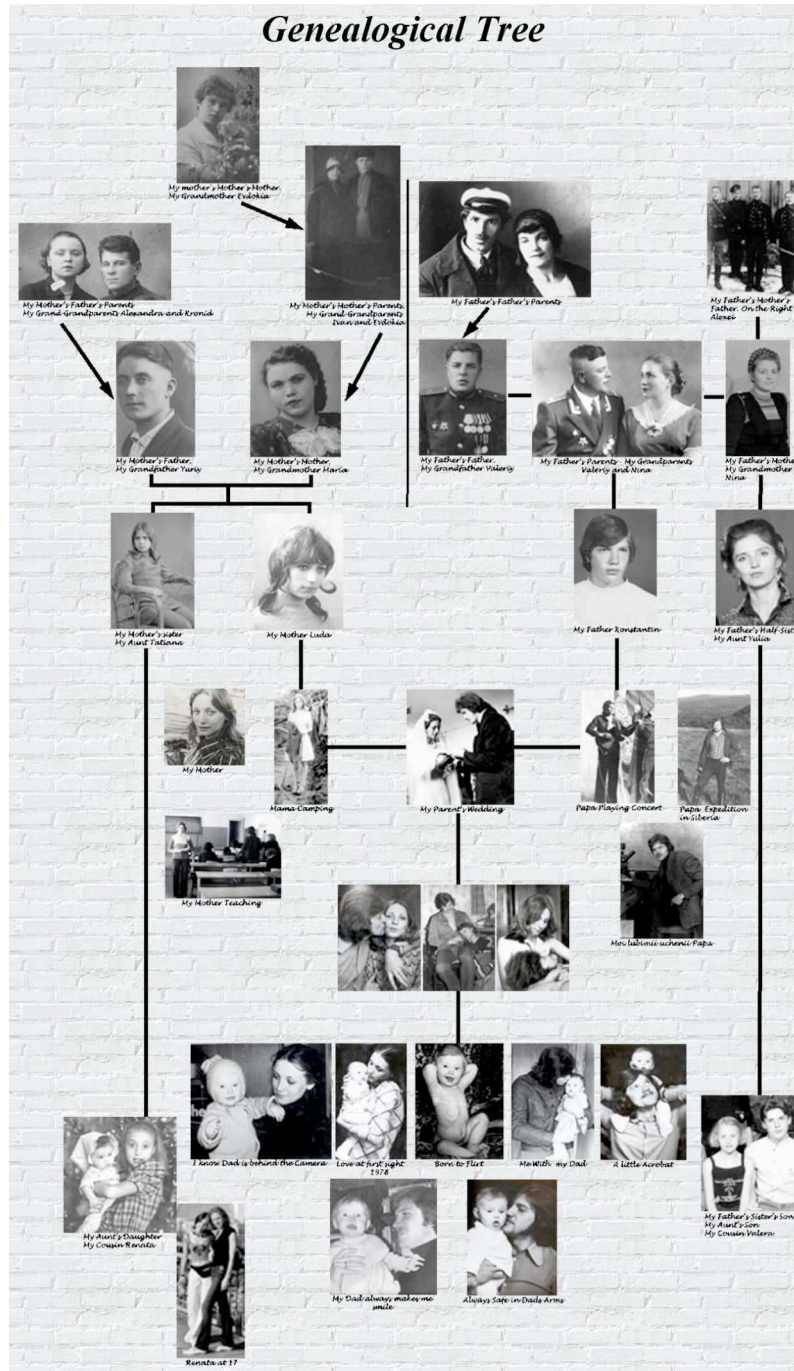


Imagen 1: Alisa Krutovsky: Genealogical tree

Zusammenhang der Hauptbegriffe in Heideggers „Sein und Zeit“

aus Wikipedia der freien Enzyklopädie <http://de.wikipedia.org>

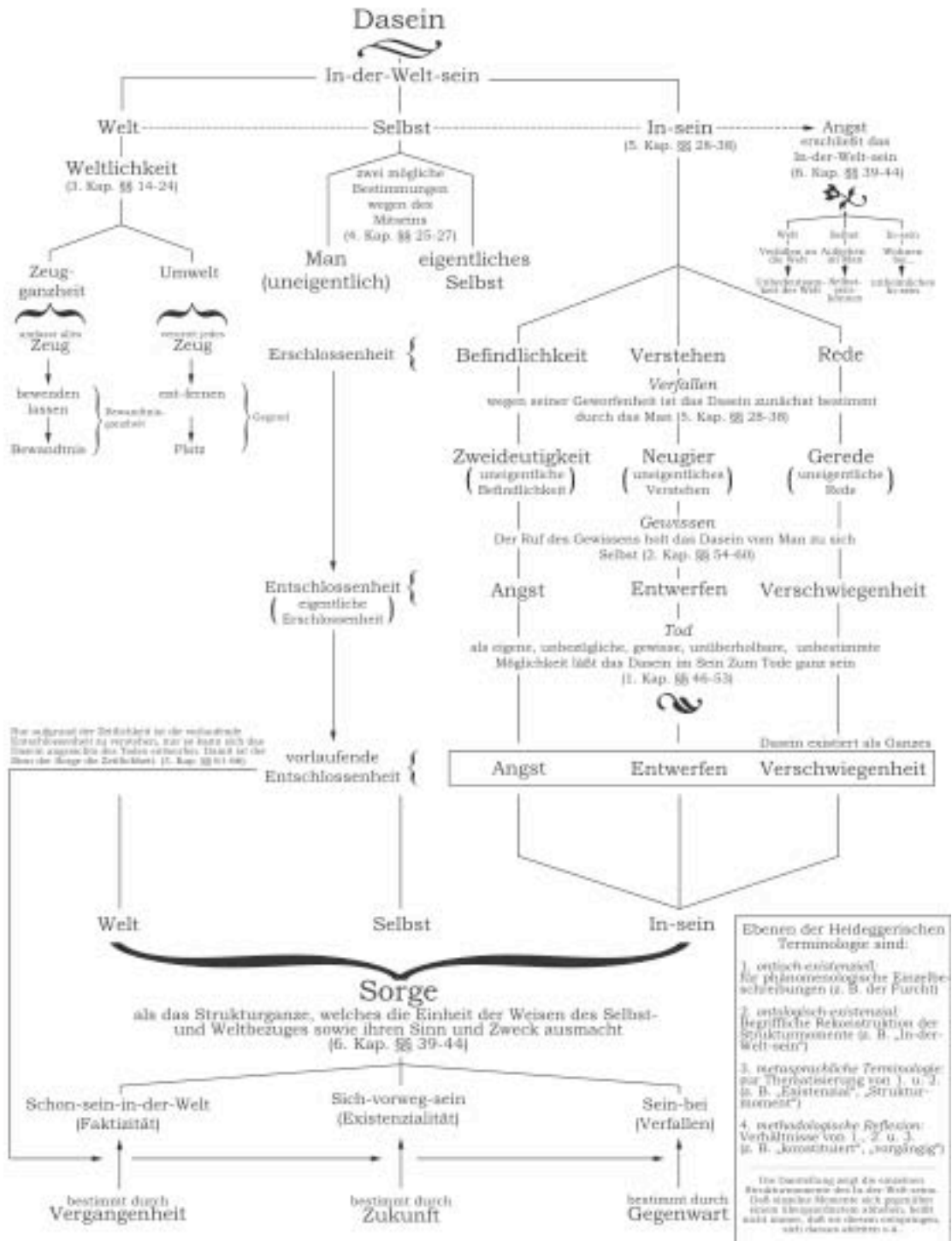


Imagen 2. Esquema de Ser y Tiempo de Heidegger

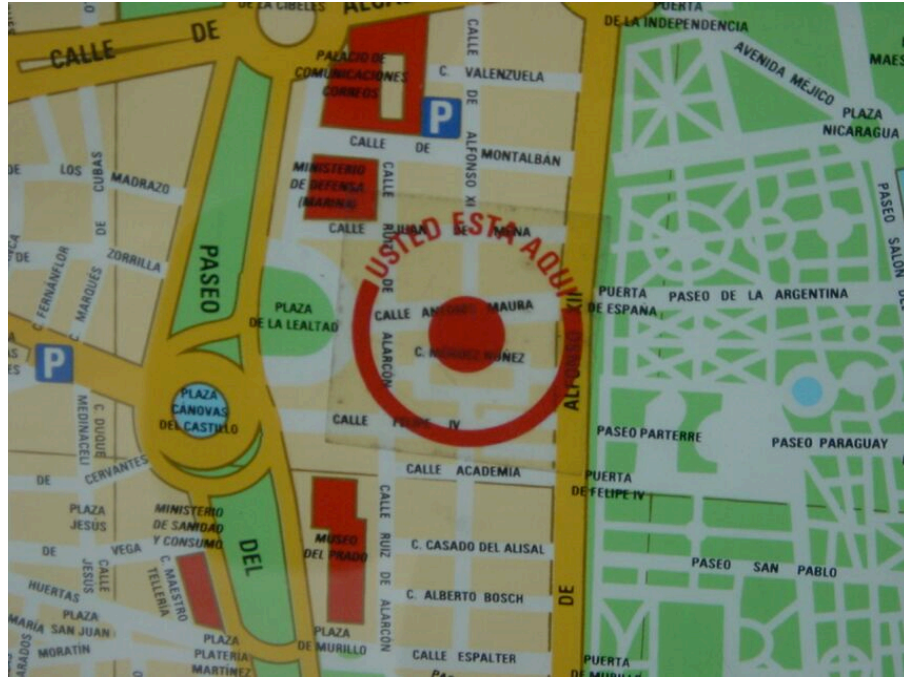


Imagen 3. Usted está aquí

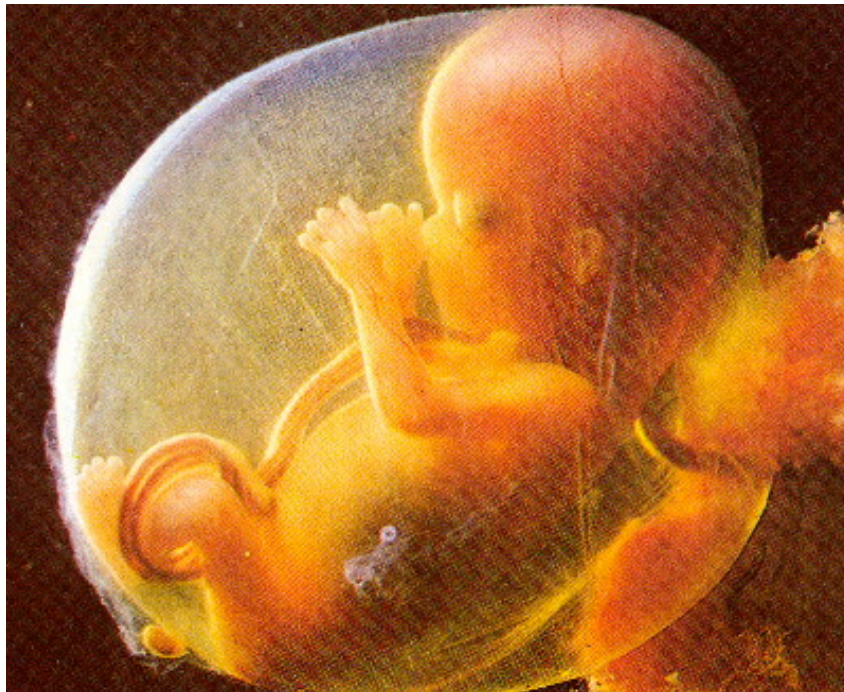


Imagen 4. Feto en bolsa amniótica



Imagen 5. Reconstrucción de la visión del mundo de Homero

Schema huius præmissæ diuisionis Sphærarum .

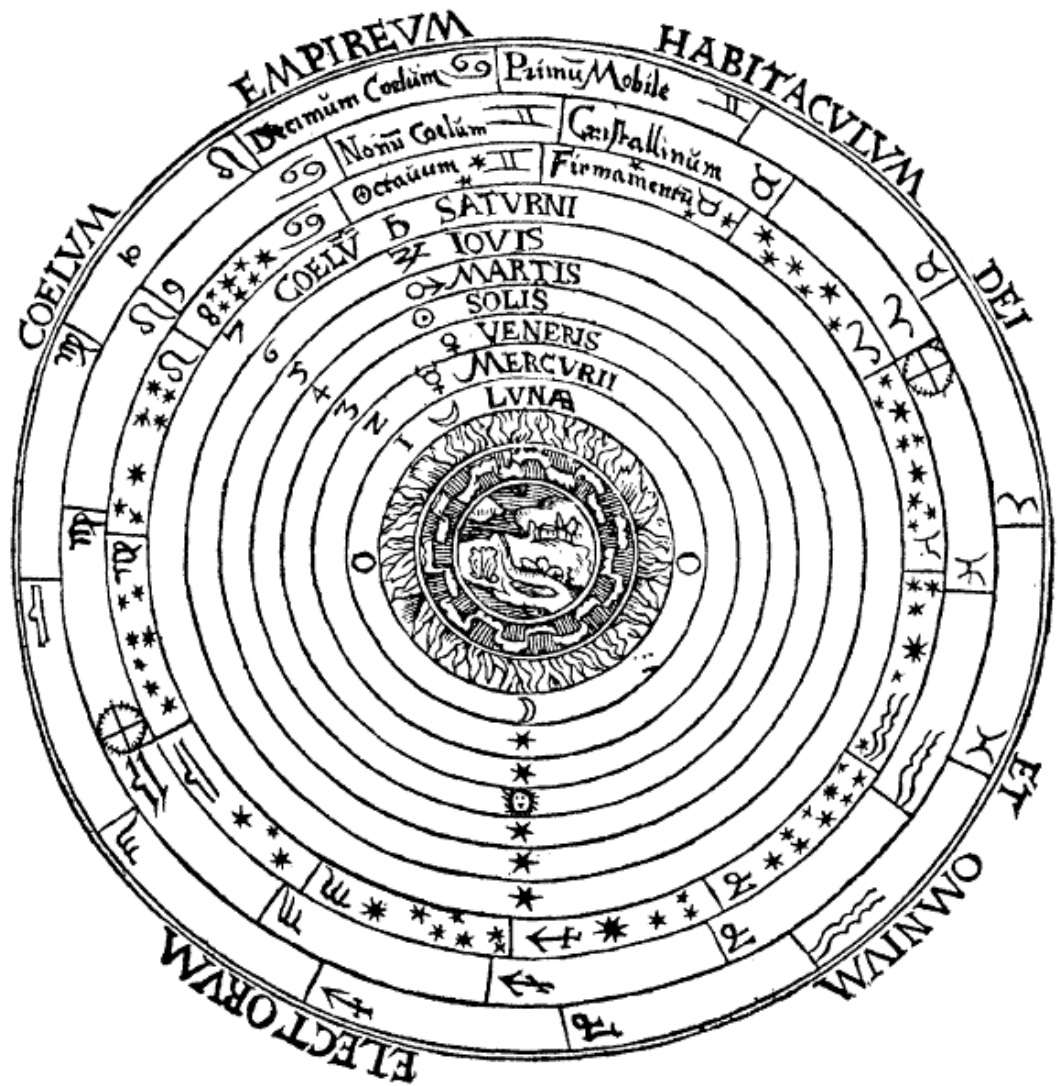


Imagen 6. Cosmología aristotélica

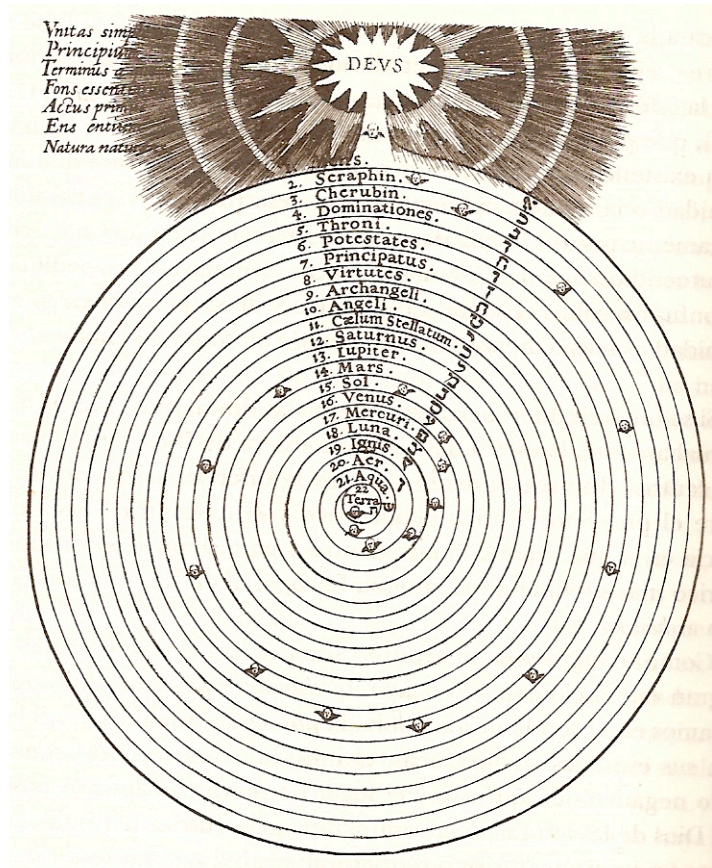


Imagen 8. Cosmovisión teológica II

Cosmos en espiral de 22 escalones, que corresponden a las letras del alfabeto hebreo. Esquema extremadamente teoperiférico, sintetiza en una única serie el sistema areopagítico de emanación. La degradación de la tierra mediante su doble determinación como elemento y como cuerpo central y más alejado de Dios. La esfera negra insinúa la existencia de una segunda construcción, en este caso geocéntrica.



Imagen 9. Martin Waldseemüller: *Facsimile globe*, 1507

Primer globo terráqueo construido en el que aparece la primera referencia a América como el Nuevo Mundo



Imagen 10. Sphaera Civitatis

Transposición de la cosmología de cubiertas precopernicana a la teoría política; la tierra fija, estable, de la justicia es circundada por las siete virtudes mayestáticas (o cubiertas planetarias); en torno a ellas se extiende el cielo de las estrellas fijas de los ministros, héroes y consejeros. La reina abarca ese cielo como Dios el firmamento

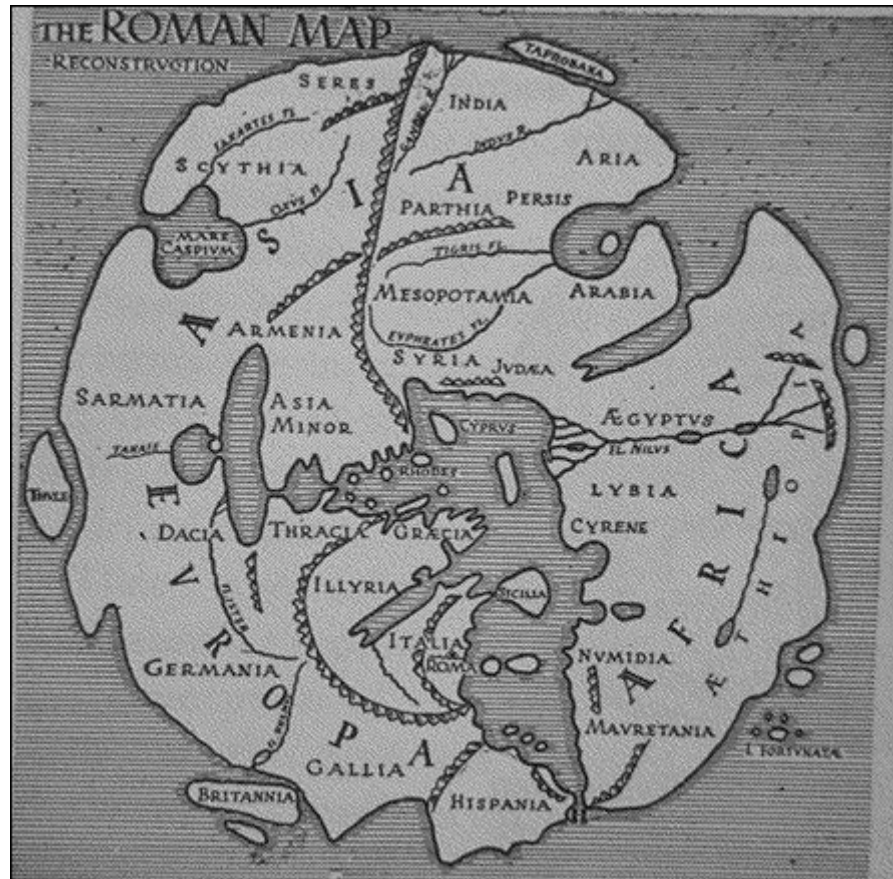


Imagen 11: Reconstrucción del *Orbis Terrarum* (20 A.D.)

Realizado por Marcus Vipsanius Agrippa para el emperador romano Octavio Augusto con el propósito de encontrar nuevas colonias para entregar a sus generales veteranos y construir una nueva imagen de Roma como cabeza benevolente de un vasto imperio.



Imagen 12. Gervase of Tilbury: *Ebstorf mappamundi*, 1234 (reproducción)

El mapa de Ebstorf representa la tradición cartográfica cristiano-europea medieval. En él se da la totalidad de saberes de la época: desde la descripción las tierras y costumbres de los diferentes pueblos que se conocían hasta las narraciones bíblicas.



Imagen 13. Petrus Plancius: *Orbis Terrarum Typus De Integro Multis in Locis Emendatus*, 1594

Con unas dimensiones de 40.5 x 57.5 cm., es una de las primeras representaciones de la distribución en Estados de la superficie terrestre.



Imagen 14. Enrico Prampolini: *Figura nello spazio I (Organismo nello spazio)* (1937)

Óleo sobre tela , 99 x 80 cm. Museo di arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto

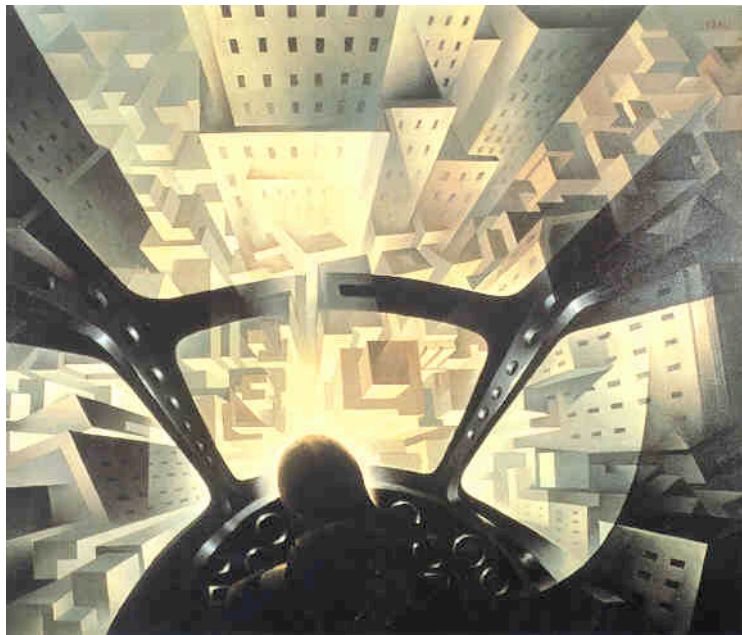


Imagen 15. Tullio Crali: *Incuneandosi nell'abitato (In tuffo sulla città)*
(1939)

Óleo sobre tela, 130 x 155 cm. Museo di arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto

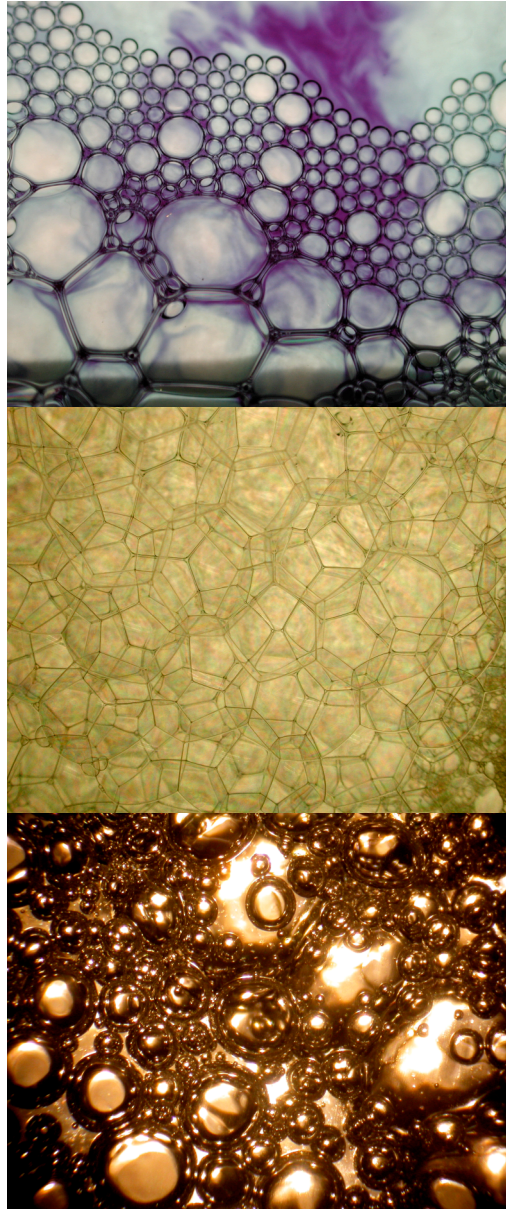


Imagen 16. Formaciones espumosas



Imagen 17. Leviatán

Página titular del *Leviatán* de Hobbes (1651), edición de Molesworth, Londres, 1839



Imagen 18. Pablo Reinoso: *La Parole*, 1998

Tela y ventiladores, 620 x 200 cm. de diámetro
Musée de Soissons
Photo: Luis Ros



Imagen 19. *The Inside of Cristal Palace*

Revista *Illustrierte Zeitung Leipzig*, Alemania, 1851
papel, 40 x 28,5 cm, German Historical Museum, Berlin



Imagen 20. Detalle del cuerpo del Leviatán

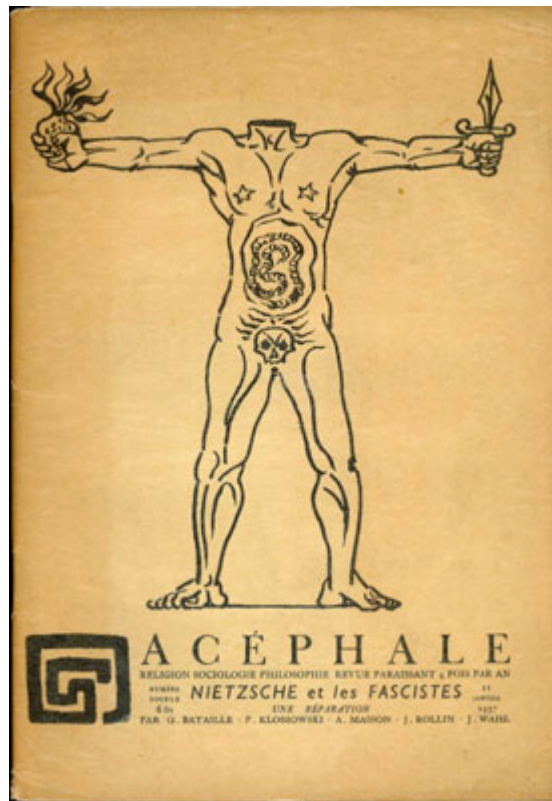


Imagen 21. Portada de la revista *Acéphale*



Imagen 22. Pablo Reinoso: *Jouissance*, 1998

Tela y ventiladores, 300 x 230 cm. de diámetro
Art Front Gallery, Tokyo, Photo: Anzai



Imagen 23. Pablo Reinoso: *Le cabinet du Dr. Lacan*, 1998

Tela y ventiladores 200 x 400 x 250 cm
Palau de Congressos, Barcelona,
foto: Pablo Reinoso Studio



Imagen 24. Olafur Eliasson: *The Weather Project*, 2003-2004

Instalación en el Tate Modern, Londres, del 16/6/2003 al 21/03/2004.

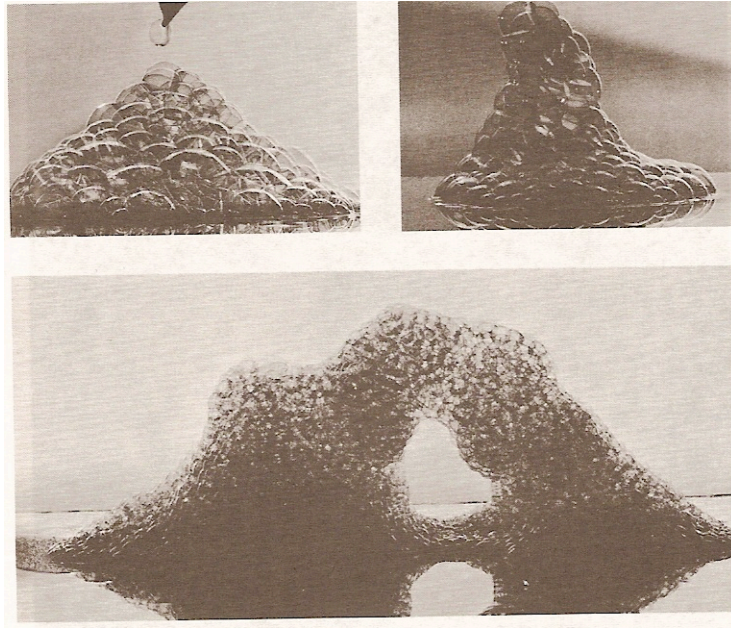


Imagen 25. Formaciones espumosas

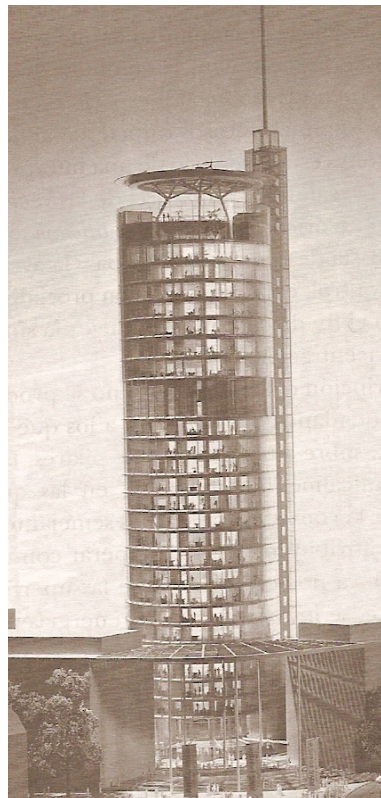


Imagen 26. Edificio RWE en *Essen*, 1997



Imagen 27. Kisho Kurokawa: *Nakagin Capsule Tower*, 1972

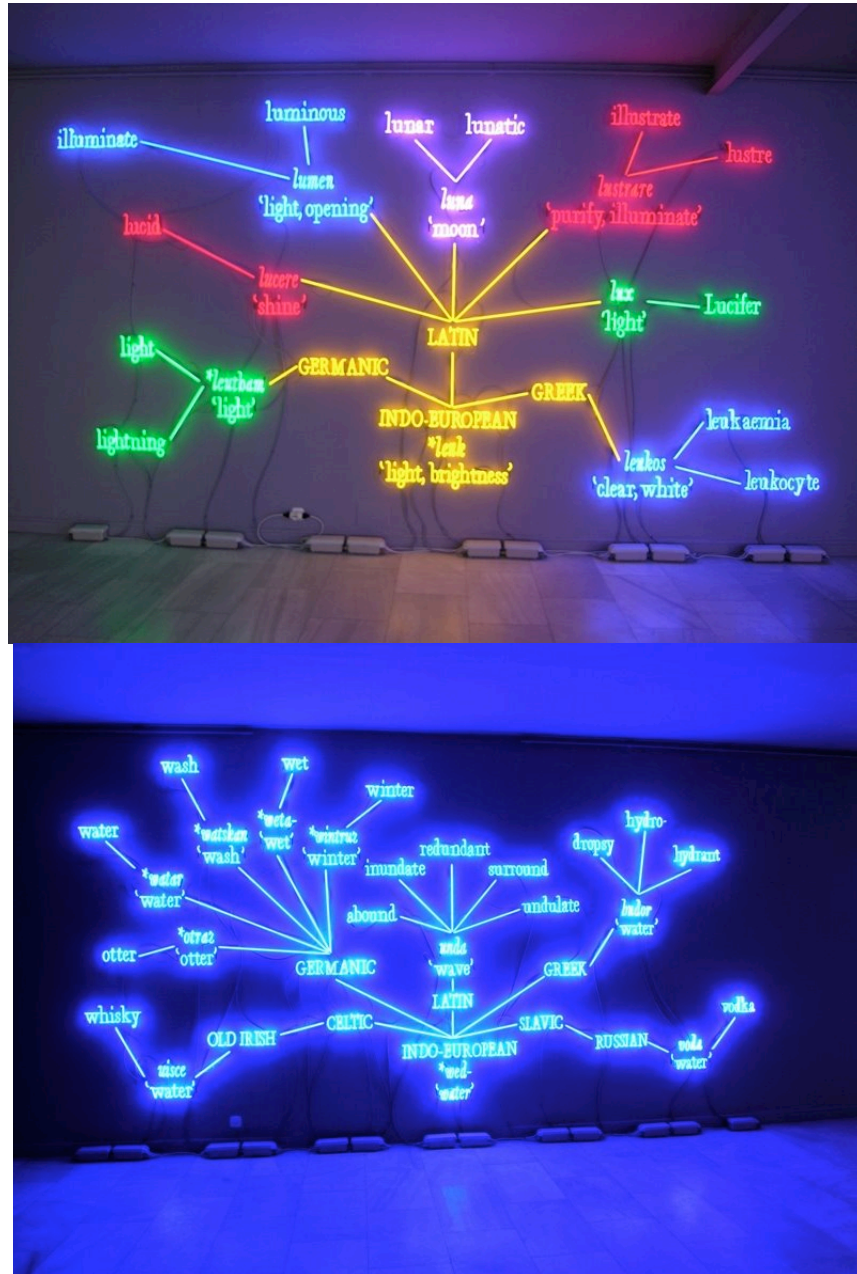


Imagen 28. Joseph Kosuth: “Mapas de Lenguaje, en su totalidad o en una parte”

Instalación de 8 obras en neón de diferentes colores, *Dos tipos de mapas*, Galería Juana Aizpuru, Madrid, 2008



Imagen 29. Joseph Kosuth: "Otra Mapa para no Indicar: El Mundo Antes de América"

Terra ultra incognita, CAAM, 2007, también en *Dos tipos de mapas*, Galería Juana Aizpuru, Madrid, 2008



Imagen 29. Mona Hatoum, *Map*, (detalle) 1998

Instalación con perlas de cristal, *Kunsthalle Basel*, Suiza,



Imagen 30. Mona Hatoum: *Continental Drift* (detalle), 2000

Acero inoxidable, vidrio, filamentos de acero, motor eléctrico, temporizador, 33 x 420 cm diámetro, Tate Britain



Imagen 31. Mona Hatoum: *Hot Spot*, 2006

Acero inoxidable y tubos de neón, H: 234 x D: 217 cm. Jay Jopling/White Cube (London)



Imagen 32. Mona Hatoum: *Routes IV*, 2006

Mapas impresos, tinta y papel, dimensiones variables, White, Jay Jopling/White Cube (London)



Imagen 33. Guillermo Kuitca: *Untitled*, 1992

Óleo sobre colchón, 203.2 x 203.2 x 10.2 cm, SW 92500 Private Collection

REFERENCIAS DE LAS IMÁGENES

- Imagen 1:** Alisa Krutovsky: *Genealogical tree* [en línea]
<http://www.alisakrutovsky.net/genealogy/index.html?en> [fecha de consulta 14/09/2008]
- Imagen 2.** Esquema de Ser y Tiempo de Heidegger [en línea] Wikipedia. The free encyclopedía, 11 oct 2008
http://es.wikipedia.org/wiki/El_ser_y_el_tiempo [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 3.** Usted está aquí [en línea]
http://bp0.blogger.com/_Gyk7W0802us/RwDZ1Mx2BGI/AAAAAAAAAAwM/3OwGIB165VA/s1600-h/Usted_esta_aqui2.jpg [Fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 4.** Feto en bolsa amniótica [en línea] Metaciencia. Red científica. Octubre 2007
<http://staff.bath.ac.uk/eexmi/mywebpage/research/teenbirths/images-png/feto.png> [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 5.** Reconstrucción de la visión del mundo de Homero [en línea] Henry David's Consulting, 1992, <http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/105.html> [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 6.** Cosmología aristotélica, en Edward Grant, "Celestial Orbs in the Latin Middle Ages", *Isis*, Vol. 78, No. 2. (Jun., 1987), pp. 152-173.
- Imagen 7.** Cosmovisión teológica I, en Sloterdijk (1999:433)
- Imagen 8.** Cosmovisión teológica II, en Sloterdijk, (1999:414) quien a su vez la toma de Robert Fludd, *Historia del macrocosmos y del microcosmos*, 1617
- Imagen 9.** Martin Waldseemüller: *Facsimile globe*, 1507, [en línea] Henry David's Consulting, 1992, <http://www.henry-davis.com/MAPS/Ren/Ren1/311.html> [fecha de consulta 15/9/2008]
- Imagen 10.** *Sphaera Civitatis* en Sloterdijk, (1999:499) quien a su vez la toma de John Case, *Spaera Civitatis*, 1588

- Imagen 11:** *Reconstruction of the Orbis Terrarum (20 A.D.)* [en línea] Henry David's Consulting, 1992, <http://www.henry-davis.com/MAPS/AncientWebPages/118.html> [fecha de consulta 15/9/2008]
- Imagen 12.** Gervase of Tilbury: *Ebstorf mappamundi*, 1234 (reproducción) [en línea] Wikipedia. The free encyclopedia, 30 December 2007, <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg> [fecha de consulta 24/10/2008]
- Imagen 13.** Petrus Plancius: *Orbis Terrarum Typus De Integro Multis in Locis Emendatus*, 1594, [en línea] Antique Maps and Atlases, Julio 2008. http://www.helmink.com/Antique_Map_Plancius_World/ [fecha de consulta 24/10/2008]
- Imagen 14.** Enrico Prampolini: *Figura nello spazio I (Organismo nello spazio)*, 1937, [en línea] Museo di arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto, http://www.mart.trento.it/gallery.jsp?ID_LINK=96&area=42&id_context=175 [fecha de consulta 15/10/2008]
- Imagen 15.** Tullio Crali: *Incuneandosi nell'abitato (In tuffo sulla città)*, 1939, [en línea] Museo di arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto, http://www.mart.tn.it/gallery.jsp?ID_LINK=96&area=42&id_context=445 [fecha de consulta 15/10/2008]
- Imagen 16.** *Formaciones espumosas* [en línea] Fluid Foam Physics: A Model For Complex Systems, Les Houches, France, 9-20 Enero, 2006 <http://www.maths.tcd.ie/~foams/> [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 17.** *Leviatán*, en Hobbes (2004) *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, 8ª ed. 2004, Alianza Editorial, S. A., Madrid, pp. 9.
- Imagen 18.** Pablo Reinoso: *La Parole*, 1998, foto: Luis Ros, [en línea] Pablo Reinoso Studio, 2008, <http://www.pablореinoso.com/>, Webmaster: Juan Tronquoy, [fecha de consulta 23/10/2008]
- Imagen 19.** *The Inside of Cristal Palace*, Revista *Illustrierte Zeitung Leipzig*, Alemania, 1851[en línea] http://www.dhm.de/ausstellungen/victalb/glas_p.jpg [fecha de consulta 21/9/2008]
- Imagen 20.** Detalle del cuerpo del Leviatán, en Hobbes (2004)

- Imagen 21.** Portada de la revista ‘*Acéphale*’, en Philippe Sollers, *La société de Bataille, Une prophétie sexuelle*. 16/04/2005 [en línea] *Bataille avant la guerre*, http://www.pileface.com/sollers/article.php3?id_article=521, [fecha de consulta 15/9/2008]
- Imagen 22.** Pablo Reinoso: *Jouissance*, Front Gallery, Tokyo, 1998, Photo: Anzai [en línea] Pablo Reinoso Studio, 2008 <http://www.pablereinoso.com/> Webmaster: Juan Tronquoy, [fecha de consulta 23/10/2008]
- Imagen 23.** Pablo Reinoso: *Le cabinet du Dr. Lacan*, Palau de Congressos, Barcelona, 1998, foto: Pablo Reinoso Studio [en línea] Pablo Reinoso Studio, 2008, <http://www.pablereinoso.com/>, Webmaster: Juan Tronquoy, [fecha de consulta 23/10/2008]
- Imagen 24.** Olafur Eliasson: *The Weather Project*, Tate Modern, Londres, 2003-2004 [en línea] Wikipedia Commons, http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:OlafurEliasson_TheWeatherProject.jpg [fecha de consulta 20/9/2008]
- Imagen 25.** Formaciones espumosas, en Sloterdijk (2005:561)
- Imagen 26.** Edificio RWE en ‘*Essen*’, Ingenhoven, Overdiek Kahlen, 1997, en Sloterdijk (2005:500), foto de Holger Knuf.
- Imagen 27.** Kisho Kurokawa: *Nakagin Capsule Tower*, Tokio, 1972, [en línea] Azhar Architecture, http://www.azhararchitecture.com/photos/project_modular_design/Kurokawa_w_02.jpg [fecha de consulta 25/10/2008]
- Imagen 28.** Joseph Kosuth: “Mapas de Lenguaje, en su totalidad o en una parte”, en *Dos tipos de mapas*, Galería Juana Aizpuru, Madrid, 2008, [en línea] Galería Juana Aizpuru, octubre 2008 <http://www.galeriajuanadeaizpuru.com/> [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 29.** Joseph Kosuth, “Otra Mapa para no Indicar: El Mundo Antes de América”, *Terra ultra incognita*, CAAM, Las Palmas de Gran Canaria, 2007; también en *Dos tipos de mapas*, Galería Juana Aizpuru, Madrid, 2008, [en línea] Galería Juana Aizpuru, octubre 2008 <http://www.galeriajuanadeaizpuru.com/> [fecha de consulta 20/10/2008]
- Imagen 29.** Mona Hatoum: *Map*, (detalle) Kunsthalle Basel, Suiza, 1998 [en línea] Art in the Age of Orbitization. Gotchi Universe <http://www.orbit.zkm.de/?q=node/14> [fecha de consulta 20/10/2008]

Imagen 30. Mona Hatoum: *Continental Drift* (detalle), Tate Britain, London, 2000, Photo: Edward Woodman, [en línea] Art in the Age of Orbitizacion. Gotchi Universe
<http://www.orbit.zkm.de/?q=node/14> [fecha de consulta 20/10/2008]

Imagen 31. Mona Hatoum: *Hot Spot*, Jay Jopling/White Cube, London, 2006, Photo: Stephen White. [en línea] BBC, Collective – The Interactive Culture Magazine, 21 de octubre 2008
<http://www.bbc.co.uk/collective/gallery/2/index.shtml?collection=monahatoum&mode=dynamic> [fecha de consulta 21/09/2008]

Imagen 32. Mona Hatoum: *Routes IV*, Jay Jopling/White Cube London, 2006, Photo: Stephen [en línea] BBC, Collective – The Interactive Culture Magazine, 21 de octubre 2008
<http://www.bbc.co.uk/collective/gallery/2/index.shtml?collection=monahatoum&mode=dynamic> [fecha de consulta 21/09/2008]

Imagen 33. Guillermo Kuitca: *Untitled*, Private Collection, 1992, [en línea] Blographos, octubre 2006,
<http://www.geographos.com/BLOGGRAPHOS/?p=55> [fecha de consulta 22/10/2008]