



E

ntre el khôra platónico
y el topos aristotélico
Una aproximación hacia la construcción
teórica del espacio público

Valentina Mejía Amézquita
Universidad Católica Popular del Risaralda
valentina.mejia@ucpr.edu.co

Primera versión recibida el 12 de mayo de 2010,
versión final aprobada el 11 de octubre 2010

Resumen:

Frecuentemente se pone de manifiesto la preocupación sobre la importancia de las reflexiones teóricas que tienen que ver con la arquitectura. Por sobre estas razones, resulta pertinente ocuparnos, previo al tema particular del espacio público como hecho arquitectónico particular o como producto de la cultura, del pensamiento que lo acompaña. No sería muy acertado dar a entender que los arquitectos han trivializado el problema del espacio, lo que sí es cierto es que en un amplio espectro no han tomado posición frente a él y lo han asumido como algo dado, como una herramienta de trabajo cuya función es más instrumental que de cualquier otro tipo y, de otro lado, no ha habido una preocupación permanente por generar discusiones profundas y críticas sobre el tema. Es del caso considerar entonces, que este tipo de reflexiones teóricas no debe hacerse en primer término desde la arquitectura; por esta razón es viable hacerlas en primer lugar desde la filosofía.

Descriptores:

Arquitectura, espacio público, filosofía y espacio, teoría de la arquitectura y la ciudad.

Abstract:

Frequently reflects the concern about the importance of theoretical reflections that have to do with architecture. Above these reasons, it is pertinent to deal, before the particular issue of public space as architectural act individually or as a product of culture, thought that accompanies it. It would not be wise to imply that the architects have trivialized the problem of space, what is certain is that in a broad spectrum have not taken a position against him and have taken as a given, as a working tool whose function is more instrumental than any other and, on the other side, there has been a constant concern to generate deep and critical discussions on the subject. Is the case then consider that this type of theoretical reflections should not be in the foreground from the architecture, which is why it is viable to make them first from philosophy.

Descriptors:

Architecture, public space, philosophy and space, theory of the architecture and the city

Entre el khôra platónico y el topos aristotélico

Una aproximación hacia la construcción teórica del espacio público*

Valentina Mejía Amézquita**
 Universidad Católica Popular del Risaralda
 valentina.mejia@ucpr.edu.co

“La ciudad está en mí,
 como un poema que aún
 no he logrado detener en palabras”

Del poema Vanilocuencia,
 Jorge Luis Borges

Con relativa frecuencia se pone de manifiesto la preocupación sobre la importancia de las reflexiones teóricas que tienen que ver con la arquitectura; particularmente se ven con desencantados ojos la historia, la teoría de la arquitectura y la filosofía. Frente a tal desencanto y con el ánimo de sobreponernos a él, considero razonable suponer que la arquitectura es un ejercicio cognoscitivo cuya manifestación es primeramente “una virtud intelectual, no física” como diría Tomás (1994, I, C.5, a.4), es decir, la arquitectura está vinculada a la capacidad exclusivamente humana de aprender y comprender de forma consciente y racional, es una praxis que se alimenta del saber. Por esto, resulta pertinente en este momento ocuparnos de la arquitectura, particularmente de la que resuelve el espacio público, a partir del pensamiento que lo sustenta.

Aparentemente el problema teórico del “espacio” resultaría ineludible para los arquitectos. Sin embargo, sería ingenuo ignorar que para algunos el espacio es solamente un problema que pertenece al ámbito de lo meramente geográfico, físico o accidental como la tierra que soporta el peso

de los edificios, para otros es un problema social porque en él están o al menos han estado los hombres y hay quienes creen que es un problema metafísico que redundaría en la existencia del mítico caos o del cosmos. No obstante, a pesar que no sería muy acertado dar a entender que los arquitectos han trivializado el problema del espacio, es cierto que en un amplio espectro no han tomado posición frente a él y, por un lado, lo han asumido como algo dado, como una herramienta de trabajo cuya función es más instrumental que de cualquier otro tipo y, por otro, no ha habido una preocupación permanente por generar discusiones teóricas profundas y críticas sobre el tema en relación con la arquitectura. Es del caso considerar, entonces, que este tipo de reflexiones teóricas no deben hacerse en primer término desde la arquitectura; a razón de ello, se considera viable hacerlas en primer lugar desde la filosofía. Con el propósito de hacer la disquisición de manera clara para que sea comprensible a los demás, he de comenzar por las nociones clásicas regentes en la discusión y estas son, sin duda, la noción platónica y la noción aristotélica del espacio.

Tratar de encontrar en la propuesta filosófica platónica la resolución al problema del espacio puede ser realmente dificultoso, no porque no pueda evidenciarse en sus escritos la preocupación por el mismo, sino porque para Platón (1994, p. 23) el espacio es ante todo “una especie difícil y vaga” de definir:

“Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza. (...) Por tanto, concluyamos que la madre y el receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua. Si afirmamos que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la

* Este artículo hace parte de los resultados de la Investigación denominada “Indagación filosófica sobre la racionalidad en el Movimiento Moderno de la Arquitectura” (Línea de Investigación en Teoría, Historia y Patrimonio – Grupo de Investigación GAU: Hábitat, Cultura y Región, 2007).

** Arquitecta de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, estudios de doctorado en teoría e historia de la arquitectura de la UPC de Barcelona. Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas, Especialista en gestión inmobiliaria de la Universidad Nacional de Colombia.

manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos” (Platón, 1994, p. 25).

El espacio platónico, *khôra*, es fundamentalmente un género eterno, cognoscible gracias a la intuición intelectual, con la virtud de recibir todo lo que tiene origen permitiendo su existencia; todo lo que “es” está en él, lo demás es nada. Este espacio se convierte en una condición de posibilidad a la cual no se puede renunciar por ser independiente y relativo a los objetos dentro del universo infinito, no depende del hombre ni de su capacidad de entendimiento, es superior y ajeno a él. *Khôra* es indestructible, continuo, abstracto e infinito.

Según Platón, hay tres realidades que antecedieron al mundo: ser, espacio y devenir; si estos precedieron al mundo y, en consecuencia, al hombre, ninguna pudo ser un producto del intelecto humano; de hecho, estas realidades fueron creaciones del demiurgo, tan bellas y excelsas como era posible concebir cualquiera de sus obras divinas. El hombre que participa del conocimiento de estas realidades ha de comprender que ellas son independientes de él y la forma de aproximarse a ellas no es a través de sus sentidos falaces y persuasivos, sino a través de su razón. Ese hombre racional e ilustrado de Platón, versado en múltiples saberes, conoce el mundo de las apariencias y sabe reconocer que son imágenes que imitan el modelo perfecto que únicamente habita en el inmaterial mundo de las ideas. Todo lo que el hombre entendido puede experimentar en el mundo son copias, simulacros de lo que está más allá de la fisicidad de la naturaleza. Este hombre es fundamentalmente un ser capaz de maniobrar en el mundo dominándolo hasta transformar su apariencia a su antojo. Sin embargo, esta transformación del mundo no tiene nada que ver con las “esencias”, cambiar los sustantivo del universo es algo que está más allá de su alcance. ¿Dónde queda *khôra*, entonces? El espacio queda en medio de una gran

paradoja pues no es visible, audible, tocable, no es inteligible, es decir, no pertenece al mundo de lo sensible y sin embargo admite que todas las cosas que pertenecen a este mundo se inscriban en él. Nos atrevemos a señalar que el espacio platónico, el receptáculo o la nodriza, que no es nada y es todo, que no es inteligible ni sensible, el “innombrable”, permite que todo sea dicho sobre él.

La teoría platónica del espacio, como diría Max Jammer, no satisfizo las inquietudes de Aristóteles, quien tenía una concepción del mundo diametralmente opuesta a Platón y dedicó un buen número de páginas a objetarle.¹ Para Aristóteles, no hay más mundo que el sensible y en él está también el espacio, no existen ideas de las cosas por un lado y las cosas precederas por otro como sucede con Platón; de hecho, sólo existen estas últimas y la forma de conocerlas es a través de los sentidos, los mismos que para Platón eran engañosos y que para Aristóteles son el verdadero contacto entre el hombre y el universo que lo contiene:

“Podemos dirigir otro cargo a los defensores de esta doctrina. (...) Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por decirlo así, del Universo. De suerte que hubiera sido más justo absolver a este bajo mundo a favor del mundo celeste, que no condenar el mundo celeste a causa del primero. Finalmente, como se ve, podemos repetir aquí una observación que ya hemos hecho. Para refutar estos filósofos no hay más que demostrarles que existe una naturaleza inmóvil, y convencerles de su existencia” (Aristóteles, 1979, Libro IV, p. 46).

Según Aristóteles, todas las cosas que pertenecen al mundo sensible provienen del “motor inmóvil”, el ser necesario, el ser eterno y divino, creador de la naturaleza medible y cuantificable, cuyos seres están en el “espacio”; espacio contenido y limitado, de composición natural que, en consecuencia, es producto de la sumatoria

1 La concepción aristotélica del mundo fue recogida en varios de sus textos: la Física y la Metafísica son sustanciales en este sentido. Las objeciones a Platón y a su teoría, fueron expuestas en este sentido están claramente recogidas en la Metafísica.

de todos los lugares ocupados por los cuerpos mismos. Los cuatro elementos que constituyen el mundo -fuego, aire, tierra y agua- tienen en el espacio un lugar o topos particular de acuerdo con la naturaleza de su materialidad, al cual asisten a menos que un algo impida su curso normal hacia él o les obligue a abandonarlo.

La propuesta aristotélica, desde la perspectiva de nuestro interés, nos muestra una distinción entre el espacio o *khôra* platónico y el lugar o topos. El espacio aristotélico parece tener la facultad de ser como las muñecas rusas, las *matriuskas*, que en una sucesión finita van estando una dentro de la otra hasta llegar a la mayor, la gran envolvente, la que las contiene a todas. Si el espacio es para Aristóteles el lugar finito, delimitado que permite el movimiento de los elementos que no está vacío pero adolece de todo tipo de cualificación y forma por sí mismo pues esta se la otorgan los cuerpos que envuelve cuando adoptan su lugar natural en él o como lo define el arquitecto Josep Muntañola (1996, p. 24), *el espacio está en algún espacio, pero no como una cosa está en un lugar, sino como el límite está en lo que limita*; el topos será entonces, la “porción” de espacio envuelta cuya delimitación coincide con los límites del cuerpo que lo ocupa.

Hasta el momento nos hemos referido al problema meramente teórico del espacio y aunque hemos dado una mirada rápida de la situación, no podemos caer en la tentación de trivializar uno de los problemas más relevantes en la historia del mundo. Desde la noción platónica que pone de manifiesto un espacio que supera las condiciones puramente geométricas y matemáticas y alcanza las proporciones de ser el tercer principio de todo, hasta noción aristotélica que habla de un espacio contenido y perceptible por los sentidos; se tejieron la ciencia y la teología de occidente que dominarían por más de mil años el pensamiento humano hasta la revolución copernicana y el nacimiento de la llamada modernidad. Aunque para este entonces la

noción misma de espacio respondía a la idea de un universo cerrado, como lo llama Koyré², es importante dejar claro que fue la creencia que perduró en todos los ámbitos del conocimiento incluyendo la arquitectura. Tendría que pasar un largo período de tiempo en el que se evidenciaran desarrollos de la ciencia para que esta creencia bien arraigada cambiara y el hombre comenzara a cuestionarse sobre la finitud del universo y, por ende, del espacio, que incluye por supuesto, el arquitectónico.

Hablar de la visión del espacio que tenían dos de los filósofos clásicos griegos, no quiere decir que sea la única digna de ser nombrada; de hecho, debemos considerar la concepción que, en consecuencia de ello, tenía el hombre común. Sin lugar a dudas, el hombre de esta época gozaba de la creencia en un universo cerrado con lo que en este sentido no difieren mucho de Platón o Aristóteles, lo que sucede es que estos hombres comunes buscaron la manera de materializar esta creencia en los objetos de su cotidianidad, en las herramientas, en el arte, en la literatura, en la arquitectura y en la ciudad (Giedion, 1981).

Históricamente, podemos reconocer en los distintos ámbitos culturales que el hombre ha recurrido a las formas circulares y ortogonales en la materialización de su mundo, tal vez en correspondencia con la idea de finitud del universo que análogamente se parecía a un recipiente o contenedor, o a los referentes que desde los momentos más antiguos se han hecho de los astros celestes o de los dioses primitivos no antropomórficos. Las imágenes que podemos hacernos de esta circunstancia están sin duda ligadas a las primeras ciudades. Si, por ejemplo, tomamos la Acrópolis de Atenas o las ciudades mesopotámicas en las cuales la “muralla” es principalmente el contenedor del denominado espacio que no solo establece los límites entre “lo urbano y lo no urbano”, sino que además daba garantías de protección a la porción de universo habitado e incluso provocaba una singular

2 Alexandre Koyré fue sin lugar a dudas uno de los más relevantes historiadores de la ciencia, quien vivió en la revolución científica que aportó la modernidad, un momento de cambio radical desde la cosmología aristotélica o el “mundo cerrado” hacia el “universo infinito” introducido por Copérnico y desarrollado claramente por Newton años después.

apropiación de ese territorio que se habría de transformar en un paisaje cargado de significación cultural, resulta que en la medida en que ese espacio “sin cualificar” del que hablaba Aristóteles se transformaba en el topos o lugar, su particularización estaba mediada por las “cualidades” de la ciudad que ahora ocupaba lo que antes era simplemente espacio.



Foto 1. Acrópolis de Atenas. Fuente: www.wikipedia.org

No será difícil, entonces, comprender que el hombre inmóvil de la época de Aristóteles y Platón, creó una ciudad inmóvil, en un espacio inmóvil fundamentalmente por la utilización de un plano bidimensional, un muro, una “piel” que a escala y proporción de sus limitadas concepciones cósmicas, le sirvió para delimitar “su espacio”, el universo mismo reflejado en la tierra, para así apoderarse de él.

Luego de habernos referido a las dos concepciones clásicas sobre el espacio y, seguramente dejando de lado otras de gran importancia e interés, tomaré en cuenta otra situación ejemplarizante y es la que está ligada a la influencia que sobre la noción de espacio ha ejercido la religión. Si tomamos el caso de la religión Cristiana frente al problema del espacio, el influjo es decisivo sobre todo por haber sido esta creencia religiosa la dominante en occidente tras la adopción de este culto por el Imperio Romano.

En el primer apartado mencionamos al motor inmóvil o al demiurgo como el “dios” pagano del cual emerge todo; por

ejemplo, el universo y, por ende, el espacio. En este sentido, el dios único cristiano no difiere en grandes rasgos de los otros dioses; lo cierto es que durante un largo período de tiempo cualquier creencia adicional o contraria a esta que además estuviera justificada por la ciencia, indefectiblemente provocó que la institución eclesiástica condenara a muchos a la insalvable hoguera.

No obstante, es preciso tener en cuenta que la relación que el dios tenía con el hombre que habitaba ese universo creado por él era la relación de un ser igualmente inmóvil, como la del hombre clásico griego frente a un ser omnipotente y omnipresente cuya autoridad regulaba todo tipo de existencia, incluyendo la del espacio.

Esta creencia que dominó en el período histórico conocido como la Edad Media fue trascendentalmente significativa en el desarrollo

de la arquitectura y la ciudad, pues los productos de la cultura giraban en torno a Dios. Con un orden espacial establecido por mandato divino en el universo y con la Iglesia revestida de poder para interpretarlo, se instaura la teocracia absoluta basada en una soberanía de origen divino. La autoridad de la Iglesia en ningún otro proyecto humano alcanzó mejor expresión que en las monumentales composiciones espaciales, que se dirigían a las calles del cielo. La arquitectura busca una relación entre la visión existencial cristiana y la realidad diaria y, en consecuencia, la imagen ambiental del hombre común puede definirse como un sistema de “lugares protegidos” ya sea interiormente por la experiencia de la existencia de Dios y exteriormente por la clausura simbólica y la solidez de la muralla, que hace las veces de límite del mundo material, del espacio terrenal.

Pese a cualquier interpretación adicional, la concepción del universo era la respuesta a una adaptación del organón aristotélico que ponía un universo cerrado y finito a



Foto 2. Abadía de Monte Cassino.
Fuente: www.wikipedia.org

contener lo que ahora era obra exclusiva, no del motor inmóvil, sino del Dios único cristiano. Independientemente de lo oportuno que haya podido ser apropiar la concepción aristotélica del universo a la del mundo cristiano, es muy significativo pensar que ese universo, contenedor del espacio, era ahora prácticamente análogo a Dios.

“Me estrechas detrás y delante, me cubres con tu alma. Tanto saber me sobrepasa, es sublime y no lo abarco. ¿A dónde iré lejos de tu aliento, a donde escaparé de tu mirada? Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro; si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, allí me alcanzará tu izquierda, me agarrará tu derecha” (Salmo 138).

La reflexión que nos ocupa es la siguiente: si Dios está en todas partes, incluso independientemente de la existencia de cuerpos o “cosas” que se ubican en ese espacio y convierten esa “porción de espacio” en topos, podríamos decir que no hay nada que abarque a Dios, que lo limite, nada que lo contenga, pues no se reduce a un “lugar” como un cuerpo ni tiene fin. En este sentido, la mística cristiana asemeja a Dios con el espacio y de la misma manera se lo asemeja a la luz; la incontenible luz que a través del diáfano vitral protagoniza de forma sublime la arquitectura de la época que significó el anhelo de toda una comunidad: no existía espacio o edificio más público y comunal que la Basílica. Si bien es cierto que por siglos se consideró que la teología cristiana aproxima a su divinidad y su creación con la concepción

aristotélica del universo, al referirse a un dios contenible a la manera del espacio y no en el sentido de la particularidad del “lugar que ocupa”, a nuestro juicio, este dios se parece más a la idea de khôra que encontramos en Platón y su dimensión de lo ideal perfecto, indeterminado e indefinible y, de forma análoga, la ciudad medieval como reflejo de la civitas celeste, en esencia, está realmente constituida por espacios inmateriales y no por lugares sensibles.

Superar el pensamiento de la Edad Media no fue tarea sencilla. La época moderna sobrevino con la revolución del pensamiento científico y con ella, el replanteamiento y cambio del paradigma del universo finito, contenido y cerrado, por la nueva concepción de universo infinito e inconmensurable (Koyré, 1979); fue el paso de la fe hacia la ciencia y la razón humana. El nuevo camino abierto por Copérnico al debatir sobre el modelo aristotélico, dilucidaba nuevos horizontes para la ciencia, del mismo modo que el hombre común también experimentaba el cambio de modelo a través de una nueva concepción de mundo. La constitución de este nuevo universo, de un nuevo mundo y de un nuevo espacio tuvo, como en momentos que le antecedieron, su reflejo en la arquitectura y la ciudad, ciudad que ahora se compromete, desde otra óptica, con el espacio público.

Del mismo modo que lo haría el hombre moderno, la arquitectura entonces también tendría que asumir su postura frente al problema del espacio que dejaba de depender de la idea de Dios y de su naturaleza, y enfrentar ahora, desde el interior mismo de la naciente academia, la necesidad de elaborar toda una respuesta teórica sobre él, a diferencia de los otros momentos de la historia de la disciplina donde simplemente había aceptado lo que la filosofía o la ciencia le entregaban. No obstante, toda la reflexión que sobre el tema aportaban de primera mano la filosofía y la ciencia, siguió delineando los desarrollos

conceptuales de las demás disciplinas. El paso de un mundo dominado por la concepción religiosa, que además había condenado lo que se alejara de esta divina esencia, a un mundo producto de la razón humana, determinó la vuelta a escena del hombre como centro del universo creado, como había sucedido en la Grecia clásica, siendo el período conocido como Renacimiento la mejor prueba de ello. En esta época, se hallaba en plena discusión la filosofía de More y Descartes a quienes años más tarde les sobrevendrían Clarke, Leibniz y, por supuesto, Newton.

Descartes deriva de la existencia de Dios y sus cualidades, la realidad de las meras naturalezas y, en consecuencia, de los objetos matemáticos, numéricos, físicos y por supuesto del espacio. En su caso particular, la metafísica lo llevó a la construcción de una física que se inicia con la distinción entre cuerpo (extensión) y alma (pensamiento). En este orden de ideas, el cuerpo está definido por su extensión y por las demás particularidades que, como figura o movimiento, hicieron posible la distinción de la física cartesiana como mecanicista pura, en donde se tratan por separado la mecánica o lo que tiene que ver con la materialidad de los cuerpos y la sustancia, teoría, pensamiento o “esencia” que los constituye:

“Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigua dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto” (Descartes, 1986, p. 44).

No obstante, es de aclarar que la teoría de la materia no es algo que se salga del dominio del entendimiento pues, como es sabido, para Descartes todo lo que fuera verdadero debía ser clara y distintamente identificable en oposición a la falsedad. La sustancia de la materia no es otra cosa que el espacio, es decir, la cualidad primaria de las cosas es el objeto mismo de la geometría ligada a la tridimensionalidad de las figuras o los límites de una extensión en correspondencia con otra:

“Quise, por un instante, indagar otras verdades; y, habiéndome propuesto para ello el objeto de los géometras, que yo concebía como un

cuerpo continuo o un espacio infinitamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diferentes partes que podían afectar diversas figuras y tamaños y que podían ser cambiadas de lugar y posición – los géometras suponen todo esto en su objeto – recorrí algunas de sus demostraciones más sencillas y no olvidé que esa certeza que todo el mundo les atribuye no se funda más que en el hecho de concebirlas con absoluta evidencia” (Descartes, 1986, p. 45.).

Según Descartes, el cuerpo, cualquiera que él sea, es impenetrable por que es materia y en razón de esa virtud, la esencia debe ser permeable para poder cohabitar con el cuerpo. La noción cartesiana materializante de los cuerpos y, por qué no, del espacio, introduce una visión del mundo que deja de ser estática y contenida por muros o planas, para referirse a un espacio tridimensional en movimiento. En correspondencia con la nueva visión del mundo, el espacio ya no se traduce en la ciudad como un plano, en sentido horizontal o vertical, sino que se define por los “volúmenes” y la relación del observador y su visión no estática sino dinámica, con ellos.

El espacio urbano renacentista muestra un nuevo deseo de orden geométrico, homogéneo. Este orden concreta la convicción general de que la armonía y la perfección son valores absolutos. Las nuevas intenciones se manifiestan en todos los niveles ambientales y en todos los temas edilicios, sean eclesiásticos o seculares, aunque no con la misma intensidad. Es evidente que el hombre renacentista creía en un cosmos ordenado, donde su interpretación de orden era referente en términos numéricos y consideraba a la arquitectura como una ciencia matemática cuyo objetivo era hacer visible el orden cósmico. La nueva concepción del espacio urbano se expresó como aspiración a una geometrización general y así, calles y plazas, fueron definidas por edificios que parecían estar contruidos por idénticas unidades estereométricas, ejemplificando la concepción general del orden geométrico como valor absoluto.

Muchas fueron las objeciones que se escucharon en torno al pensamiento cartesiano y todo lo que de él derivó, pero

llama la atención la objeción que en el sentido de nuestra discusión hace More, más, tal vez, por el temor de creer que con la propuesta cartesiana se dejaría de lado a Dios como explicación final. En este sentido, More optó por unir a Dios la existencia del espacio, pues no consideraba el espacio como algo material sino como un locus incircunscripto, indefectiblemente ligado a la divinidad incorpórea. Si bien es cierto que More no logró el reconocimiento o el prestigio de Descartes, a partir de él, el espacio se volvió absoluto, eterno, necesario, incorpóreo y único, como lo es Dios.

Intentar concluir la historia cerrada del mundo será pretender, en cierto sentido, cerrar el ciclo que trazaron Platón y Aristóteles para abrir el del universo infinito que comenzó con los modernos y se desarrolló de forma única y excepcional con Isaac Newton. La física newtoniana proporciona una elaborada reflexión sobre el problema del espacio absoluto y el espacio relativo e introduce, para nuestro especial interés, el tema del tiempo; con Newton, el espacio se libera del halo de divinidad que lo ha caracterizado y se aproxima al hombre y a la naturaleza que su condición pueda asignarle:

“El espacio absoluto, por su propia naturaleza y sin relación alguna con nada externo, permanece siempre similar e inamovible. El espacio relativo es una dimensión o medida movible de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan de acuerdo con su posición con respecto a los cuerpos y que por lo común se toma como espacio inamovible. (...) Lugar es la parte del espacio que un cuerpo ocupa, y de acuerdo con el espacio, puede ser relativo o absoluto. (...) El lugar del todo es lo mismo que la suma de los lugares de las partes, y por esta razón es una propiedad interna e inherente al cuerpo como un todo”. (Newton, 1993)

En teoría, Newton estaba procurando un espacio que diera cuenta de sí mismo y de sus particularidades, de su estabilidad y continuidad, en el cual la función que Dios cumplía en el sentido explicativo terminó por relegarle a los recónditos dominios de “lo otro” pudiendo ser esto el terreno del espíritu o del alma, pero en el sentido de competencia sobre el espacio, la situación ya

no va más. La autonomía de la ciencia para dar explicaciones del mundo sin tener que recurrir a Dios, permitió a su vez la autonomía de un hombre que, sin el perjuicio de menoscabar la religión, estaba cavando hondo dentro de su capacidad racional.

Si bien todo el desarrollo de la ciencia fue de la mano con el desarrollo de las humanidades, el hombre común no estaba familiarizado con tantas y tan veloces transformaciones y la ciencia no tenía dentro de sus responsabilidades el proceso de aprehensión del conocimiento. La separación que paulatinamente se daría entre la ciencia y la filosofía lamentablemente marcó la desaparición de ese mediador que hacía aprehensible el universo. Sin embargo, esto no quiere decir que los filósofos hayan desaparecido del horizonte del conocimiento científico, lo que sucedió es que fueron conscientes de que la ciencia podría superarles en algo más que discurso y rigor. Los filósofos, como los hombres de ciencia, debían dar también el gran salto hacia la infinitud y en este sentido, el caso de Kant sería contundente, pues tiempo y espacio son las “condiciones de posibilidad” para todo tipo de conocimiento humano, es más, son las condiciones a priori de la experiencia, es decir, están implícitas, por decirlo de alguna manera, en el sujeto que experimenta el conocer.

Toda la propuesta revolucionaria que Kant introdujo, tardó algo más que un tiempo prudencial en ser asimilada; pues con ella llegaba la instalación del hombre en medio del universo de forma radical y definitiva. De esta manera, se optaba por un mundo ilustrado abierto a la discusión desde todos los ámbitos del conocimiento giran indefectiblemente en torno al hombre. Para este momento, las ciudades han derribado sus contenedores, ya no persiste en la ciudad la muralla que alguna vez inmovilizó el espacio urbano de forma estática, sino que se reinventan los límites, para lo cual ahora existen el horizonte y la lejanía en correspondencia con el espacio ilimitado, abierto, discontinuo y tridimensional de las nuevas ciudades. Comprender el espacio como “tridimensional” fue algo absolutamente necesario, lo cual requirió la

postura erguida de un hombre cuyo dominio visual está referido a su capacidad de entendimiento y de potestad del universo que ahora le pertenece.

Nuevamente el espacio está en medio de las reflexiones del entendimiento y, como en épocas anteriores, el problema del espacio se liga al problema de la percepción y representación de ese espacio; lo que sucede ahora es que el hombre juega un papel decisivo en su definición, no solo teóricamente, sino antropológicamente. En este sentido, la geometría euclidiana sería determinante en ello pues permitió “comprender” la matematización de ese espacio tridimensional que Descartes consideraba “materia” a la manera de un cuerpo con extensión, profundidad y altura, gracias al ordenamiento, en forma de coordenadas (X, Y y Z), a partir de un punto cero o desde un punto cualquiera en relación con otro, cuyas infinitas alternativas denotan su aplicabilidad a la infinitud del mismo y no al conocimiento exclusivo de un solo espacio puntual.

A partir de este momento, cualquier posibilidad de acercarse a la comprensión del espacio estaría ligada al sujeto corpóreo que se localiza en relación con unos puntos de referencia cuya experiencia es posible a través de los sentidos, estableciendo un vínculo con el mundo independiente de la creencia religiosa o mítica que posea. Esta relación es entendida como la unión de un “cordón umbilical” que permite al hombre “anclarse” al mundo en el que habita; entendido el hombre ya no como ese ser único y frontal sino como hombre genérico, es decir, el hombre conjunto de hombres de cuya relación con el mundo y con los demás hombres se constituye una nueva forma de espacio (Ponty, 1975). El hombre común, que según Aristóteles experimentó un mundo natural, ya no se parece en lo más mínimo al hombre moderno, pues este ya no experimenta el mundo estático y homogéneo que se asemeja al mundo natural, sino que advierte el mundo

dispar, dinámico y comunitario, mundo que se desarrolla ejemplarmente en la ciudad.

Podríamos considerar ahora que nuevamente con la transformación del paradigma espacial cambió la forma en la que el hombre lo habita. Las reflexiones que sobre el espacio sucedieron a las de la propuesta kantiana, son las que introducen una nueva noción particularmente referida a la “espacialización” que el sujeto le otorga, dejando de lado las reflexiones sobre su capacidad o posibilidad de estar en él. De alguna manera, esta situación que desde la antigüedad clásica se había supuesto, fue superada al considerar que el hombre y las cosas no solo tienen la facultad de estar en el espacio sino que también lo cualifican, parafraseando a Heidegger (1994, p. 2), a razón de construir y habitar en él, “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar.”

Con esta nueva mirada, el espacio adquiere una intencionalidad sustantivamente vivencial en la medida que, antropológicamente hablando, el hombre es el sujeto protagónico del mundo y quien lo caracteriza:

“El espacio se convierte entonces en forma general de la actitud vital humana. Como ser creador y desplegador del espacio, el hombre necesariamente no es sólo el origen sino también el centro permanente del espacio, pero no de la manera en que el caracol lleva su casa sino en el sentido que el hombre se mueve en su espacio dentro de una correspondencia entre el espacio



Foto 4. Allard, Italia.

Fuente: www.nationalgeographic.com

vivencial del hombre y la espacialidad de la vida humana" (Bollnow, 1969, p. 33).

El vínculo que ahora el hombre establece con el espacio es el tipo de lazo indisoluble que puede definirse desde lo físico y material hasta lo epistemológico y humano, si se quiere. Autores como Heidegger en *Construir, habitar, pensar*, o Lefevre en *La producción del espacio*, buscaron crear una teoría en la cual primara la consideración particular de "pensar el espacio" en función de la práctica social a la que dé lugar la presencia humana con todas sus consideraciones simbólicas, sensibles, sociales, etc. No obstante, lo significativo de toda esta situación es la apropiación del hombre común de ese espacio ininteligible o inencontrable que siglos atrás les había pertenecido, casi con exclusividad, a los filósofos y matemáticos.

El "espacio social" del que habla Lefevre es un "producto social" que se genera por la presencia del hombre corriente, en relación con lo que él mismo podría haber llamado la "antropologización del espacio", es decir, el espacio es posible por ser un organismo viviente cuya relación simbiótica con el hombre histórico que lo habita es



Foto 5. Crowded Street Katmandu. Fuente: www.nationalgeographic.com

inalienable. De esta manera, el espacio, antropológicamente entendido, es un producto de la cultura, cultura que materializa en la fisicidad de un territorio todo un sistema de significación que, a manera de una cartografía, es aprendida y aprehendida por los hombres que la definen. Si nuestra intuición es cierta, estamos hablando de una nueva revolución espacial, del "espacio antropológico" que se transforma en lugar, a razón de que en él interactúan los elementos físicos (naturales o contruidos por el hombre) y los significados que la cultura le ha asignado a cada uno de ellos a lo largo del tiempo.

Este último espacio que hemos definido, no tiene nada que ver con el espacio contenido por un plano como era el caso del espacio amurallado o bidimensional de las ciudades

mesopotámicas o del ágora de los clásicos griegos, ni con el espacio divinizado de la Edad Media; tampoco se relaciona con el espacio tridimensional del Renacimiento o del mundo moderno. Este espacio actual es fundamentalmente social, de manera tal que permite definiciones de todo tipo ya que diversos espacios antropológicos pueden coexistir en un solo espacio físico.

Podemos concluir ahora, volviendo a la reflexión primera en relación con la necesidad de "pensar" los productos de la cultura, que los espacios



Foto 6. Millenium Bridge, Londres. Fuente: www.nationalgeographic.com

formalmente constituidos adquieren rasgos y vínculos históricos únicos e irrepetibles por un sin número de condiciones definidas –consciente o inconscientemente– por los hombres que desempeñan su rol en él. El espacio público, en nuestro momento histórico, es fundamentalmente el resultado

de la cualificación que la sociedad otorga al transformarlos en “lugares”, vivificándolos de acuerdo con la manera en que los habita. El espacio público a pensar no es sólo un objeto físico o arquitectónico: es, fundamentalmente, un concepto cultural.

Referencias

- Aristóteles. (1979). *Metafísica*. México: Porrúa.
- Benjamin, Walter. (1973) Título original: *Eitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. (Trad. Cast.: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En: *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus)
- Bollnow, f.o. (1969). *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor.
- Compagnon, Antoine. (1993). *Las cinco paradojas de la modernidad*. Título original: *Les cinq paradoxes de la modernité*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Danto, Arthur. (1999). *Después del fin del arte: El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Bogotá: Ediciones Universales.
- _____. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Giedion, S. (1981). *El presente eterno: comienzos de la arquitectura*. Madrid: Alianza Forma Editores.
- Gombrich, E. (1954). *Historia del arte*. Barcelona: Argos s.a. 2º edición.
- Hegel, G.w. (2002). *Lecciones de estética*. México: Ediciones Coyoacán, 2a edición.
- Heidegger, M. (1994). *Construir, habitar, pensar*. (trad. Cast.: Eustaquio Barjau, en: conferencias y artículos. Barcelona: Serbal.
- Jammer, M. (1970) *conceptos de espacio*. México: Editorial Grijalbo S.A.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI Editores de España S.A.
- Kruft, H. W. (1994). *A History of Architectural Theory from Vitruvius to de present*. New York: Princeton Architectural Press.
- Lefevre, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Marías, Julián. (1990). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Muntañola, J. (1996). *La arquitectura como lugar*. Barcelona: ediciones UPC Universidad Politécnica de Cataluña.
- Newton, I. (1993). *Principios matemáticos de filosofía natural*. Altaya.
- Ponty, M. M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Platón. (1994). *Timeo o sobre la naturaleza*. Diálogos. Madrid: Gredos.
- Tatarkiewicz, Wladislaw. (1997). *Historia de seis ideas*. España: Edigrafos, 6a Edición.