

El problema del espacio-tiempo en ‘La teoría de ciudad’.

The time-space problem in ‘The theory of the city’.

Recibido: abril/2018
Aceptado: agosto/2018

Dr. Jorge Gasca Salas¹

Resumen

En este artículo se indaga teóricamente, a modo de síntesis, acerca del problema complejo de la relación espacio-tiempo indispensable en la construcción de los puntos de partida fundamentales para el estudio y la elaboración de la teoría social en torno a la ciudad, la teoría urbana y del espacio humano en general, producido o edificado históricamente, social y culturalmente. Se establecen con claridad las implicaciones derivadas de la discusión filosófica de la que forman parte y se establece el nudo problemático que se perfila en la teoría sobre su problematización así como el esclarecimiento de la salida fáctica a tal problemática.

Del problema filosófico (ontológico) se establecen los canales histórico-antropológicos que permiten la resolución humanista y concreta que dirigen la *facticidad* de la vida material y espiritual (objetiva y subjetiva) de los seres humanos que habitan y edifican el espacio social. Destacamos la *dimensión histórica* como elemento relevante de la construcción del mundo material y del sentido (*significatividad*), sin lo cual la *construcción de mundo* sería un entorno carente de humanismo y de todo fundamento.

Palabras Clave:

Espacio; Tiempo; Significatividad.

Abstract

In this article thinks theoretically over, like synthesis, brings indispensable space-time over of the complex problem of the relation in the construction of the fundamental starting points for the study and the elaboration of the social theory around the city, the urban theory and the human space in general, produced or built historically, socially and culturally. Are established by clarity the implications derived from the philosophical discussion of which they form a part and there is established the problematic knot that is outlined in the theory on his problematization as well as the clarification of the factuality to this troublesome.

Of the philosophical (ontological) problem are established the historical-anthropologic channels that allow the humanist and concrete resolution that they direct the facticity of the material and spiritual life (objective and subjective) of the human beings who inhabit and build the social space. We emphasize the *historical dimension* as relevant element of the construction of the material world and of the sense (significance), without which the *world construction* would be an environment lacking in humanism and in any foundation.

Keywords:

Space; Time; Significance.

¹ Profesor-Investigador de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación (SEPI), Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, Unidad Zacatenco (ESIA-UZ-), del Instituto Politécnico Nacional (IPN), Ciudad de México, MÉXICO. Mail: jogasca@ipn.mx y jgs.umbral@gmail.com

1. Introducción.

El modo como se encuentra el hombre en el espacio no está definido por el espacio cósmico que lo cerca, sino por un espacio intencional referido a él como sujeto.

Otto Friedrich Bollnow, *Hombre y espacio* (1969, 241)

Los puntos de partida acerca del *espacio* toman en consideración los diferentes sentidos empleados conciente o inconcientemente, ya sea en su uso científico (matemático), técnico (físico-geométrico), artístico (danza, música y poesía), político (económico) o antropológico (histórico-cultural / geográfico-etnológico). Sin embargo, una y otra vez brota la dimensión filosófico-ontológica que obliga al investigador a reflexionar acerca de sus fundamentos. Del mismo modo sucede con el concepto de *tiempo*. Ambos constituyen categorías fundamentales *sine qua non*, cuya carencia imposibilita la construcción de los puntos de partida de teoría geográfica, histórica o antropológica alguna.

En relación con el espacio, desde la antigüedad se han empleado sentidos sobre los cuales se marcha o se dirige de manera empírica en una o en otra dirección el sentido de su uso. De este modo: el espacio no puede ser imaginado y, por tanto no existe (Parménides); el espacio es una realidad aunque no tiene una existencia corpórea (Leucipo); la geometría es la “ciencia del espacio” (Platón / “Timeo”); el espacio es la suma de todos los lugares (Aristóteles); la naturaleza se basa en dos cosas: cuerpos y vacío, en el que los cuerpos tienen un lugar y en el que se mueven (Lucrecio); el espacio es una categoría *a priori* de la razón pura, diferente de la materia e independiente de ella (Kant); o bien, espacio es el conjunto de coordenadas en el que puede ser representado cualquier punto o lugar geométrico (Descartes), (Schulz, 1975: 10).

La teoría de la relatividad echó por tierra la idea de un espacio euclidiano-cartesiano tradicional e introdujo la consideración de espacios no-euclidianos, no homogéneos y discontinuos, tetradimensionales, en los que el tiempo constituye la cuarta dimensión. Para Einstein la virtualidad de la matemática y la geometría es perceptible como en la afirmación: “cuando las proporciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas; cuando son ciertas, no hacen referencia a la realidad” (Schulz, 1975: 10). Sin embargo, la ra-

cionalización del espacio y, por tanto, la edificación humana del mundo sería infinitamente más pobre sin el auxilio de la geometría y la matemática. El hombre no se reduce a ellas pero tampoco puede prescindir de su utilidad, la Arquitectura y el Urbanismo nos recuerdan muy frecuentemente esta importancia.

La imposibilidad de una definición definitiva y única del espacio y del tiempo ha generado una serie de discusiones que invitan a establecer sentidos desde los cuales sería posible colocar teórica y ontológicamente las definiciones de las que sería posible construir las concepciones básicas de la teoría social y concretamente la teoría del espacio-tiempo para el estudio de la ciudad y sus fenómenos sociales concomitantes.

En lo que sigue puntualizamos las líneas sobre las que se establecen las discusiones sobre el espacio-tiempo y su salida fáctica.

2. La querrela del espacio.

Partimos del supuesto de que la ciudad, tomada en su conjunto, puede ser concebida como *producto social*, esto es, como resultado (material) de la acción colectiva (social: la sociedad o vida social) de sus habitantes.

Desde ese supuesto, el producto-ciudad como cualquier otro producto (“natural” o social) pertenece a la *querrela del espacio*, (cambio de forma de la discusión entre *realidad e idealidad*, o bien, como “objeto” y “modo de ver”), (Bollnow, 1969: 243). La querrela como tal presentada por Victor d’Ors, (Bollnow, 1969: 18), es la expresión más abstracta y general según la cual el producto *es* él mismo *espacio*, o es de una naturaleza distinta y, más bien, está en el espacio. Se trata de un problema ontológico que, de forma análoga al *problema del tiempo*, ha desatado los más arduos e irresolubles debates, a los que nosotros aquí no pretendemos dar “solución” pero del que sí deseamos hacer notar su entramado problemático básico y la inserción de la ciudad en él. De esta forma, decimos, el nudo problemático es triple:

1. El espacio es aquello en lo que yace la materia: la materia *ocupa un lugar* en el espacio.
2. El producto (objeto), la materia (sustancia) que lo constituye es ella misma, *espacio*, esto es, *toda la materialidad existente es espacio físico*,

esto significa que *todo es espacio*. El producto (la materia) es también espacio.

Las dos afirmaciones anteriores conceden la idea de objetividad y materialidad (interioridad-exterioridad) del espacio como una entidad física, a diferencia del punto de vista de un espacio subjetivo que favorece una tercera idea, a saber:

3. El espacio es siempre una forma o modo de espacialidad que depende del existir humano. La humanización espacio-temporal del mundo de la vida.

3. Referentes conceptuales de la teoría del espacio.

a) Martin Heidegger

De los tres puntos anteriores el primero converge con las concepciones cercanas a la geometría, mientras que el segundo y tercer puntos, rigen de una u otra manera la concepción de Martin Heidegger sobre el espacio que pone énfasis en que la "existencia del hombre es espacial" (1999: 126-129), como bien lo destaca C. Norberg-Schulz (Schulz, 1975:18), y que influye ampliamente en las concepciones de Merleau-Ponty, Bachelard, Bollnow –nosotros agregaríamos, con mucha cautela– y Lefebvre:

Es imposible que yo solamente exista aquí, en tanto que cuerpo encerrado en sí mismo (abgekapselte Leib) por el contrario: soy, existo, manteniéndome dentro de todo el espacio, y sólo así es que lo puede recorrer.

[...] solamente porque los mortales, conforme a su ser, se mantienen dentro de los extremos de los espacios (gemäß Räume durchstehen) es que pueden recorrerlos.

[...] si yo me dirijo a la salida de esta sala es porque ya, de alguna forma, soy en ella; pues yo no podría ni siquiera dirigirme hacia ella si estuviese hecho de otra forma que siendo en ella, que existiendo en ella². (Heidegger, 1954: 145-162)

La posición de Heidegger claramente deja la problemática abierta:

...el espacio no se encuentra frente al hombre. No es ni un objeto exterior ni una experiencia interior. No se dan los hombres y, además 'el' Espacio. (Heidegger, 1954: 157)

La existencia es, pues, para Heidegger, espacial. Para él, el espacio *en general* (el Espacio) no existe, sino sólo en su forma *particular*, que recibe su "ser" de los *lugares* y estos, a su vez, son "puestos en un sitio", edificados por el "construir" (*Bauen*) que, por tanto, "funda" (*Stiften*) y ensambla o reúne (*Fügen*) espacios:

El construir, porque instala (errichtet) lugares, es un fundar (Stiften) y reunir (Fügen) de espacios. Como el construir pro-duce lugares, con la inserción de espacios, el espacio como spatium y como extensio llega necesariamente también al ensamblaje cósmico de las construcciones. (Heidegger, 1954:159)

Para Heidegger el espacio ("Der" Raum), es un espacio abstracto, irreal, matemático, incapaz de albergar lugares y, por ello, inexistente:

Lo que se ha introducido, bajo la forma matemática, puede ser llamado «el» espacio. Pero 'el' espacio ('der' Raum), en este sentido, no contiene ni espacios ni lugares; jamás encontraremos en él lugares, es decir, cosas del género del [de un] puente. (Heidegger, 1954:156)

Lo que en Heidegger pareciera una "búsqueda ontológica" (abstracta) del problema del espacio, choca con el espacio matemático concebido como ente y se refugia en el nivel óntico de lo existente, lo "entitativo" que se vuelve "cosa" y se resguarda en algo como del género "puente", con una construcción. El lenguaje de la metafísica se refugia en la "objetividad de las cosas" pero enriquecida bajo la forma de lo que Heidegger denomina "cura", esto es, el sentido humano de lo que son las cosas del mundo. Le otorga una "salida" que es perfectamente comprensible:

La esencia del construir, es dejar habitar [Das Wesen des Bauens ist das Wohnenlassen]. (Heidegger, 1954: 160)

El Espacio no es una *nada* sino el *ser* del "ente", es decir, todo aquello en lo que el entitativo se manifiesta. Heidegger parte de la presencia de "lo que es" (su onticidad) o, dicho de mejor manera, al ser de los entes que existen como parte del mundo (intramundanos) y que fundan espacios dejando la respuesta en lo abierto de su interrogante:

El construir jamás da forma al Espacio, ni me-

² M. Heidegger "Construir, habitar, pensar", varias ediciones cotejadas con la versión alemana de *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1954, (pp. 145-162), p.158.

*diata ni inmediateamente. Sin embargo, el construir dado que produce cosas como lugares, está más próximo al ser de los espacios y al origen de «el» Espacio que toda la geometría y las matemáticas*³. (Heidegger, 1954: 159)

El construir que produce (*hervorbringt*) lugares es un producir técnico, en el sentido griego, es decir, en el sentido de la *tejne* y, por ello, es un “hacer aparecer alguna cosa, de una o de otra manera, en medio de las cosas presentes” (Heidegger, 1954: 160), es un des-velar, un *hacer aparecer* la “verdad” como *aletheia*⁴. (Heidegger, 1954: 160). Heidegger lleva el problema del espacio hacia donde toda existencia es dotada de sentido: hacia el *habitar*: “Sólo cuando somos capaces de habitar, es que podemos construir” (Heidegger, 1954: 161).

Desde la complejidad del pensamiento de Heidegger pero en aras de su esclarecimiento, se establecen las siguientes líneas: El Espacio, es el espacio matemático, geométrico, abstracto, inexistente. No existe el espacio en general sino espacios particulares. Los espacios (particulares) reciben sus seres de los lugares y no de “*eP*” Espacio. Construir es edificar lugares y, por tanto, fundar y ensamblar espacios. El construir jamás da forma al Espacio. Construir es producir lugares. La esencia del construir es dejar habitar. El construir tiene la habitación como finalidad. Entre habitar y construir se da la relación de fin a medio. Y, por último, la existencia es, por *ser en el espacio, espacial*.

b) Otto Friedrich Bollnow

Partiendo de Heidegger, Bollnow y Schulz conciben el espacio como un “*espacio vivencial*” (Bollnow) y como un “*espacio existencial*” (*existentielle Raume*. Schulz).

Para Bollnow, la relación con el tiempo, ha distinguido entre el tiempo matemático, abstracto, “medible” con un reloj, y el tiempo “vivenciado” concretamente por un hombre vivo. Así también, en relación con el espacio, se puede distinguir del “espacio abstracto” de los matemáticos y de los físicos y el “espacio vivenciado” concretamente. Por lo que, la propuesta fundamental de Bollnow es la de considerar –siguiendo básicamente a Hei-

degger– que para la comprensión de la relación del hombre con el espacio, es necesario partir de la consideración fundamental de un espacio “vivenciado”, concreto, cotidiano, indiscutiblemente existente.

Para Bollnow (1969: 23-31) existe una distinción básica entre *espacio abstracto* (matemático) y *espacio concreto* (vivencial) cuya diferencia es fundamental en su concepción del espacio:

- *El espacio matemático, no está estructurado en sí, sino es completamente uniforme y de este modo se extiende hacia el infinito. Se trata de un espacio tridimensional, euclidiano. Basado en un sistema de ejes ortogonal, geométrico y homogéneo que, por ello, determina dos aspectos clave: En primer término, ningún punto se distingue de los demás; no existiendo ningún punto natural de intersección de coordenadas. Por desplazamiento de ejes cualquier punto puede ser “centro de coordenadas”. En segundo término, no hay una dirección que se distinga de otra; por rotación se puede convertir cualquier dirección del espacio en eje de coordenadas.*

- *El espacio vivencial, es un espacio en el que las reglas del espacio matemático no son válidas, pues: 1) En él existe un punto central determinado que de algún modo, viene dado por el lugar del hombre que está «vivenciado» en el espacio. 2) Hay en él un sistema de ejes determinado, relacionado con el cuerpo humano y su postura erguida, opuesta a la gravedad terrestre. 3) En él las regiones y los lugares son cualitativamente distintos. Sobre sus relaciones se basa una estructura multifacética del espacio “vivencial”. 4) El espacio “vivencial” muestra verdaderas discontinuidades. 5) Nos es dado como un espacio cerrado y finito y sólo por experiencias posteriores se ensancha hasta una extensión infinita. 6) En su totalidad, no es una zona de valor neutral. Fomenta y frena según el campo de la actitud vital humana. 7) En él, cada lugar tiene su significación para el hombre. Por ello, en su descripción son empleadas categorías usuales de las ciencias del espíritu. 8) Se trata del espacio tal y como existe para el hombre. No es una realidad desligada de la relación concreta con el hombre, imposible de separar.* (Bollnow, 1969: 24-25)

Para Bollnow “el hombre siempre se encuen-

³ Idem, p.159.

⁴ Véase esta idea en M. Heidegger “*La pregunta por la técnica*”. El vínculo de la *aletheia* al habitar está dado por un producir que construye, pero aquí el eslabonamiento desaparece, se interrumpe vertiginosamente. La esencia del habitar tiene que buscarse en el habitar mismo, en su “*posibilidad*”.

tra simultáneamente 'de algún' modo en el espacio", pero en ese 'de algún modo', el espacio aparece como un "medio en que me encuentro" y, así, como *medio*, reaparece la querella del espacio, a la que enfrenta de la siguiente manera:

En cuanto medio de tal índole el espacio se transforma en algo casi material, en cuanto que ahora nos podemos relacionar verdaderamente y de manera determinada con él y no sólo con los objetos que lo pueblan, sin objetivarlo además (y sin subjetivarlo). Como medio es algo intermedio a "objeto" y "modo de ver", no es ni un "continente" independiente del sujeto ni un bosquejo subjetivo. Al dominar el espacio "medio" no queremos reanudar la vieja discusión sobre la idealidad o la realidad del espacio; no debe concebirse esta denominación como una hipótesis sobre la esencia del espacio, sino que la empleamos provisionalmente para poder expresar lo que, en la experiencia inmediata del espacio, está dado de modo fenoménico: que efectivamente me puedo relacionar de diversos modos con el espacio. En este sentido espacio y mundo, ser-en-el-espacio y ser-en-el-mundo pueden acercarse y a veces coincidir. Espacio es la forma más general del mundo, si se prescindiera de los diferentes objetos que lo pueblan. (Bollnow, 1969: 243, 244)

Por ningún lado encontramos en Bollnow una "solución" (ni siquiera la mínima preocupación en hacerlo) a la problemática de "el" espacio, lo que encontramos es una extensión de los señalamientos de Heidegger en torno a la existencia del espacio "particular" en tanto al espacio como "humano". En la intención extensiva de Bollnow que revisamos nos parece que es sumamente destacable, por su trascendencia, la idea –y quizá valga la pena elevarla a un rango de "categoría fundamental"– de *modo de relación con el espacio*, pues en todo *modo de relación* se expresa la intención, el sentido y el contenido del acto humano-social que otorga significatividad a su "ser-en-el-mundo", a condición de que este *modo de relación* sea siempre una inserción en el movimiento de las fuerzas sociales puestas en relación espacial.

c) Christian Norbert Schulz

La de Schulz es otra concepción cercana a la de Bollnow. Sugiere –en clara alusión a Heidegger– la consideración del "espacio existencial" bajo un importante matiz que considera, por un lado, la mediatez de la objetividad como algo "dado" y, por otro, la subjetividad de la inmediatez cir-

cundante. En la primera dirección, recupera a Piaget, resaltando la permanencia de objetos que constituyen el universo conectados por relaciones causales independientes del sujeto y situadas en el espacio y en el tiempo. Tal universo, en lugar de depender de la actividad personal, se halla impuesto sobre ella formando parte de un todo. La segunda dirección (convergente con la de Bachelard, Bollnow y Lynch) se refiere, más bien, a la captación de "elementos circundantes": paisaje rural, ambiente urbano, edificios y elementos físicos. A la primera caracteriza como de índole "topológica o geométrica", y a la segunda de carácter "concreto" (Schulz, 1975: 19-20). Una teoría del "espacio existencial", por tanto, debe comprender dos aspectos:

Hemos definido el espacio existencial como un sistema relativamente estable de esquemas perceptivos o "imágenes" del ambiente circundante. Siendo una generalización abstraída de las similitudes de muchos fenómenos, ese espacio existencial tiene "carácter objetivo". (Schulz, 1975: 19).

Desde ahí, en el sentido de Bachelard y Bollnow, destaca los *elementos* de un "espacio existencial" (centro y lugar; dirección y camino; área y región), sus *niveles* (geografía; paisaje rural o campiña; urbano; casa; cosa) y arriba a la consideración del *espacio arquitectónico* (destacando sus *elementos* y sus *niveles*), bajo un procedimiento deductivo (Schulz, 1975: 19).

d) Henri Lefebvre

La concepción de H. Lefebvre es sugerentemente problemática, pues él de inicio otorga una "respuesta" a la querella del espacio a la que llama *la producción del espacio*. Sin dejar de reconocer la existencia de una multitud de espacios (geográfico, económico, demográfico, sociológico, ecológico político, comercial, nacional, continental, global, físico, energético) (Lefebvre, 1992: 8) y, más bien, reconociéndolos por tal multiplicidad, destaca la necesidad de una "teoría unificada" ('unitary theory') análoga a la teoría unificada de la física (molecular, electromagnética y gravitacional), mediante la cual sean unificados los campos (fields) del conocimiento de la realidad (físico, mental, social) (Lefebvre, 1992: 11). Para Lefebvre el espacio que se "produce" es el "espacio social" con lo cual no hace otra cosa que manifestar el sesgo y el punto de vista que adopta ante las distintas modalidades de concebir el espacio (absoluto, abstracto, contradictorio, di-

ferencial, arquitectónico, social), en general: el espacio abstracto y el espacio concreto. Ambos se desvelan cuando son considerados –siguiendo a Hegel– como lo “concreto universal” en sus momentos *general* (espacio lógico y matemático); *particular* (descripciones o “secciones transversales” del espacio social) y el *singular* (“lugares” considerados como naturales en su realidad meramente física y sensorial) (Lefebvre, 1992: 16). Como producción del espacio en tanto que “social”, ésta responde a una ‘triada conceptual’: i) la práctica social, ii) la representación del espacio, y iii) el espacio “representacional” (*representational spaces*).

La historia del espacio, como espacio “social”, se inserta en las leyes históricas correspondientes a determinados modos de producción sin reducirse a ellas, incluso, puede no corresponder a las periodizaciones más aceptadas (Lefebvre, 1992: 48).

La ciudad tiene una historia; es obra de una historia, es decir, de personas y grupos muy determinados que realizan una obra en condiciones históricas. (Lefebvre, 1978b: 65).

Como “producto” el espacio es siempre algo concreto, en tanto que producido es “social” y en tanto que social es “producido”. En esto Lefebvre encuentra una tautología: “(Social) space is a (social) product. This proposition might appear to border on the tautologous, and hence on the obvious”. (Lefebvre, 1992: 26).

Considerado el caso de una ciudad –dice Lefebvre– un espacio el cual es formado, moldeado e investido por las actividades sociales durante un período histórico finito. ¿Es esta ciudad una obra o un producto? (Lefebvre, 1992: 73)

Para Lefebvre la “obra” es única, el “producto” repetitivo; en cuanto a una “cosa”, esta es comprada y vendida, es *mercancía*. Se somete a las leyes económicas, desdoblando su valor social y mentalmente como cambio y uso (valor de cambio y valor de uso) (Lefebvre, 1978a: 251). El “producto” es resultado de la producción del “dominio técnico y científico de la naturaleza material”; la “obra” viene del sentido de la *apropiación* del tiempo, del espacio, del cuerpo, del deseo. En la vida cotidiana, el sentido de “obra” está atrofiado, sólo la filosofía y la tradición filosófica, por un lado, y el arte, por el otro, contienen el sentido de la obra (Lefebvre, 1978b: 169).

La pauta es clara: la ciudad como “producto” conlleva un objeto material económico, enajenado; la ciudad como “obra” proviene de un objeto

cuyo *sentido* y contenido es extraeconómico, es artístico. Sin embargo, bajo otra perspectiva, la señalada por Heidegger, ontológicamente, producto, obra, cosa provienen de la misma fuente del producir (*Hervorbringen*) que “desvela” la verdad de lo entitativo, lo cósmico.

4. La ciudad producto-medio (conteniente).

La ciudad como producto tiene otra particularidad, se trata de un producto muy *sui generis*. De un producto que tiene la peculiaridad de envolver a sus productores, de acogerlos en su seno, a manera de un recipiente “contenedor” o “conteniente” (*Gefäß*). Ya Bollnow al revisar la concepción aristotélica de espacio, encontró en ella un conjunto de aspectos que vale la pena destacar:

1) El empleo de la palabra griega *τοπος* [topos] no corresponde a la palabra “espacio” (*Raum*) sino, más bien, al sentido de “lugar, sitio o emplazamiento” (Bollnow, 1969: 33-37).

2) La acepción “espacio” (*Raum*) tiene mayor cercanía con la palabra griega *χωρα* [khora] derivada de *χωρεω* [khoreo] que significa “dar espacio y hacer sitio” y respecto a recipientes/vasijas quiere decir “poder contener algo”, “tener espacio para contener algo”. De ahí que *χωρα* [khora] se expresa en el sentido de “espacio intermedio, holgura o trecho”.

3) la palabra *τοπος* [topos] es algo más que “lugar” (en el sentido de *Ort*), implica una cierta amplitud, un “volumen espacial”, un “espacio transportable”, mientras que, por el contrario, el *espacio* es “una especie de vasija inmóvil”. El *τοπος* [topos] “envuelve a su objeto” es el “límite del cuerpo envolvente” o la “envoltura del medio envolvente”. En relación con esta concepción del pensamiento griego, Aristóteles lo define del siguiente modo:

Concebimos, pues, el lugar como aquello que inmediatamente envuelve y contiene aquel ser de quien él se dice lugar; entendemos que el lugar no es nada que forme parte del ser contenido; además, que el lugar primero e inmediato no es ni menor ni mayor que la cosa localizada. Y, en fin, puede ser abandonado por cualquier ser y que es separable de él. (Aristóteles, 1967: 617).

Hay que tener presentes las consideraciones que el propio Aristóteles tiene del problema, por un lado, el lugar “parece ser” algo diverso de los

seres que entran en él. En segundo lugar, el lugar y el receptáculo son algo distinto de uno y otro; después, la vasija no es una parte del ser contenido en ella pues el continente y el contenido son distintos; luego, el lugar no puede ser ni la materia ni la forma; por lo que, la materia y la forma son partes constitutivas del ser que está en el lugar (Aristóteles, 1967: 612-617).

4) El espacio es el espacio hueco limitado por una envoltura que le rodea y en el cual dicho objeto cabe perfectamente; por ello es necesariamente de las mismas dimensiones que el objeto que lo ocupa.

5) Los espacios o lugares pueden estar uno dentro del otro de manera envolvente, mientras que los “lugares” (en el sentido de *Orten*) se encuentran necesariamente uno al lado de otro. (Bollnow, 1969: 36).

Es distinguible, por un lado, el *espacio* “capaz de contener algo” ($\chi\omega\rho\alpha$ /*Raum*): “vasija inmóvil”; el [*topos*] o “límite del cuerpo envolvente”: “vasija móvil”; y el “lugar” (*Ort*) co-adyacente. Por otro lado, son identificables los componentes: el *status de espacialidad*, es decir, como conjunto o síntesis de todos los elementos anteriores correspondientes a los espacios “vivencial”, “existencial” o “existenciario” que permite y es consecuencia de la concreción. El “continente” (“vasija”) y el “contenido”. Una consideración de esta índole desarrolla una analítica del espacio, pero fomenta una teoría ingenua de él, reduccionista y simplista que equivaldría a afirmar (lo que Heidegger criticó por ello) que “por un lado está el espacio” y “por otro el hombre” (y “por un tercero, sus productos”): substrato de espacio; substrato material y substrato social, reduccionismo que, mediante las consideraciones de Heidegger, se viene abajo. El hombre como ser espacial, es un ser que *es* en el espacio. Ser en el espacio es moverse en él instalándolo cada vez. El hombre es un ser que por su naturaleza instala espacios.

Quizá valga la pena dismantelar la frontera entre las ciencias físicas y las del espíritu y decir “el espacio no se crea ni se destruye, solo se transforma”, lo cual no coincide con la afirmación de Heidegger según la cual el hombre no crea *el* Espacio ni le da forma *al* Espacio, sino que, más bien, le da forma a su espacio (de ahí la alta trascendencia de la teoría de la “producción en general” implícita en Marx en la que establece esta dialéctica socio-espacial o espacio-social, la teoría de la producción-reproducción social que

es, a su vez, objetivación-sujetivación social del espacio: el hombre le da forma al espacio natural dándose, al mismo tiempo, forma a sí mismo).

Afirmar lo anterior (como lo hizo Laboisier en la relación materia-energía) en la relación espacio-materia, es algo que Heidegger no hizo (no quiso hacer). De ser cierta esa afirmación, eliminaría todos los problemas teóricos al respecto y tendríamos la libertad y la relativa ligereza para decir –como lo hizo Lefebvre– “La producción del espacio”. Esto es algo que el hombre actualmente no puede demostrar, por lo menos no es demostrable para “el” Espacio (en general) o espacio cosmológico. Sin embargo, el espacio del que hablan Lefebvre y Heidegger es el mismo espacio, el “espacio humano”, el que se produce (Lefebvre) o ensambla (Heidegger) mediante el develamiento de la verdad del ente en el trabajo, el conflicto espacial (espacio contradictorio), el enfrentamiento de intereses, etcétera.

5. La querrela del tiempo.

A la querrela del espacio, corresponde la querrela del tiempo y viceversa. Esta querrela está implícita cuando se afirma –de acuerdo con Heidegger– que *el hombre es un ser espacial* (Heidegger, 1999: 127) y su correspondiente afirmación *el hombre es un ser temporal* (Heidegger, 1999: 407). La colocación en el correspondiente lugar de la querrela como tal es situada por Heidegger bajo aclaraciones que matizan y delimitan ontológicamente su comprensión del problema:

Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, “en” el mundo, en tanto que el “ser en el mundo”, constitutivo del “ser ahí” [Dasein], ha abierto un espacio (Heidegger, 1999: 127).

El análisis de la historicidad del “ser ahí” [Dasein] trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser. (Heidegger, 1999: 407)

En estas afirmaciones aparecen un conjunto de fundamentos presentes en la discusión ontológica sobre el problema del espacio-tiempo. La concepción heideggeriana establece lo siguiente, a saber: 1) Su concepción acerca del espacio-tiempo rechaza, como asunto de principio, la relación sujeto-objeto y, como tal, es inadmisibles;

por lo que el “sujeto” (siempre entrecomillado en la ontología de Heidegger), el *Dasein* (“ser-ahí”), no está “frente” a un “objeto” espacio-tiempo. 2) El espacio-tiempo solamente *es* porque el *Dasein* (“ser-ahí”) como *ser* es (un) *ahí*, es decir, un *ser* en “estado abierto” (*Erschlossenheit*) y, como tal, se abre en su *ahí*, hacia un “mundo”, y por ello y con ello, hace del espacio-tiempo un *ahí*: “La expresión ‘ahí’ mienta este esencial ‘estado de abierto’. Gracias a éste, *es* este ente (el “ser ahí”), a una con el *ser ahí* de un modo para él, él mismo ahí” (Heidegger, 1999: 149-150).

Así, en las consideraciones ontológicas de Heidegger 3) El *mundo* es determinado por un *ahí* esencial que es el *ahí* del “ser-ahí” (*Dasein*), (Heidegger, 1999: 149-150). Heidegger antepone un “ahí” (*Da*) a un “aquí” (*Hier*) y a un “allí” (*Dort*) de por sí presentes en el *mundo*. 4) El espacio-tiempo del “mundo” como *mundo*, sólo puede ser abierto por un ser que con la apertura de su “ahí” *abre mundo*, el *mundo del ser-ahí*, podemos decir nosotros, es el *mundo “humano”*. Y 5) El tiempo (“humano”) es necesaria y esencialmente un *tiempo-mundo* (*Weltzeit*) y el espacio (“humano”), inseparable de él, es siempre, por tanto, un *espacio-mundo* (*Weltraum*).

Una conclusión fundamental para la comprensión, la discusión y el punto de vista ontológico del problema.

6. Provisionalidad de una salida posible a las querellas espacio-tiempo.

De estas observaciones pueden desprenderse algunos señalamientos provisionales respecto a estas querellas que conceden salidas provisionales. Podemos ver de ello aspectos fundamentales como los siguientes:

- El *Dasein* “ser-ahí”, entendido a contrapeo de Heidegger como “sujeto”, está constituido de materia real palpable, natural, no es directamente espacio-tiempo, ni el espacio-tiempo es directamente en el “sujeto”. Entonces queda negada la identidad:

[espacio - tiempo \neq materia]
Aspecto fundamental de la querella

- La idea de una “concepción global” del espacio y del tiempo “objetivos”, independientes del ser-hombre generales y absolutas es inadmisibles.

- Lo único admisible es la concepción del espacio-tiempo siempre que estos sean parte de una delimitación de “mundo” en tanto que *mundo humano*.

Las leyes “objetivas” de la física y de las matemáticas no rigen las delimitaciones humanistas de los seres humanos, estas leyes y relaciones con el espacio-tiempo son delimitaciones que pasan por otros filtros que es necesario introducir como dimensiones fundamentales de la construcción de mundo (aspectos que estudiaremos en lo que continúa).

Por tanto, podríamos establecer, como consecuencia:

- La delimitación del tiempo humano se hace solo por una apertura que por su “ahí” gesta “mundo” y como tiempo-mundo (*Weltzeit*) es *historia*: la existencialidad del “ahí” del “ser-ahí” (*Dasein*) como trans-currir, un devenir histórico, un proceso histórico.

- La ciudad como un lugar que concentra, re-une y registra (patentiza) los existenciales diversos del “ahí” de un “mundo” en su trans-currir, es con ello y por ello *historiografía*, en el sentido de *Historie* (*Geschichtswissenschaft*), historiografía (ciencia histórica).

- La “mundidad” del espacio-tiempo, su humanización expresada como *proceso civilizatorio* (gestación de *ciudad* y *campo*) es *historia* (*Geschichte*, proceso histórico) hundida (oculta) en la “noche de los tiempos”. Por ello aparece velada, oculta, “misteriosa”, ilegible. A decir verdad, una parte de este “proceso” no “aparece”, esto es, es sólo pasado no registrado, por lo que es ilegible (pre-“historiografiable”); y la otra es la parte de la historia que es legible en la ciudad y sólo en ella encuentra su “centro”, es la historiografía propiamente dicha. Por ello, decimos con Víctor Hugo: La “historia de piedra”, ese lugar en el que se escribe y se lee la historia, es un libro de piedra. Y ese libro de piedra es la *ciudad* (Hugo, 2000: 60).

7. Los conceptos de “significatividad”, “mundo” e “historicidad” como categorías constitutivas de lo humano en una teoría sobre la ciudad.

a) Significatividad

La dimensión del sentido es lo que permite —empleando la terminología ontológica de Heidegger—

ger— que el *ahí* del *ser* se comporte como un *ser-ahí* (Dasein), esto es, que habita un espacio y un tiempo concretos o específicos (lugar y tiempo), dando origen a lo que propiamente se le llama *mundo*. La significatividad le otorga a la esfera de lo humano un “mundo”, una dimensión en la que el individuo colectivo, la sociedad, se expresa como “género” en un “mundo de útiles” (*Zeugenwelt*) y mediante ellos. “la significatividad (*die Bedeutsamkeit*) es lo que constituye la estructura del mundo (*die Struktur der Welt*) o de aquello en el que el ‘ser ahí’ en cuanto tal es en cada caso ya” (Heidegger, 1963: 87). Significatividad es un todo de relaciones que erige un *significar* del ser-ahí (Dasein) en cuanto da a comprender previamente su “ser en el mundo” (“in-der-Welt-sein”). Como “todo de relaciones” (Heidegger, 1999: 101, 102), la significatividad es un “causar”, una “causación”, un encadenamiento causal que, como toda causalidad humana, es manifestación de voluntad y expresión de necesidades y capacidades de humanización de la naturaleza. *Expresar* quiere decir “plasmear proyectos”, y como en toda expresividad humana hay un empleo de lenguaje, un proceso comunicativo en el que queda plasmada la esfera de lo humano, a través de un mundo transnaturalizado:

En el Mundo la naturaleza queda radicalmente transmutada. En el mundo la base física es soporte y sostén del universo del sentido. En el Mundo importa sobre todo el sentido; el sentido y la significación. De hecho, el Mundo es la propia naturaleza, sólo que significada. Entre la naturaleza y el Mundo se intercala ese Límite, esa frontera que constituye nuestra propia condición: el Mundo es la proyección de la inteligencia lingüística que nos pertenece sobre la Naturaleza. Esta queda entonces preñada de signos y símbolos: de los dispositivos que hacen posibles la significación y el sentido. (Trías, 2000: 52).

La dimensión del *sentido*, la *significatividad*, es la esfera gracias a la cual las dimensiones de lo humano se completan, a decir verdad, gracias a ella el mundo se “curva” haciéndose orbe, se cierra completando su dimensionalidad. *Sentido* también debe entenderse bajo la forma de *ordo amoris* como en Max Scheler:

Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos

que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De ahí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este ordo amoris. (Scheler, 1996: 21)

El mundo en tanto “social” deja de ser un mundo meramente físico-natural-material “tetradimensional” (*espacio-tiempo*: largo-ancho-alto-tiempo) y se vuelve un mundo “humano” “metadimensional”, pues además de la tetradimensionalidad física (*espacio-tiempo*) existe, un redimensionamiento a escala de lo humano, como afirma N. Elías, gracias a la inclusión de una “quinta dimensión”: la dimensión propiamente humana, la significatividad. Norbert Elias señala esta idea en la forma siguiente:

Los seres humanos no viven en un mundo cuatridimensional sino en un mundo de cinco dimensiones. Ubican objetos de comunicación no sólo de acuerdo con su posición en el espacio y en el tiempo, sino también de su posición en el propio mundo de los hablantes según lo indica simbólicamente la pauta sonora que los representa en el lenguaje de los hablantes. (Elias, 2000: 189)

Sin significatividad no hay “mundo”; la significatividad es la mundidad del mundo.

La esfera de la significatividad, el campo semiótico propiamente dicho, constituye la *expresión* del acto (praxis) fundamental de la vida social, pero no es el acto mismo, este es necesario proyectarlo, asumirlo, orquestarlo y plasmarlo colectivamente.

b) Mundo

La significación de la idea de “mundo” es la de *mundo social*, y como tal, atraviesa, en primer término, por la polisemia del término “mundo” y permite emplearlo en sentidos y contextos tan diversos como formas de pensamiento, culturas e intenciones puedan encontrarse en la historiografía en general o en la historia de la filosofía en particular. Estos sentidos van desde la idea de “mundo” como el conjunto de todo lo existente; como sinónimo de Tierra, de Universo, de Kosmos [ΚΟΣΜΟΣ] e —incluso—, de “Naturaleza”, sin con-

siderar las nociones míticas complementarias de hiper-mundo e infra-mundo que acompaña a las culturas antiguas a uno y otro extremo del planeta.

Como veremos, dominan, por lo menos, cuatro sentidos de lo que llamamos “mundo”:

i) a) El “mundo” como lo infinito [*ápeiron*], lo “sin-fin”, del arkhé fundante, de Anaximandro, término correlativo a *kosmos* y a *universo*, es decir, en un sentido cosmológico de multiplicidad ordenada y cambiante no creada (*fysis*).

b) El “mundo” como el conjunto de todas las cosas *creadas* por Dios, de acuerdo a la idea judeo-cristiana.

ii) a) El “mundo” (*mundus*) como “lo limpio” (ordenado) contrapuesto a lo in-mundo, lo negativo pecaminoso.

b) En un sentido positivo, aparece con una significación opuesta en la que lo “mundano” representa lo frívolo, en oposición a la vida piadosa.

Ambas acepciones pertenecen a la vertiente judeo-cristiana medieval que modifica el sentido de una creación *ex-nihilo* del mundo (conjunto de todas las cosas: universo) simplificándolas a la inmediatez, a la cercanía de lo humano de las cosas, a la naturaleza inmediata (en el mejor caso) transformada por el hombre, en su vida “terrenal” (aún no planetaria).

iii) Un tercer sentido parte de Platón bajo la idea de un mundo dual: como «mundo de las ideas» y como “mundo físico” meramente. El primero sólo es cognoscible por la razón (mundo inteligible) y el segundo por los sentidos (mundo sensible).

Si bien, en la historia del pensamiento filosófico, encontramos distintas acepciones de la palabra “mundo”, es Platón quien siembra la semilla y es él el introductor de la dualidad ser-pensar como dualidad de “mundo” (mundo de las ideas; mundo de las cosas reales). Descartes no hace sino profundizar un problema mil años anterior bajo la versión cristiana de la finitud del hombre (*res cogitans*) creado por Dios (*res infinita*) y puesto en un conjunto cuya extensión (*res extensa*) es un “mundo”. El enfrentamiento (choque) del “hombre” (sujeto-individual), con su “mundo” (objeto exterior), se hace patente y explícito. Las distintas variantes de este problema⁵ aparecen en la histo-

ria de las ideas y de la cultura, como modalidades cuyo centro es –para emplear los términos de Scheler– el “puesto del hombre en el kosmos”, es decir, en un sentido cosmológico.

Se trata de un ser desgarrado, errante, apátrida de “mundo”. El sujeto frente al objeto es un ser doblemente desgarrado porque es naufrago de la delimitación de lo humano como “mundo” (mundo de la vida: la Tierra) y del mundo como “mundo humano” (la socialidad). Tanto Marx como Heidegger son sumamente enfáticos al señalar la inseparabilidad del sujeto-objeto. Para Marx, la noción explícita de “mundo” parte de una concepción a la vez como “mundo sensible” y como “mundo natural”; para Heidegger la “mundanidad” parte de la indivisibilidad del *Ser*, expresado como *pensar-presencia-dación*. Para Marx la separación del sujeto y el objeto es un principio de enajenación, que solo se da en la mente, en la abstracción. Para Heidegger ni siquiera allí, el *Ser* es *unidad*.

iv) La cuarta acepción de “mundo” es la que atañe a su constitución planetaria, haciendo del problema un asunto que no es ontológico sino óntico. Onticidad es inmediatez fáctica abstracta, es –en términos de Heidegger– circunmundidad en expansión, pero una expansión que tiene como límite (físico-biológico, químico, geográfico, geológico, histórico, etc.) la escala planetaria de la Tierra. No hay vida sin Tierra. No hay vida humana sin vida en general y sin Tierra. Y no hay historia sin vida humana y sin Tierra. La *Tierra* adquiere *sentido* sólo por la historia y ésta, por la vida humana, pero la Tierra sin historia es sólo estatuto planetario viviente, es ya “mundo viviente” pero aún no un mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) entendido como *mundo social-humano*.

La vigencia de este sentido planetario de “mundo” no arrancó sino hasta que fue “descubierta” América por Colón en 1492 (marcando los albores del siglo XVI). Acontecimiento que no sólo trajo un revolucionamiento de la geografía con sus nuevas demarcaciones en la historia, la astronomía, la física, etc., sino en la noción teológica y ontológica de “circunmundidad” y la postrera “*universalidad* capitalista mercanti-

⁵ El “mundo” como causa de las ideas (Locke); como –más bien– causa de las percepciones (Berkeley); como lo que está más allá del límite de la experiencia (Hume); como lo que, por estar más allá de los límites del conocimiento empírico –como totalidad absoluta– hace que el hombre choque con antinomias (Kant); como voluntad y representación (Schopenhauer); como *Weltanschauungen* –concepciones del mundo– (Fenomenología, Dilthey); o como *Lebenswelt* –mundo de la vida– (Husserl).

lista". Con el "descubrimiento" de América no se descubre el "Nuevo Mundo" sino un "mundo nuevo" (*enteramente* nuevo): lo que se descubre (des-vela) es la planetariedad (completud) de la Tierra en su circunmundidad, *el* "Mundo".

"Mundo" no fue siempre circunmundidad planetaria, como habrá de desprenderse de las afirmaciones anteriores. Pues "mundo" es un proceso de edificación *cultural*, es decir, un *proceso genético* y de *desarrollo* civilizatorios. Si por civilización, se comprende a la edificación de la *ciudad*, y ésta es entendida como vida colectiva en "ciudad" (*civis*). Entonces el *cive* (ciudadano), es el *homo civis*, la expresión moderna del "animal político". Por civilizar debe entenderse el levantar o edificar "mundo" *en y con* la "ciudad", encontrando su significado en la transformación del espacio-tiempo rurales en espacio-tiempo ciudadanos. Trae consigo la transformación de la vida aldeana y rural en *comunidad*, en vida colectiva en *sociedad*. Civilizar es erigir ciudad enarbolando "mundo". "Mundo" no fue siempre *el* "mundo" sino la suma de espacios individuales; espacios económicos o no-económicos, como aclara Braudel (1984) reagrupados por él. A este micro-cosmos le llamó Braudel *economía-mundo*, refiriéndose siempre a las sociedades humanas. Braudel define una economía-mundo de la siguiente manera:

Es una suma de espacios individuales, económicos y no económicos reagrupados por ella; que abarca una superficie enorme (en principio es la más vasta zona de coherencia, en tal o cual época, en una parte determinada del globo); que traspasa, de ordinario, los límites de los otros agrupamientos masivos de la historia. (Braudel, 1984 t. III: 8)

Según esto, Europa se convierte en economía-mundo hasta el siglo XI, sin embargo, no deja de reconocer la presencia de este tipo de emplazamientos a lo largo de la historia.

Siempre ha habido economías-mundo, al menos desde hace mucho tiempo. Lo mismo que desde siempre, o al menos desde hace mucho tiempo, hubo sociedades, civilizaciones, Estados y hasta Imperios. (Braudel, 1984 t. III: 8)

La afirmación anterior debe ser precisada, pues no hay sociedad, civilización, Estado, Imperio ni, por tanto, economía-mundo sin «ciudad» y ella no ha existido "siempre", su antigüedad data de alrededor de 10,000 años, por lo que la observación de Braudel resulta cierta

si su "siempre" o "desde hace mucho tiempo", cae en esta "precisión" de tiempo.

c) Historicidad

La *historicidad* debe ser entendida como *tiempo-mundo* (*Weltzeit*), como temporalidad del mundo, como "acontecer social" que deviene historia (en el sentido de *Geschichte*). La posibilidad de que ésta sea estudiada y registrada, obedece a ciertas condiciones de permanencia por medio de las cuales ese registro es historiografiable, es decir, des-cripto, des-codificado, "leído" e interpretado, propiciando su cientifización, dando origen a la ciencia de la historia como historiografía (*Geschichtswissenschaft*). Es por todos sabido que estas condiciones de permanencia pueden constituirse ahora, por los modernos materiales filmicos y los libros, hasta la tradición oral, los ritos, etc. Pero, como ya lo vimos en Victor Hugo, el gran libro de la humanidad es "la ciudad" gracias a que en ella su perdurabilidad es de duración mucho más larga y, fundamentalmente, de "piedra", es decir, de roca transformada, de materiales naturales vueltos espacio social. La ciudad una vez nacida es, en cada caso, una historia de piedra, una historia material, *stricto sensu*, la historización de la civilización material. Podríamos incluso afirmar: la ciudad es, a la vez, *perdurabilidad* y *permanencia*, es "civilización material" y, con ello y por ello, es una modalidad básica de la *larga duración* (Braudel). No hay ciudad sin "larga duración", y no hay "civilización material" sin ciudad. La ciudad es, en total, la civilización material. Por lo que la historia de la ciudad es la historia de la civilización material, y ésta es la historia del proceso civilizatorio.

La ciudad como fenómeno de larga duración (alrededor de 10,000 años), es decir, como fenómeno que *es* en el tiempo, *es* –inseparablemente– *tiempo y espacio perdurables*. Durar largamente es *permanecer largamente*, y «durar» implica una unidad o patrón de medida gracias al cual es posible decir que algo dura *más* o *menos*. Pero sólo dura lo que con su permanecer hace mundo, historiza el espacio-tiempo "dejando huella", es decir, plasmando proyectos de humanidad, haciendo de la vigencia de cada plasmación de proyecto una "huella", un registro que patentiza el *sentido* de la edificación de mundo. Historizar es, por tanto, siempre, en cada caso, edificar proyectos de mundo. Cada "arruga" (Victor Hugo) representa el paso del tiempo en el que éste se hace *dura-*

ción, cuya vigencia permanece como tal o como “cicatriz” (“huella”). La ciudad hace posible que esta permanencia se registre y deje constancia en cada caso, del respectivo proyecto de mundo, la historia-mundo, edificada cada vez.

Cuando hablamos de trans-historicidad hacemos referencia a un *across section* del encadenamiento histórico de esta larga duración, a los períodos en que la historicidad se hace vigente. Cada proyecto de mundo emplea su propio código y significación, mismo que como manifestación del proceso civilizatorio se expresa como *grado* y constituye un estadio o pródromo (Marx) de su *desarrollo* como tal, esto es, como proceso de evolución biológico-genética, por un lado, y como proceso civilizador-descivilizador, por el otro (Elias, 1989: 16, 77); por lo que la trans-historización del proceso es necesariamente una “sucesión de grados” en el espacio-tiempo ciudadanos, constituyendo cada uno de ellos un cierto “sistema global de aglomeración”, producto en cada caso de su respectiva “matriz elemental edificatoria” (Caniggia, 1995: 34), determinada históricamente por la sociedad en su conjunto de relaciones causales generadoras de espacio-tiempo. En la ciudad, el espacio-tiempo expresan su imposible separación. Mediante la socialización, el tiempo se redimensiona haciéndose cíclico y toma la forma de calendario (laboral, biológico, religioso, festivo), mientras que en su redimensionamiento global-ciudadino adquiere la forma de “estilo”, es decir, se “materializa” espacializándose. En buena medida, Mumford tiene razón al decir:

Las ciudades son producto del tiempo, en ella el tiempo se hace visible: los edificios, los monumentos y las avenidas públicas caen en forma más directa bajo la mirada de muchos hombres. Mediante el hecho material de la conservación, el tiempo desafía al tiempo, el tiempo choca contra el tiempo: las costumbres y los valores sobreviven a las agrupaciones humanas, poniendo de relieve el carácter de las generaciones de acuerdo con los diferentes estratos del tiempo (Mumford, 1959: 12).

Los “estilos”, como pautas sociales edificatorias son las “tipologías” culturales de la trans-naturalización, las “arrugas” del rostro de la ciudad y, como toda “arruga”, son la manifestación del paso del tiempo, su huella acompañada de vivencia y color:

El tiempo ha dado aún más de lo que ha quita-

do, porque él es el que ha impreso en su fachada aquél sombrío color de los siglos que hace de la vejez de los monumentos la edad de su hermosura. (Hugo, 2000: 66)

En la ciudad el tiempo se espacializa, mientras que el espacio se “ensambla” bajo “pautas civilizatorias” que lo dimensionan otorgándole *identidad, estructura y significado*, estos tres elementos, de acuerdo con Linch, constituyen una cierta “imagen del medio ambiente”; delineando sendas, levantando bordes, edificando barrios, estableciendo nodos y mojones limítrofes, etc. (Linch, 1985: 17, 61).

Trans-historización es, por tanto, la permanencia que el proceso civilizatorio imprime en la ciudad bajo la forma de grados sucesivos de sistemas de aglomeración/edificación estructurados y estructurantes de toda la existencia material mediante reglas o códigos de *co-presencia y derivación* que hacen del espacio-tiempo un todo heterogéneo cada vez más complejo, del que se emulan más y más elementos. Es justamente esta *co-presencia y derivación* la que hace de la interpretación (lectura) del espacio-tiempo ciudadanos una labor compleja y, a la vez, un “misterio”, que será correctamente des-velado sólo si se emplea el proceso decodificador adecuado a estas pautas de *trans-historización material significativa*.

8. Conclusión.

- Lo que hemos denominado la querella del espacio-tiempo nos ha permitido indagar sobre los distintos significados, sentidos e implicaciones del concepto de espacio empleados en la teoría social, no sin tomar en cuenta las implicaciones para las ciencias llamadas exactas o físico matemáticas (connotación científica), la geografía económica, la historia y las artes, todas ellas involucradas en las implicaciones de esta discusión y análisis.
- La querella del espacio-tiempo nos invita a reflexionar acerca de la imposibilidad de afirmar que el espacio y el tiempo son entes físico-materiales y que, a la vez, lo material no es directamente ni espacio ni tiempo, pero que lo material es el principio de lo existente que permite constituir lugares y sucesiones temporales que desde los cuales es posible otorgarle lugares a las cosas.
- La reflexión ha permitido establecer un recorrido por diversas consideraciones teóricas con las que se visualiza el principio de que los seres hu-

manos somos entidades espacio-temporales, esto es, que no habitamos el espacio y el tiempo de otra manera que siendo en ellos.

- Un aspecto fundamental de las consideraciones sobre la el espacio-tiempo, permite encontrar el fundamento de lo humano *habitando* el espacio y el tiempo. En la medida que habitamos colectivamente y le otorgamos sentido producimos *mundo*, un mundo que al significarlo lo volvemos *mundo humano*, hecho *por y para* los seres humanos mediante la plasmación de sentido, una construcción significativa del mundo.

- El espacio edificado por los seres humanos, la producción del espacio social en tanto que espacio humanizado es un *mundo*, y, en la medida que *es* en el tiempo bajo circunstancias que integran sucesión de procesos se vuelve *mundo histórico* lleno de sentido y, por tanto de significación. La dimensión del *sentido* otorga la expresión de la completitud de las dimensiones de lo humano.

- La ciudad ocupa un lugar preponderante –si bien, no el único– en los diálogos ininterrumpidos entre campos, ciudades y espacios naturales, constituyendo un todo único. Ella ocupa un lugar central en la construcción de los bienes civilizatorios y juega un papel preponderante en la edificación de la civilización material de la humanidad, edificada históricamente como *mundo-ahí* y como concentración de la riqueza del sentido del espacio tiempo de lo humano. **■**

9. Referencias bibliográficas.

Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
 –“Física” (IV/4). 1967. *Obras*. Madrid: Aguilar.
 Bollnow, O. (1962). *Filosofía de la esperanza*. Buenos Aires: Compañía General Farbril, Editora.
 –(1969). *Hombre y Espacio*. Barcelona: Labor.
 Braudel, F. (1984). –*Civilización material, economía y capitalismo* (tomos I, II, III). Madrid: Alianza.
 –(1986) *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos.
 Caniggia, F. y Luiggi, M. (1995). *Tipología de la edificación. Estructura del espacio antrópico*. Madrid: Celeste.
 Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
 –(2000). *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península.
 –(2000b). *Sobre el tiempo*. México: F.C.E.
 Heidegger, M. (1983). “Construir, Habitar, Pensar”. En *Rev. Aporte*. México: CUDECH. No. 8-9, Mayo-Junio.

–(1984). La pregunta por la Técnica. (Cfr.: *Rev. Espacios*, Puebla, UAP, No.3).

–(1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal-Guitard.

–(1954). [Versión alemana] *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Günter Neske Pfullingen.

–(1999). *El ser y el tiempo*. México: FCE.

–(1963). [Versión alemana] *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hugo, V. (2000). *Nuestra señora de París*. México: Porrúa.

Lefebvre, H. (1978a). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.

–(1978). *El Derecho a la Ciudad*. Barcelona: Península.

–(1980). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.

–(1992). *The production of Space*. Massachusetts: Blackwell.

Lynch, K. (1985). *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.

Mumford, L. (1959). *La cultura de las ciudades*. Buenos Aires: Emecé.

–(1966). *La ciudad en la historia*. Buenos Aires: Infinito.

Reader's Digest. (1982). *Ciudades desaparecidas. Misterio de las civilizaciones olvidadas*. México.

Scheler, M. (1996). *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós.

Schulz, C. N. (1975). *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.

–(1979). *Intenciones en arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili.

Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.

Schütz, A. y Luckman, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.

Trias, E. (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.