

01 Conocimiento, sociedad y espacio. Una interpretación de sus fundamentos desde «los posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad»

Ignacio Trucco

RESUMEN Este trabajo se propone exponer una posible interpretación de los problemas ontológicos que condicionan la conceptualización del espacio.

El trabajo comienza suponiendo que no es posible comprender el problema del espacio si no se lo contextualiza en una problematización más amplia sobre la propia experiencia en el mundo moderno. Esto significa que el problema del espacio mantiene una relación estrecha con la especificidad de la sociedad moderna y con la forma en como ella se concibe a sí misma.

A fin de mostrar estas relaciones el trabajo desarrolla lo que Hegel denominó: los «posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad». A partir de esta lectura de la filosofía moderna basada en la relación que se establece entre el sujeto y el objeto, se intenta mostrar de qué modo podría interpretarse la conexión entre conocimiento, sociedad y espacio en distintas perspectivas filosóficas y teóricas.

Knowledge, society and space. An interpretation of its foundations from «the positions of thought regarding objectivity»

SUMMARY This paper aims to expose a possible interpretation of the ontological problems influencing the conceptualization of space.

Work starts assuming that is not possible to understand the space's problem without contextualizing it in a broader problematization of the experience in the modern world. This means that the space's problem has a close relationship with the specificity of modern society and the way she sees herself.

In order to show these relationships this work develops what Hegel called: the «positions of thought regarding the objectivity». From this reading of modern philosophy based on the relationship established between the subject and the object, we try to show how it could be interpreted the connection between knowledge, society and space in different philosophical and theoretical perspectives.

Palabras clave Ontología | Espacio | Ciencia | Modernidad

Key words Ontology | Space | Science | Modernity

Ignacio Trucco

Facultad de Ciencias Económicas,
Universidad Nacional del Litoral.
E-mail: itrucco@fce.unl.edu.ar

Fecha de recepción: 03 | 02 | 2014

Fecha de aceptación final: 05 | 09 | 2014

1. Introducción:

problema, hipótesis y estructura

¿Cómo interpretar científicamente, críticamente o secularmente el problema del espacio? Hay dos problemas en esta pregunta que, como se intentará mostrar en este trabajo, se resuelven conjuntamente. La distinción o equiparación entre ciencia, crítica y secularización, naturalmente, no es accidental pues la pregunta por el problema del espacio implica también una pregunta por las condiciones propias del conocimiento moderno. Esta relación tampoco es casual: el problema del espacio forma parte de una pregunta más amplia sobre la que confluyen la filosofía y la ciencia natural o social: ¿de qué manera podemos interpretar secularmente la *experiencia* en la vida moderna? En este sentido, la naturaleza del conocer mismo y la naturaleza de la sociedad moderna, condicionan la resolución del problema del espacio. De allí el título del trabajo, pues la trilogía conocimiento/sociedad/espacio está en el punto de partida de lo que aquí se intenta desarrollar.

La primera tesis que debe ser expuesta es la siguiente: todos los intentos de resolver el problema del espacio se basan en una determinada interpretación de la experiencia moderna. Del mismo modo, toda interpretación de la experiencia moderna se basa en una determinada forma de concebir el conocimiento, el hombre y la sociedad. El espacio, finalmente, se resuelve en este contexto.

Un ejemplo de esta confluencia se produce en el campo de la geografía humana. En este contexto, la pregunta por la naturaleza del espacio ha abierto notables debates teóricos en los que conocimiento, la sociedad y el espacio intentan ser abordados conjunta y sintéticamente.

En este sentido, el «giro relacional» de la geografía humana, apoyado en la filosofía posestructuralista, ha definido los contornos de una perspectiva geográfica basada en conceptos como: la «ontología espacializada» (Soja, 1989, pp. 118–137), el «campo» donde «lo real es relacional» (Bourdieu, 1997, pp. 13–21), la «intertextualidad» constitutiva de las cosas y de los espacios (Duncan, 1990) o el «isomorfismo asumido entre espacios/lugares y culturas/sociedades» (Massey, 1999, p. 151). Con las influencias de Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Bhaskar, entre muchos otros, se produjo desde fines del siglo pasado una irrupción de reflexiones sobre la naturaleza del espacio que problematizó la propia experiencia de la vida moderna y los fundamentos ontológicos sobre los que la ciencia debía hacer pie para pensar el espacio y la sociedad.

Dicho lo anterior, este trabajo se propone exponer un hilo conductor alternativo al ofrecido por la geografía cultural para pensar estas relaciones, exponiendo el problema del espacio en relación con un momento central de la

filosofía: la crítica de Hegel a la metafísica moderna, a partir de lo que el filósofo denominó, «los posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad».

No es posible, ni necesario, realizar aquí un tratamiento detallado de los conceptos principales que han construido los autores del giro relacional, al contrario, el trabajo se concentra en la exposición de la forma más sintética y sistemática posible del problema ontológico contenido en los «posicionamientos» que Hegel desarrolló en el comienzo de su *Enciclopedia* (la cual ya es una obra sintética elaborada en la madurez del autor, pensada para la divulgación de su sistema y el estudio por parte de sus estudiantes). En síntesis, se intentará mostrar cómo esta crítica de la metafísica moderna permite comprender los límites que la ciencia enfrenta al momento de pensar el problema del espacio.

Para lograr este objetivo, el trabajo se estructura de la siguiente manera: En primer lugar, se desarrollará una breve digresión sobre la naturaleza del *conocimiento secular*, en tanto «giro copernicano» de la metafísica moderna. Se intentará así plantear el problema del conocimiento en el mundo moderno como la capacidad de alcanzar una verdad secular. En segundo lugar, se presentará la interpretación que Hegel hace de los «posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad» que, como se verá, no es otra cosa que la exposición sintética del problema de la metafísica en la vida moderna. De este modo se intentará mostrar cómo la filosofía se ve expuesta a ciertos giros críticos que ponen en cuestión el logro del saber secular. En tercer lugar, se mostrará cómo en cada posicionamiento «el espacio» adquiere una naturaleza diferente y que, en líneas generales, con el pasaje de un posicionamiento a otro, el espacio se explicita cada vez más como dependiente de la concepción de la sociedad y de la historia.

2. Las condiciones del conocimiento secular

El problema del conocimiento secular en la filosofía moderna no es una dimensión más entre tantas otras. Por el contrario, se ubica como un problema fundacional de nuestra era. Pero ¿en qué sentido es fundamental? Véase, por ejemplo, esta distinción de Ernst Cassirer:

«Lo más importante, lo decisivo de la filosofía moderna consiste precisamente en que no enfoca el problema del conocimiento como un problema especial, que pueda plantearse y resolverse en un plano secundario, partiendo de otras premisas sistemáticas, sino que lo coloca en el centro mismo de las preocupaciones y nos enseña a comprenderlo como la fuerza creadora fundamental, primordial, sobre la que descansa la estructura de la cultura intelectual y moral en su conjunto» (1953, p. 62).

En otras palabras, para la filosofía moderna, y para la propia perspectiva de este trabajo, una nueva fundamentación del *saber* sentaría las bases de la era moderna con

todas sus prerrogativas históricas. Es decir que, sobre una nueva relación entre pensamiento y conocimiento, entre subjetividad y objetividad, se ubica la piedra fundacional sobre la que se apoya todo el edificio de la sociedad moderna.

Si bien no es posible exponer aquí el extenso debate sobre la naturaleza del mundo moderno (ver por ejemplo la compilación de Casullo —2004— al respecto del fin de la modernidad), sí se pretende salvar esta idea, como principio para comprender la crítica de la metafísica moderna: para la filosofía moderna, el *conocimiento secular*, es el principio a partir del cual se desencadena la historia que hasta el día de hoy conocemos.

Cassirer resume en palabras de D'Alembert este espíritu histórico: «todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil» (citado por Cassirer, 1972, p. 18).

También el afamado trabajo de Berman (1988) sobre *la experiencia de la modernidad* llega a exponer con lucidez la fuerza histórica de la secularización. La famosa expresión del *Manifiesto Comunista* que reza «todo lo sólido se disuelve en el aire», apunta precisamente a la contradictoria condición que despierta el mundo secular como tragedia fáustica.

Agnes Heller también enfrenta directamente este problema cuando concibe la modernidad: «my starting point is simple: modernity has no foundation, since it emerged in and through the destruction and deconstruction of all foundations. In other words, modernity is founded on freedom» (2000, p. 7).

Del mismo modo, la expresión de acuñada por Baudelaire se enreda entre estas consideraciones: la modernidad como «le transitatoire, le fugitif, le contingent» (citado por Frisby, 1992, p. 20).

Todas estas afirmaciones, en tiempos distintos, y por autores de distinto matiz filosófico, sólo se comprenden en el marco de la dualidad con la que la secularización sienta el punto de partida de la vida moderna: la secularización de la vida social, no puede sino partir de una secularización de las proposiciones que determinan el conocimiento, sin embargo, ¿qué significa el conocimiento secular?, y ¿en qué medida es posible su realización?

Enumérense algunas características simples del *saber secular*: en primer lugar, el conocimiento no depende sino de las facultades humanas, en otras palabras, es el hombre el que conoce sin mediación externa: no puede apelar ni a dios, ni al mito, ni a la tradición, ni a ninguna otra deidad: el camino hacia el conocimiento cierto está sólo y exclusivamente en manos de los hombres y de las herramientas con las que está dotado y lo definen como tal.

En segundo lugar, el conocimiento secular no puede encontrar fundamento en la figuración onírica o intimista de una intuición personal e incommunicable. El conocimiento secular no puede elegir sus portadores y exégetas por el color de piel, la religión, o

el poder político o militar. El conocimiento secular requiere un fundamento universal, igualmente accesible a todos los hombres del mundo. Un conocimiento secular, aún antes de su comunicación, tiene como condición que es conocimiento para toda alma que habita en el cosmos. Se disuelve allí la casta, el grado o la corporación, el conocimiento secular implica universalidad¹.

En tercer lugar, el conocimiento secular requiere estar, al menos potencialmente, sometido a la observación crítica de todos los hombres del mundo. El conocimiento secular nace exigiendo del hombre la comunicabilidad de dicho conocimiento. De modo que si no es posible el escrutinio público del proceso de formación de conocimiento secular, entonces dicho estatus se encuentra comprometido.

Finalmente, el conocimiento secular no puede permanecer quieto y mudo frente a otros tipos de conocimientos. Por el contrario, el conocimiento secular existe sólo a condición de dominar la escena de los saberes posibles. En rigor, el conocimiento secular delimita el contorno y la estructura de la escena de los saberes posibles. El conocimiento secular existe a condición de ser (o buscar ser) la medida de todas las cosas².

En este contexto, ¿cuáles son las facultades humanas que el conocimiento secular ilumina? Es posible evaluar los siguientes elementos: El hombre secular cuenta con dos herramientas: las operaciones del entendimiento, la lógica y las matemáticas; y los sentidos de la vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto. Con estas dos herramientas el hombre debe arreglárselas para edificar conocimiento secular, y sobre dicha exigencia comienzan a sentarse las bases de todo el edificio de la sociedad moderna.

3. Los posicionamientos del pensamiento secular

La crítica de la experiencia moderna ha girando en torno al significado de esta proposición, es decir, como una elucidación de las posibilidades y los límites de la *experiencia secular*. Desde la publicación en 1637 del *Discurso del Método* de Descartes, pasando por el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume en 1739 y la *Crítica a la Razón Pura* de Kant en 1781, hasta la pu-

¹ Descartes afirma en el *Discurso del Método*: «et je ne sache point de qualités que celles-ci, qui servent à la perfection de l'esprit: car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes, ou natures, des individus d'une même espèce» (1987, p. 2).

² Derrida roza este problema cuando analiza la confesión de parte de Descartes de haber escrito el *Discurso del Método* en francés y no en latín, es decir, en la lengua vulgar. A su modo esto desnuda no sólo la universalidad que radica en el espíritu de la obra, sino también la imposibilidad inherente de dicha universalidad dada la parcialidad histórica de todo lenguaje (1995). Žižek por su parte también expone esta contradictoria condición según la cual la universalidad de la razón secular es a la vez un particularismo histórico que engendra sus contrarios. En la introducción a su *Visión de Paralaje* (2006), esto se explica de forma clara.

blicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en 1807, se desarrolló una época en la que se expuso sin miramientos la naturaleza y los límites de la razón occidental. Fue, en síntesis, la época de la crítica, de la crítica de la crítica, y de la crítica de la crítica de la crítica.

En este trabajo se intentará comprender el problema del espacio a la luz de las proposiciones fundamentales de este momento fundacional de la filosofía moderna. Para lograr esto el trabajo se basa en la interpretación retrospectiva del último peldaño que ha producido este debate: la crítica de Hegel a la metafísica moderna. Esta mirada retrospectiva de los movimientos de la crítica de la metafísica moderna se sintetiza en lo que Hegel (1997) denominó los «posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad» (pp. 125–185).

Así, cada posicionamiento se presenta como una crítica de la metafísica pasada donde los límites o arbitrariedades de cada posicionamiento son puestos en evidencia por uno posterior hasta que finalmente Hegel expone el último de los movimientos críticos intentando evitar mistificaciones no fundamentadas. En esencia, cada paso de la crítica es una profundización del carácter secular del conocimiento y, a diferencia de lo que suele creerse, la meta de Hegel es lograr un conocimiento completamente secular.

Lo que Hegel denomina el «proceder ingenuo», se circunscribe a los primeros sistemas filosóficos de la temprana ilustración. Probablemente la obra de Descartes o Spinoza, estén entre las más representativas exposiciones de este sistema. Una premisa revolucionaria traía consigo este movimiento filosófico: el conocimiento se basa en la humana capacidad de raciocinio. Esta premisa revolucionaria está presente, a su modo, en las revoluciones Inglesas que se extienden desde 1642 a 1688, con el derrocamiento de Jacobo II y la formación de la democracia parlamentaria inglesa, y posteriormente en los procesos revolucionarios de Francia que comienzan ya sobre fines del siglo XVIII.

Esta revolución filosófica no se expuso ni tibia ni dubitativamente: la ilustración arremetió con el objeto de hacerse tanto del mundo como de los dioses. Es así que, expuesta aquella primera premisa, la ilustración prosiguió con la máxima que Spinoza (1980) expone en su proposición VII de la segunda parte de su *Ética*: «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (p. 74).

El proyecto «racionalista», que dominó la escena intelectual del siglo XVII y que Cassirer (1972) caracterizó según la búsqueda de «sistemas filosóficos» capaces de, «partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados», posible mediante la «demostración y la consecuencia rigurosa» (p. 21).

Las matemáticas, la lógica, o en general, la razón deductiva se asume capaz de exponer todo lo real, todo lo existente, desde la totalidad del universo, hasta las figuras trascendentes de Dios, el alma, el orden en el mundo, etc. Whitehead (1949) al respecto expresa que «las matemáticas proporcionaron la base del pensamiento imaginativo con que los hombres de ciencia (sobre todo del siglo XVII) abordaron la observación

de la naturaleza, Galileo presentó fórmulas, Descartes presentó fórmulas, Huyghens presentó fórmulas, Newton presentó fórmulas» (p. 47 —la aclaración entre paréntesis es nuestra—). Las matemáticas tuvieron así un papel que más tarde va a revelar su propio misticismo. Se convirtieron, bajo la filosofía de la ilustración, en la clave de acceso a la arquitectura del cosmos, y a la existencia de Dios y del alma. Sin embargo, aun así, las matemáticas y la lógica formal, encarnaron lenguaje de la secularización

El racionalismo implicó una filosofía radical, expuesta tiempos de una transformación radical del mundo. El conocimiento secular buscaba por estos medios hacerse de aquellas cosas que en otros tiempos estuvieron en manos de la religión, el misticismo o la magia.

En síntesis, Hegel sostiene que el primer posicionamiento se sostiene no sólo afirmando que el raciocinio es el fundamento universal del saber secular, sino que a la vez éste supone que las categorías del entendimiento pueden aprehender inmediatamente todas «las cosas», es decir, todas las entidades trascendentes, objetos del conocimiento humano, a saber: la naturaleza, el alma, el mundo, dios, etc. He aquí la «ingenuidad» de este proceder.

Basado en dos premisas: 1) existe un sujeto que conoce y un objeto cognoscible puesto frente a él y 2) el sujeto que conoce puede aprehender todas las cosas con el entendimiento, la ilustración se vio atrapada en discusiones metafísicas sin salida, en enredos conceptuales que adquirirían paulatinamente el rostro de aquel enemigo que vinieron a derrocar: el misticismo como fundamentación del saber o del conocimiento cierto.

Naturalmente, el mundo moderno estuvo pronto preparado para descubrir esta dificultad. De hecho, cuando éste se consolidaba en Inglaterra y en Francia la monarquía era destronada para siempre, se habría una grieta en la filosofía que no podrá ser saldada fácilmente. Emerge el «segundo posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad». La secularización del saber se profundizó y de Descartes y Spinoza el mundo giró hacia Newton, Leibniz o Clarke, abriéndose una nueva línea de argumentación filosófica que tendrá como eje una revalorización de los sentidos y sobre todo de los *fenómenos*, trasladando la preocupación de la filosofía a la facultad misma de conocer y la naturaleza del proceso del conocimiento científico, que ya era para ese entonces la forma dominante de *conocimiento secular*.

Finalmente llegará la consciencia filosófica de este nuevo posicionamiento formulada en 1781 por Kant en su *Crítica a la Razón Pura*, con un antecedente cercano que despertará a Kant de su «sueño dogmático»: el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume de 1739.

Hegel expone en su *Enciclopedia* los elementos centrales de este giro, tanto para el empirismo de Hume, como para la crítica de Kant. En este sentido, tanto para Kant como para Hume, la verdadera secularización del saber no puede detenerse en la metafísica de la ilustración, hay allí un principio que lleva la razón de la racionalidad al misticismo, un principio infundado que eclipsa las posibilidades de realizar el proyecto que habita en el «discurso filosófico de la modernidad» (como lo llamará Habermas, 1989).

La Crítica de la Razón Pura publicada casi concomitantemente con el desarrollo de la revolución francesa, logró exponer la estructura básica del saber secular moderno y permitió tomar consciencia acerca de la operación esencial del entendimiento a partir de la cual se edifica todo el edificio sociedad moderna. *La Crítica de la Razón Pura* puso al descubierto las condiciones ontológicas sobre las que se levanta la *razón ilustrada*, e intentó clarificar allí cuál es el conocimiento secular que admiten dichas condiciones.

Esencialmente, el segundo posicionamiento puso en evidencia que, en el primero, el conocimiento secular se funda en una relación de exterioridad entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido. Por lo tanto, el objeto a ser conocido se ubica en un plano *trascendente*. Con esta aclaración primaria Kant inicia su estudio no ya de las cosas trascendentes sino de las características de la subjetividad secularizada y llega a una segunda premisa: el entendimiento no puede dar una explicación clara y distinta, o no contradictoria, de los objetos (*trascendentes*) del conocimiento.

Kant concluye que los objetos de la metafísica de los que intentó apropiarse la ilustración (dios, el alma y el mundo) son inaccesibles, revelando así una *fuga* implícita en la facultad del conocer secular.

Es decir que cuando el hombre se dispone a buscar algo más allá de su propia subjetividad sólo encuentra paradojas o indeterminaciones. Los objetos de la metafísica quedan exentos del alcance del conocimiento secular. En rigor, todo problema metafísico pasado se «hace *tránsfuga* (trascendente)» (Hegel, 1997, p. 146).

Entonces ¿qué queda de la promesa del conocimiento secular posible? Kant responde a ello con su afamada sentencia: la subjetividad secular sólo puede captar *fenómenos*, es decir, el orden de la experiencia inmediata.

Sin embargo, en este punto, uno debería preguntarse ¿qué significa poder conocer secularmente el mundo de los *fenómenos*? En esencia, según Kant es posible el acceso a la «naturaleza» por medio de las categorías del entendimiento secular (el espacio, el tiempo, la causalidad). Inspirado en el modelo de ciencia que Newton encarnaba, suponía que las categorías del entendimiento reflejarían perfectamente el contenido y la forma de la naturaleza. De este modo, Kant había demostrado que la metafísica era una empresa inútil al conocimiento secular, mientras que la ciencia era un campo fértil para su desarrollo. Pero ¿es realmente posible sostener esta proposición?, ¿no está el mundo de los *fenómenos* expuesto al mismo problema que los objetos de la metafísica?

Hegel en primer lugar, pero también filósofos de otras tradiciones, mostraron que la separación o exterioridad irreductible entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido, implica la propia abolición de cualquier conocimiento secularmente fundado, por las mismas razones con las que Kant expuso la imposibilidad de una metafísica secular.

En rigor, se demostró que, bajo el supuesto de una exterioridad irreductible del sujeto que conoce y el objeto a ser conocido, no es posible establecer una regla de correspondencia única entre las percepciones de los sentidos y las *proposiciones universales* con las que elaboramos cualquier conocimiento, de modo que la aprehensión

de cualquier objeto *tránsfugo* implica una proposición no fundada, es decir, mistificada.

Este problema surgirá repetidas veces en la historia de la filosofía de la ciencia. La pregunta puede sonar familiar a muchos científicos: ¿de qué modo es posible construir una proposición verdadera en base a las percepciones de los sentidos? Aquella grieta que Kant puso en evidencia acechará todos los descubrimientos científicos posteriores, pues el conocimiento fundado en los *fenómenos* no podrá escapar a las condiciones que rigen en la metafísica.

Así, el propio *problema de la inducción* presentado por Hume se enmarca en este contexto. Por otra parte, el intento de resolución de Popper, asegurando que no es posible conocer «la verdad» de ninguna proposición universal sino sólo su refutación, presentada como una «tercera posición» entre el «esencialismo» y el «instrumentalismo» (ver Popper, 1983, p. 149) es engañosa ya que no representa una resolución del problema sino la asunción de una convención que oculta debajo de la alfombra el problema estructural del *conocimiento* basado en los *fenómenos*. De hecho, toda la obra de Popper rodea este problema.

Wittgenstein (1972), a su modo, llega a una conclusión similar sentenciando que: «una duda acerca de la existencia sólo opera en un juego de lenguaje» (p. 21). Es decir, que no es posible «zafarse» de los límites que impone el propio lenguaje frente al conocimiento de las cosas. En este contexto no hay conocimiento que no sea *tránsfugo*.

¿No ocurre lo mismo en entre los epistemólogos que arriban al carácter consensual del conocimiento científico, sea como «paradigma» (Kuhn), o como «programas de investigación» (Lakatos), entre muchos otros? La crítica de Kant fue más allá de lo que el propio Kant pudo admitir cortando para siempre el hilo que hilvanaba el entendimiento con una *certeza secular*. Es por ello que en las puertas del segundo posicionamiento acechan sigilosas las críticas irracionalistas.

Hegel (1997) describió el problema de la siguiente forma:

El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc. así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además *conclusiones* al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente. (p. 146)

El tercer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad, según lo expone Hegel en su *Enciclopedia*, intenta restaurar la posibilidad del conocimiento secular vistas las limitaciones que fueron expuestas.

Para lograr este cometido, Hegel entiende que el primer paso que debe darse es abandonar la relación de exterioridad irreductible entre la subjetividad y la objetividad.

En este contexto podría imaginarse que Hegel enfrentaba una pregunta del tipo: ¿cómo es posible el conocimiento secular bajo la unidad de la subjetividad y la objetivi-

dad? Otros filósofos como Fichte o Schelling, habían desarrollado sistemas filosóficos que, intentando superar la filosofía de Kant, se basaban en la unidad de la subjetividad y la objetividad, sin embargo, estos filósofos no dieron a sus sistemas un fundamento secular, sino que por el contrario apelaron a formulaciones místicas, espiritualistas o románticas (Hegel trata esto de forma explícita en su primer trabajo *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* —1989—, de 1801).

En otras palabras el sistema de Hegel es un intento por conservar la posibilidad del conocimiento secular, superando el principal problema de la metafísica moderna: la exterioridad del objeto. En este sentido, si sujeto y objeto son uno, no hay más alternativa que suponer que el conocimiento humano genuino es el conocimiento de la propia consciencia, es decir, el conocimiento como *autoconsciencia*.

Este posicionamiento permite ver cómo las propias categorías del entendimiento en Kant, permanecían inexplicadas, misteriosas o mistificadas. El espacio, el tiempo, la causalidad, todas ellas permanecían inexplicadas y en esencia *des-historizadas*. Por el contrario, para el tercer posicionamiento, estas no son categorías dadas sino un problema histórico que debe ser resuelto. En consecuencia el conocimiento secular recae sobre el movimiento de la subjetividad históricamente realizada cuya esencialidad emerge como desarrollo de la *autoconsciencia*.

La «cosa en sí», como lo demostró el segundo posicionamiento, es inaccesible o directamente paradójica, de modo que el tercer posicionamiento no puede sino abolirla y edificar una nueva posición del pensamiento respecto de la objetividad. El objeto del conocer se redefine entonces como la propia historia del hombre, pero no como sucesión de hechos exteriores conectados por causas abstractas, sino como la historia del desarrollo de la consciencia del hombre en tanto autoconsciencia.

Pero, ¿no es la autoconsciencia una paradoja insuperable? Si los hombres fuesen conscientes de sí mismos, la propia historia sería incomprendible, y si los hombres no son conscientes de sí mismos, entonces ¿qué sentido tiene el hablar de «autoconsciencia»? y en segundo lugar, ¿cómo podría existir el derecho moderno, la economía política moderna, la autonomía del sujeto y la ley, etc., instituciones basadas en la libertad y en la consciencia del hombre sobre sus actos? Alternativamente, ¿cómo es posible que los hombres fuesen a la vez conscientes e inconscientes de sí mismos? Para resolver ello, Hegel debe introducir otra condición: El conocimiento secular ha de observar el desarrollo de una autoconsciencia desgarrada, escindida, alienada. La paradoja es aquí condición de lo real: la realidad de la conciencia es su propio desgarramiento, y sólo allí puede emerger la historia de la humanidad en todas sus dimensiones. El pensamiento cambia su posicionamiento respecto de la objetividad y se aboca al conocimiento de sí en tanto desarrollo de sus alienaciones.

La alienación conforma el principio que rige la objetividad de la autoconsciencia, que de otro modo sería libertad indeterminada o animalidad. Necesariamente, la libertad es el fundamento de la idea ética, y la alienación no es más que la mediación dialéctica que

niega y contiene este principio. Así, por ejemplo, la noción de *mercancía* de la que Marx parte para pensar las determinaciones de la moderna sociedad burguesa, no puede prescindir de la libertad y la igualdad formal, pero éstas no permanecen en la abstracción con la que, por ejemplo, la teoría de Locke ha de concebirlas. Por el contrario, sobreviven como momentos de las mediaciones dialécticas de la consciencia moderna.

En síntesis, con el sistema de Hegel se produce el último giro de este primer momento de la filosofía moderna en el que se interpelaron las condiciones y posibilidades del conocimiento secular. Bajo esta concepción, la historia de la filosofía deja de ser una concatenación accidental de iluminaciones filosóficas y, por el contrario, se convierte en una historia inteligible de la consciencia desgarrada. La filosofía está, de este modo, hilvanada a la historia por su contenido, como expresión de la consciencia que se busca a sí misma. Hegel, logra concebir las condiciones de su propio tiempo, y proyecta la consumación de la *autoconsciencia secular*, como una dimensión esencial de la vida moderna. Él denominó esta dimensión el *Espíritu Absoluto*, muchos vieron aquí una señal de panteísmo filosófico. Por el contrario, el sistema de Hegel fue el intento más exhaustivo y sistemático de la historia de la filosofía moderna por lograr una resolución secular del problema del conocimiento, y allí puso en evidencia la *fuga* del objeto, su reunificación en la autoconsciencia y la aprehensión de la objetividad como desgarramiento de la consciencia, principio eficiente e intelectual de la Historia.

Bajo estas consideraciones es posible exponer el problema del espacio en referencia directa a los distintos posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad. Allí se intentará comprender la naturaleza que el espacio adquiere en cada uno de los posicionamientos. Finalmente, se intentará mostrar que una interpretación secular o crítica del espacio depende de la forma en que se concibe la propia objetividad. Bajo el tercer posicionamiento, esta objetividad es la propia historia, la propia consciencia alienada, y finalmente, la especificidad de las mediaciones en las que se realiza. De allí que, finalmente, conocimiento, sociedad y espacio, requieren una resolución conjunta.

4. El espacio frente a los posicionamientos del pensamiento secular

Existe una particular conexión entre lo que se ha expuesto arriba y la forma de concebir el espacio. De hecho, como se verá en este apartado, las distinciones esenciales en el concepto de espacio, tienen sentido si se las comprende bajo el problema general de las posiciones del pensamiento respecto de la objetividad. En otras palabras, en los distintos posicionamientos, tanto el espacio como el tiempo sufren modificaciones en sus significados.

En rigor, el espacio y el tiempo se someten a la propia secularización de la experiencia. Pero, ¿de qué modo cambia el espacio en la progresiva secularización de la experiencia que implica el pasaje de un posicionamiento a otro?

En el caso del primer posicionamiento, el espacio, al igual que todas las categorías del entendimiento, aparecen en un plano exterior al hombre, materializadas como objetividades accesibles al propio entendimiento (recuérdese la proposición de Spinoza). En el campo de la física, por ejemplo, el espacio de Newton tiene estas características: absoluto e inmóvil (Newton, 1987, pp. 32–33). En este caso, se lo supone una entidad que contiene todas las cosas y que presenta una estricta correspondencia con el espacio abstracto que proporciona el entendimiento.

En el primer posicionamiento, el espacio intenta dejar atrás las prerrogativas religiosas de tiempos pre-modernos, pero sobrevive una mistificación implícita basada en una proposición infundada, a saber: el entendimiento puede hacerse de las cosas trascendentes, de allí que Newton suponía correcto afirmar la existencia de un espacio objetivo o absoluto en razón de su necesidad lógica o su similitud estructural con el espacio que provee el entendimiento.

Kant puso en evidencia el desajuste estructural del entendimiento respecto de los objetos tráfugos, sin embargo no pudo advertir que la física de Newton conservaba aún problemas de ese tipo.

Para observar cómo el espacio se transforma en el segundo posicionamiento conviene analizar la crítica que Leibniz (1889) expone sobre el espacio de Newton. Según aquel, el espacio «es el orden de las coexistencias posibles, como el tiempo el de las posibilidades inconstantes, pero que tienen conexión» (p. 161). En líneas generales, con el correr de los años la física irá descubriendo que el espacio que nos figuramos como «espacio abstracto», habita estrictamente en la subjetividad (tal y como lo había expuesto Kant), y que la correspondencia entre el espacio abstracto y el espacio de las cosas contiene una falla estructural. Así, el espacio como entidad trascendente, se vuelve opaco para el entendimiento, se revela como una mistificación para la cual no existen herramientas adecuadas para su conocimiento directo. Esto tiene como contrapartida la emergencia de un nuevo espacio que habita en el entendimiento mismo y como condición de posibilidad de la propia *experiencia*.

En síntesis, el segundo posicionamiento descubre una condición antes oculta al mostrar la separación entre el espacio del mundo de la objetividad y el espacio subjetivo. Sin embargo este descubrimiento viene acompañado de una condición trágica, ya que este último no le permitirá al hombre iluminar el primero. Sólo puede conocer los fenómenos y nunca algo así como el espacio del cosmos.

La evolución de la física es un ejemplo perfecto de esta des-sustancialización del espacio y el tiempo. Paulatinamente van abandonando sus propiedades como sustancias cosmológicas, y se vuelven dependientes de los objetos estudiados. Así, a aquel movimiento de Newton a Leibniz le siguen otros ejemplos: Mach (1948), inspirado en los aportes de Faraday y en las ecuaciones de Maxwell, intenta secularizar la interpretación de Leibniz construyendo la idea de un «vacío» como un cuerpo con propiedades físicas: un «éter» por el que se desplaza la luz. (p. 289). Para Mach el

espacio y el tiempo físico son el *sistema de relaciones* particulares entre los cuerpos físicos. (p. 279), mientras que el vacío es el campo etéreo sobre el que se desplaza la luz. Mach afirma, que «todavía Descartes está tan convencido de esta imposibilidad» y aclara que es consciente de «cuanta dificultad tuvieron Guericke, Boyle y Pascal para demostrar a sus contemporáneos en forma convincente la existencia de este vacío». (p. 285). El «vacío» de Mach es un intento inconcluso de la secularización del tiempo y el espacio pues resulta un campo que mantiene un reposo no justificado, a la manera de un momento fijo en el universo. Esto parece mostrar reminiscencias de las propiedades del espacio absoluto de Newton, sin embargo, significa también un intento de secularización. En este sentido, por ejemplo, Lenin (1974) muestra cómo la noción de espacio y tiempo en Mach está profundamente emparentada con la interpretación kantiana (pp. 219–235).

Será Einstein, con la teoría de la relatividad general, quien rechace la preferencia de un campo o sistema inercial particular en reposo, por ejemplo, el «vacío» o «éter» (Einstein, 1986, p. 30 en Cárdenas Castañeda, 2009, p. 65). Aquí, finalmente, el espacio–tiempo se asume como la cualidad estructural de un campo, con lo cual de no haber materia, existiría sí un campo eléctrico, magnético o gravitacional, de los cuales el tiempo–espacio sería una propiedad estructural. Se abandona así un campo preferente en reposo.

En rigor, el espacio y el tiempo se convierten paulatinamente en una propiedad del entendimiento que ayuda a componer una representación posible de lo real. Mucho tiempo antes, Kant (2009) advertirá que el espacio «no representa ni una propiedad de las cosas en sí, ni estas cosas en sus relaciones entre ellas». (p. 75). Con la *Crítica a la Razón Pura*, lo que antes estaba unificado ahora se divide en tres partes estructuralmente separadas: el espacio de la subjetividad (es espacio como lenguaje), el espacio de la sociedad (el espacio de los lenguajes), y el espacio de la naturaleza (el espacio trascendente).

La física hizo en los hechos lo que Kant demostró en su *Crítica a la Razón Pura*, y desplazó, poco a poco el espacio, desde la objetividad a la subjetividad.

En el caso de las ciencias sociales el problema se repite prácticamente de la misma manera. ¿Qué es el espacio de las relaciones humanas y cuáles son sus leyes o determinaciones? Del mismo modo, una primera suposición unificó todos los espacios: el espacio entre los sujetos se reduce a las distancias de la naturaleza y éstas se aprehenden por la forma de las distancias del entendimiento. Esta suposición permitió rescatar a la sociedad de las manos de la religión, el mito o la fantasía, del mismo modo que ocurrió con la propia naturaleza. Desde la formación del mapa moderno, hasta la ideación por parte de Hausmann del trazado racional de la calles de París o, en su formulación más abstracta, en las teorías de la localización que Von Thünen desarrollará en 1820 y sus homólogos posteriores, todos participan a su manera de esta concepción unificada del espacio.

Sin embargo, en su propio desarrollo, las ciencias sociales pudieron descubrir que, entre el espacio del entendimiento y el espacio de las relaciones humanas, existe una falla estructural que implica la imposibilidad de su aprehensión inmediata. En otras palabras se puso en evidencia la imposibilidad de asimilar el «espacio social» a la distancia métrica ofrecida por el entendimiento.

El giro relacional de la geografía humana se apoya en este principio. Uno de los conceptos más ilustrativos de esta perspectiva lo expone Doreen Massey (1999) cuando reconoce un «isomorfismo asumido entre espacios/lugares y culturas/sociedades» (p. 151). El reconocimiento de este isomorfismo es, a la vez, el reconocimiento de la imposibilidad de reducir la sociedad al espacio del entendimiento. La distinción entre isomorfismo y equiparación implica reconocer que la sociedad se articula como un «espacio de relaciones», que a su vez se estructura espacialmente, pero también que la correspondencia entre distancia social y distancia métrica ya no es directa. Las distancias simbólicas responden a otro fundamento y no pueden ser aprehendidas inmediatamente por las distancias abstractas del entendimiento. Las distancias sociales sólo pueden ser comprendidas si se comprende no el espacio, sino la propia sociedad: ¿qué separa o acerca a distintos actores, grupos o clases? ¿Qué rige la dinámica de los espacios sociales? ¿Qué lógicas de la sociedad permiten comprender la estructuración espacial del espacio de relaciones?

En otras palabras, bajo el segundo posicionamiento, el problema del espacio depende de la interpretación objeto. En el caso de las ciencias naturales: de la interpretación de la naturaleza. En el caso de las ciencias de la sociedad: de la interpretación de la sociedad. Sin embargo persiste un problema: ¿cómo lograr un conocimiento secular de la naturaleza y la sociedad cuando Kant demostró que el entendimiento no está en condiciones de acceder a ellos, como a ningún objeto tráfugo? Frente a este problema, en el marco del segundo posicionamiento, tanto las ciencias sociales como las ciencias de la naturaleza, no pueden sino suponer que la formación de consensos científicos (en función de las observaciones acumuladas a lo largo de la historia) es el criterio de definición del conocimiento válido. Naturalmente, esto vulnera el carácter secular del conocimiento, pues no hay forma de asegurar que un consenso esté en mejores condiciones que cualquier otro para interpretar los datos suministrados por las mediciones y la historia.

El tercer posicionamiento intentará resolver esta enorme dificultad y por lo tanto pensar el espacio y el tiempo bajo nuevos fundamentos. Hegel lo desarrolla en su *Filosofía Real* de Jena (1805–1806), más tarde en la *Ciencia de la Lógica* (1812–1816), y por supuesto en la *Enciclopedia* (1817–1827–1830). Es difícil poder separar el problema del espacio y el tiempo de los elementos fundamentales de la crítica de Hegel a la metafísica. Sin embargo, sí es posible sintetizar ciertas condiciones elementales.

En la *Enciclopedia* Hegel (1997) resume el problema de la *experiencia* en el segundo posicionamiento: «el paso desde la idealidad a la realidad, desde la abstracción a

la existencia concreta, aquí desde espacio y tiempo a la realidad que aparece como materia, es incomprensible para el entendimiento y, por consiguiente, se convierte siempre para él en algo exterior y dado» (p. 320). Dicho esto, ¿cuáles son las características de la *experiencia* bajo el tercer posicionamiento según se lo ha definido en el punto anterior?

Como es esperable, bajo el tercer posicionamiento, tanto el espacio como el tiempo, toman significación como cualidades inherentes del desarrollo de la autoconsciencia en el contexto de la vida moderna, y ya no pueden ser independizados de la historia que les da fundamento.

El espacio del entendimiento, de las formas lógicas, de la métrica abstracta, el que ahora se presenta como el producto de la consciencia alienada, como la forma histórica en la que los hombres se representan el mundo en el desgarramiento de su consciencia.

En consecuencia, el espacio y el tiempo de las ciencias de la naturaleza aquí se revitalizan en su capacidad de lograr mejores y más profundos métodos de medición y observación. Sin embargo ya no se los puede concebir en abstracto, como si hubiesen sido provistos por la propia divinidad. El espacio y el tiempo de las ciencias de la naturaleza es el resultado del propio desarrollo de la consciencia moderna y de su desgarramiento constitutivo: la secularización como proyecto indeclinable y su negación como imposibilidad estructural. He aquí una razón de la fuerza y obstinación del método científico.

El espacio de relaciones y su estructuración espacial corren con la misma suerte. Se reúnen en el producto de la consciencia desgarrada, en el producto de las formas de la alienación moderna. En este sentido, bajo el tercer posicionamiento, el espacio de relaciones se comprende como un momento de la dinámica inherente a las mediaciones dialécticas de la modernidad. Por otra parte, son esas propias mediaciones de las que debe provenir la inteligibilidad de la estructuración espacio temporal de la sociedad.

Este es el espíritu que, por ejemplo, impregna la obra de Marx y sus investigaciones sobre las relaciones capitalistas de producción. El «fetichismo de la mercancía», la especificidad histórica de la forma mercantil del valor, y la propia naturaleza del dinero, son ejemplo de una de las más avanzadas y profundas realizaciones de un estudio crítico de la vida social. Hay allí una exposición sumamente clara de una de las mediaciones dialécticas más relevantes de la vida moderna, la cual rige en nuestros días del mismo modo en que lo hacía cuando Marx llevaba a cabo sus investigaciones en la segunda mitad del siglo XIX.

En el campo de la geografía marxista, por ejemplo, Henri Lefebvre sigue los pasos de esta investigación. El filósofo francés llamará «la producción del espacio», a la idea de que determinadas instituciones de la vida moderna, por su propio carácter dialéctico, despliegan sus atributos en el espacio y el tiempo, de modo que, tal como ocurre en el marco del «tercer posicionamiento», el espacio y el tiempo se subordinan completamente a dichas mediaciones dialécticas. En este caso, *la mercancía*, como forma general de la alienación en Marx, gobierna el desarrollo de la producción del

espacio. Lefebvre reconoce que el espacio no puede fetichizarse y que deben estudiarse en él los atributos que las relaciones capitalistas de producción le imprimen. Dirá Lefebvre (1991): «every society —and hence every mode of production with its subvariants— produces a space, its own space» (p. 31). La idea de un espacio a priori no tiene ningún sentido si no se lo comprende como el producto de la historia. Es por lo tanto un espacio historizado el cual sólo emerge como el resultado del movimiento intrínseco de la dialéctica del capital. Este es el espacio universal, global y sin fronteras que se retrata con particular frescura en el *Manifiesto Comunista*, «los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China» (Marx y Engels, 2007, p. 12).

5. El espacio y la sociedad

En el punto anterior se intentó mostrar un aspecto central del trabajo. El pasaje de un posicionamiento al otro implica un cambio en la consideración del espacio y el tiempo. Este cambio se caracteriza por un proceso de secularización del espacio y el tiempo. La secularización del espacio y el tiempo se podría interpretar de la siguiente forma: en el primer posicionamiento, el espacio y el tiempo son entidades absolutas que habitan en un plano *tránsito*. Con el pasaje al segundo posicionamiento, el espacio y el tiempo se trasladan de la objetividad a la subjetividad, pues pasan a definirse como categorías del entendimiento que intentan describir las relaciones de las «cosas», naturales o sociales, pero sin embargo esta descripción ya no responde a los atributos del conocimiento secular. En el tercer posicionamiento el espacio y el tiempo recuperan objetividad pero, en este caso, como atributos de una mediación dialéctica en la que el hombre, alienado, porta los caracteres de la sociedad moderna. El tiempo y el espacio son así el *producto* de la historia humana en todos sus niveles: Las propias categorías del entendimiento se historizan, ya que se las comprende en el marco de una consciencia desgarrada, y la estructuración espacial de la sociedad sólo puede ser el producto de una mediación dialéctica que las produzca.

En este contexto es posible agregar otra nota relevante: pareciera ser que el espacio y el tiempo, en el pasaje de un posicionamiento a otro, comienzan a depender de modo cada vez más estrecho de la de forma en que se concibe al hombre, a la sociedad y, finalmente, a la historia. En el tercer posicionamiento esto se hace explícito, pero en los posicionamientos anteriores esta relación es más opaca. Por lo tanto, en el resto de este trabajo se intentará mostrar cómo la propia sociedad está implicada en cada posicionamiento y de qué manera, en cada uno, sociedad y espacio se resuelven simultáneamente.

Al intentar concebir la naturaleza del conocimiento secular cada posicionamiento está, explícita o implícitamente, definiendo también las condiciones sobre las que podrá pensar el hombre y la sociedad moderna. Así, al «posicionar» el pensamiento frente al objeto no es posible independizar posteriormente la propia naturaleza del hombre. Esté y su relación con otros hombres se encuentra íntimamente condicionada por el «posicionamiento» del pensamiento respecto de la objetividad. Finalmente esto no exime a cada posicionamiento de contradicciones y paradojas. Al contrario, aquí se pretende exponer una posible interpretación de las dificultades que enfrenta cada posicionamiento frente al problema de la sociedad tal y como se lo hizo frente al problema del espacio.

En este sentido, la filosofía social y política de la ilustración compuso uno de los conceptos más relevantes de la historia moderna mientras, concomitantemente, la historia moderna lo veía emerger entre los principales fenómenos políticos de este tiempo. La vulgarización de los principios del primer posicionamiento y su extensión como prejuicio popular no podía sino tener como reverso el surgimiento del sujeto que debía portarlo: el individuo.

En síntesis, el primer posicionamiento no sólo permite comprender los supuestos de una teoría del conocimiento, sino también su carácter histórico, en el que la metafísica se integra a un movimiento político-civilizatorio y, en el mismo contexto, interpreta el sujeto que porta todos estos atributos. Con la disolución de las condiciones sociales del pasado feudal, nace el individuo: unidad mínima de la nueva cosmología social.

La abstracción del individuo se asimila en la abstracción propia del primer posicionamiento. Es decir que el individuo no puede pensarse sino en relación con esta facultad cognitiva. En rigor, el primer posicionamiento, implica la autonomía de cada hombre frente a la verdad, y es esta implicancia la que da origen a la individualidad moderna. En este sentido, cada hombre es potencialmente portador de los atributos de la razón ilustrada, de modo que la individualidad es un atributo de todos los hombres. El hombre ha conquistado el cosmos con la condición de hacerlo en calidad de individuo. El individuo, libre e indeterminado, hace de la sociedad la agregación de individualidades libres e indeterminadas. Hay una equivalencia abstracta entre las individualidades que se producen como consecuencia de lo anterior. Esta equivalencia abstracta elimina todas las divisiones sociales que antes proporcionaban la casta o la corporación, y la nueva homogeneidad hace de la sociedad una constelación indiferenciada de individualidades cuyo espacio es equivalente al espacio de las cosas naturales que a su vez es equivalente al espacio del entendimiento.

Sin embargo, este punto de partida de la filosofía social y política, tiene una connotación trágica, pues la inteligibilidad del individuo es también el principio de su ininteligibilidad: el individuo se disuelve en la libertad indeterminada y barre con toda diferenciación social; no hay pues medios para pensar la diferenciación social y por lo tanto la sociedad en sí. ¿Qué hacer entonces, perseverar en la igualdad necesaria de

los individuos o conceptualizar su estructuración social? Si bien el primer posicionamiento podría negar obstinadamente todas las diferencias sociales relevantes, hay una que no es posible soslayar: la formación del estado y la autoridad política moderna. Ante ella no puede sino realizar un gran sacrificio: así por ejemplo, la interpretación iusnaturalista de la sociedad política moderna es la metáfora perfecta de esta tragedia ilustrada. En primer lugar, la idea del «estado naturaleza» y el nacimiento de la «sociedad civil», cifran una ruptura con el pasado que deroga la historia humana misma y sus transformaciones cualitativas, separando para siempre un pasado ininteligible y salvaje, de un presente perpetuo. En segundo lugar, el «espacio» universal, abstracto e indiferenciado de la «sociedad civil», que compila un número indeterminado de almas equivalentes, tiene existencia en la medida que una autoridad secular se apropia del monopolio de la violencia legítima y provoca una diferenciación radical cuya función principal es la eliminación de todas las diferenciaciones posteriores. Así la sociedad, indiferenciada, sólo se concibe bajo la presencia de una excepción permanente que se apropia de la violencia legítima. En tercer lugar, el iusnaturalismo imaginó la perfecta metáfora de la sociedad de la ilustración, la más pura expresión del principio que rige la igualdad de las almas, y para ello no pudo sino rebajarlas a la animalidad de las bestias. El individuo no puede sino caer desde las alturas del Olimpo para reencarnar en la piel de una bestia: «homo homini lupus».

Para no perderlo todo, la filosofía de la ilustración sacrifica su más preciada promesa: el individuo portador de la razón ilustrada deviene la bestia del egoísmo. Allí, el espacio de la naturaleza rige las distancias sociales: es posible contar los metros que separan al animal de su presa.

En la actualidad, muchos son los programas de investigación que tienen estos principios como fundamento. La teoría económica neoclásica, y la geografía económica que parte de sus principios, es el fiel reflejo de esta unidad. Los modelos abstractos de equilibrio general son un ejemplo perfecto. Las teorías geográficas basadas en los costos de transporte ponen en evidencia que el espacio social es un homólogo del espacio natural, captado plenamente por el lenguaje de las matemáticas que refleja la indiferenciación interna.

En el caso del segundo posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad, la interpretación del hombre y la sociedad cambian sus atributos y en este caso «la diferencia» y «la fragmentación» pasan a tener un lugar privilegiado. Aquí también conocimiento, sociedad y espacio se enlazan, sin embargo, cambia la lógica de este enlace.

Tal como se explicó arriba, en última instancia el segundo posicionamiento pone en evidencia una falla estructural entre el pensamiento y la objetividad mientras ésta permanezca en un plano *trascendente*. Es decir que, con estas condiciones ontológicas, el conocimiento secular es una imposibilidad a la que la sociedad moderna se arroja compulsivamente o, en rigor, constitutivamente. Pero ¿qué implicancia tiene ello en la conceptualización del hombre y la sociedad? Naturalmente se produce un cambio significativo.

Todos los hombres del mundo ya no tienen las posibilidades de un acceso universal al conocimiento cierto, de hecho este ya no puede ser alcanzado como tal, con lo cual la propia idea de la soberanía individual encuentra una falla de origen. Emerge allí un aspecto «institucional» cuyo fundamento ya no puede hallarse en la implacable condición de la certeza secular, sino que se fundamenta *de facto* a partir de las diferenciaciones sociales y las relaciones que estructuran el «espacio social». Esto implica una relativa independización del espacio de relaciones sociales del espacio de la naturaleza, provocada por aquella falla constitutiva del segundo posicionamiento. Al probar que las categorías del entendimiento no pueden aprehender ni la naturaleza en sí, ni la sociedad en sí, entonces el espacio como categoría abstracta del entendimiento ya no puede asimilar estos objetos. En el mejor de los casos, se podría argumentar que presentan una forma similar (isomorfismo diría Massey), pero en rigor su contenido es inaprehensible.

La sociedad es un «espacio de relaciones» que se independiza, en razón de su contenido inasible, del espacio de la naturaleza cuyo contenido también es inasible. Un accidental conjunto de correspondencias podría ligar un particular conjunto atributos sociales con una posible estructuración espacial de la naturaleza: se produce allí un «emplazamiento» según Foucault (2010, pp. 63–64), o un «territorio» según la interpretación general que se ofrece desde el campo de la geografía humana de la que ya se mencionaron autores representativos.

De hecho las metáforas del espacio social son múltiples: la red y el rizoma, las mallas y los nódulos, etc. los términos se multiplican frente a la infinidad de tipos de relaciones humanas, y sobre todo frente a la complejidad inherente a semejante mapa inagotable de sentidos superpuestos. El espacio social se descubre como un laberinto de relaciones entre signos y significados, como si fuese un mapa infinitamente interpretable de un lenguaje infinitamente redescubierto.

El *espacio relacional* se constituye como el punto de partida la geografía cultural, basada en la correspondencia de la forma y la independencia del contenido. Esto tiene como consecuencias un fuerte relativismo ontológico y una jerarquización de las condiciones particulares, del caso particular, de un territorio particular. Massey, Allen y Sarre (1999) compilaron trabajos sumamente representativos de esta perspectiva. El posestructuralismo, el posmodernismo, el poscolonialismo o aún el posmarxismo, parten de consideraciones similares y hoy gozan de notable aceptación en el campo de las ciencias sociales, provocando fuertes cortocircuitos con el propio estándar científico, dadas las consecuencias irracionalistas a las que estos enfoques se aproximan. Sin embargo, este irracionalismo no es una nota anecdótica de los autores más radicalizados, al contrario, es una consecuencia de las dificultades inherentes del segundo posicionamiento: La ciencia como cualquier subjetividad individual o colectiva, se basa en una accidentalidad irreductible con lo cual no tiene más prerrogativas que cualquier otra subjetividad resultante de una posición diferente en el *espacio social*. El *espacio social* conforma así el principio con el que el pensamiento intenta captar la

diferencia en las subjetividades, sin embargo, encierra allí su propia imposibilidad. El irracionalismo es el síntoma de una falla estructural sobre la que paradójicamente este posicionamiento se levanta.

En síntesis, la *subjetividad humana* abandona los atributos que la filosofía social y política de la ilustración esgrimió, emergiendo como consecuencia un nuevo *espacio social* de subjetividades interconectadas diferentes entre sí. Cada subjetividad y el espacio en su conjunto, se vuelven recíprocamente condición de posibilidad y producto: «estructurantes y estructuradas», reizará uno de sus principales exponentes.

Abolida la soberanía del individuo, todas las instituciones de la vida moderna suelen mostrarse como fachada. La idea de libertad que la ilustración había enunciado como posible aquí se reduce a una promesa vacía en la que se esconde el verdadero principio regulador de la vida humana: la voluntad de poder, la voluntad de vivir, el placer, la libido, etc. Filósofos como Schopenhauer o Nietzsche suelen ser las musas inspiradoras de este movimiento irracionalista.

Probablemente la noción de *poder* sea la expresión más secular de este concepto, la cual además ha tomado un papel decisivo en el campo de las ciencias sociales contemporáneas. Sin embargo, el *poder*, como cualquier entidad trascendente, contiene en sí su propia negación.

Esto se debe a que este concepto, que puede llegar a ser presentado como la explicación en última instancia de la estructura y la dinámica del espacio social, es a la vez una fuerza indiferenciada, vacía y abstracta que no puede captar la diferencia de calidad más allá de la existencia de posiciones dominantes y posiciones dominadas en el campo social. Se produce así una total accidentalización de la diferencia y emerge un nuevo determinismo ontológico esta vez basado en una fuerza extraña a la razón, moldeada por la contingencia.

El tercer posicionamiento tiene como meta superar esta dificultad, y para ello parte de la premisa que le legó el posicionamiento anterior: No hay conocimiento cierto y secular acerca de ningún objeto trascendente, de modo que si es posible construir conocimiento cierto y secular, lo será evitándose la suposición de que el pensamiento mantiene una relación de exterioridad con el objeto. Si subjetividad y objetividad se reúnen, entonces resta concluir, y reiterar, que todo el conocimiento humano deberá ser interpretado como alguna forma del desarrollo de la autoconsciencia.

Merece recordarse que la autoconsciencia, en el primer posicionamiento, osciló trágicamente entre la indeterminación del hombre libre, y la determinación del egoísmo del autómatas. Del mismo modo, en el segundo posicionamiento, la autoconsciencia transitó una circularidad similar: La apertura indeterminada del *espacio social*, no podía sino generar su contrario: el determinismo de las condiciones accidentales. En otras palabras, la libertad secular sobre la que el mundo moderno erige todas sus instituciones se escapa a las posibilidades cognitivas de los primeros posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad: entre la ininteligibilidad y su supresión.

Entonces bien, para el tercer posicionamiento, ¿cómo puede el hombre captar por el pensamiento elementos objetivos en el seno de la autoconsciencia, sin caer en la sorda y muda indeterminación o en el determinismo?

En su momento se indicó que bajo el tercer posicionamiento la autoconsciencia se vuelve aprehensible por el pensamiento sólo en la medida en que ésta no alcanza la unidad, autonomía y completitud propia de la «identidad originaria del yo en el pensar» (Hegel, 1997, p. 145) que Hegel denunciaba en el idealismo de Kant y en toda la metafísica pasada.

Los posicionamientos anteriores, se basan en la idea de que la autoconsciencia es un proceso realizado completo y acabado, el cual, con mayores o menores limitaciones, ha logrado desplegar todas sus potencialidades. Para bien o para mal, el hombre, como proyecto histórico, ha concluido. En ambos casos, la consciencia está completa, es decir, definida por la consumación de sus atributos. Paradójicamente, es precisamente esta condición la que hace que estos posicionamientos busquen la consciencia humana en las aguas opacas de las entidades trascendentes.

De este modo, según Hegel, la autoconsciencia, tal como se ha desarrollado a lo largo de la historia, sólo puede ser aprehendida si se la concibe como desgarro o alienación, es decir, como una escisión que habita en las profundidades de su subjetividad y cuya develación es la labor de la ciencia y la filosofía. De este modo, el tercer posicionamiento intenta historizar el propio contenido de la subjetividad humana y de allí los atributos esenciales de la sociedad moderna. Para lograr esto, Hegel debe evitar concebir una subjetividad que permanezca idéntica a sí misma, por el contrario ésta debe contener a la vez el motor de su propio desarrollo histórico. La idea de una consciencia alienada es precisamente el resultado que exige este problema. En este sentido, sólo el hombre alienado puede ser portador y artífice de la historia, sólo así puede serlo para el pensamiento secular.

El intento de Hegel es claro: nada debe escapar a la subjetividad y a la vez la subjetividad no debe escaparse en la indeterminación, requiere fundar su propia objetividad. Pero en este punto uno podría preguntarse, ¿no es la consciencia alienada una condición irreflexiva de la naturaleza humana, aboliendo todo el intento de Hegel de superar el determinismo? En apariencia, hay cierta condición irreflexiva en la consciencia alienada, pero esta es una interpretación incorrecta: La consciencia alienada no puede reducirse a la inconsciencia, al contrario, la consciencia alienada refiere al propio desgarro sobre el que la subjetividad y la sociedad se fundan, un desgarro en el que la secularización de la consciencia, o libertad, no puede sino materializarse a costa de su propia negación. Pero esta negación no invalida la consciencia secular, no la suprime ni la anula ni la extingue. La consciencia secular tiene tanta efectividad histórica como su propia negación. El mejor ejemplo está en la *forma mercantil* de valor. La aprehensión de esta mediación dialéctica implica el reconocimiento simultáneo de la libertad de la consciencia secular como también su propia negación en su realización histórica como propiedad privada. Hay cierta inconsciencia en el *fetichismo de la mer-*

cancía, negar eso sería una necesidad (más aún he allí la posibilidad de observar una objetividad), pero la relación que le da fundamento no es una «cosa» sino una escisión, un desgarrar que conserva en su negatividad un aspecto absoluto: la libertad como la consumación de la consciencia secular.

Es así que la ciencia redefine su sentido inmanente: tiene el deber de revelar las formas de la alienación humana en la historia, siendo así, la figura de la alienación, el momento cero de toda teoría de la sociedad.

En este contexto, tanto el *espacio* del entendimiento, como el *espacio social*, y *espacio* de la naturaleza, pierden la autonomía ontológica que hasta el momento presentaban. Todos ellos tienen como fundamento el desarrollo de determinadas mediaciones dialécticas o, en general, de la historia misma. El *espacio* abstracto del entendimiento no desciende de la divinidad, por el contrario, es el producto del desarrollo histórico de la consciencia secular. En otras palabras, es el resultado de una era que imprime en cada sujeto una nueva subjetividad histórica: la alienación de la consciencia adquiere los atributos específicamente modernos que se resumen en la premisa que ya fue expuesta, «el conocimiento secular es posible».

Por otra parte, el espacio de la naturaleza, tal como se lo mostró en el punto anterior, pierde sus atributos ontológicos, retorna sobre el entendimiento y se convierte así en la aplicación de éste en la representación de una naturaleza siempre conjetural. Se resignifica aquí su resultado: lograr un desarrollo creciente de instrumentos de medición extendiendo así la capacidad de los sentidos.

Finalmente, el *espacio social* ya no es concebido como un campo abstracto cuyo contenido es accidental. Por el contrario, es el contenido lo que determina la estructuración espacial de las sociedades. En otras palabras, son las mediaciones dialécticas del desarrollo de la consciencia secular las que producen no sólo «la sociedad» (es decir, como abstracción de un momento del desarrollo de la historia) sino también su *estructuración espacial*, es decir el vínculo que «la historia» como proceso y «la sociedad» como momento, establecen con la naturaleza.

Ya se dijo que un ejemplo perfecto de este caso es la *forma mercantil* del valor expuesta por Marx, en general a lo largo de su obra pero, sobre todo, en *El Capital* (2008). En su afamado primer capítulo, se presenta de modo general la relación del *valor mercantil*, y la alienación que dicha mediación dialéctica produce: el *fetichismo de la mercancía*. Lo importante está en descubrir, como dirá Marx, su «secreto», es decir, la *especificidad histórica* del *valor de cambio* como producto de una época en la que la casta y el señor feudal han sucumbido frente al individuo y su realización histórica en la propiedad privada, y en la que, finalmente, *el dinero* expresa de *forma concreta* el carácter *abstracto del valor mercantil*. Este es el fundamento del velo fetichizante de la mercancía que, en tanto *cosa*, oculta el *carácter social* de su producción. En su *realización histórica* se consolida la *relación social* que le dio fundamento: la formación del individuo y su realización como portador del derecho a la propiedad privada.

A partir de aquí, Marx está en condiciones de describir tendencias visibles en el desarrollo de la sociedad moderna. En líneas generales reconoce las reglas que parecen regir la acumulación de capital, detallando aspectos importantes de su dinámica: sobre todo la reproducción y las crisis del capital.

Por otra parte, la *forma mercantil* del valor desencadena una relación necesaria con el espacio a raíz de su contenido. En este sentido, hay al menos dos principios que, inherentes a la *forma mercantil*, son a la vez principios que permiten dar inteligibilidad a la «producción del espacio» en la sociedad moderna:

En primer lugar, el despliegue global de la relación mercantil, tras el derrumbe de la vieja sociedad feudal (y la sucesión de distintos modos de producción). En segundo lugar, el «desarrollo desigual y combinado», en que la relación mercantil gana paulatinamente terreno (consolidando el *individuo* y la *propiedad*) pero sin abolir aún todos los atributos de sociedades no-modernas. En rigor, estos dos principios son el resultado de uno más general: el carácter esencialmente universal de la *relación mercantil*. Este atributo no puede ser reducido a una mera casualidad histórica, por el contrario, se deduce de la naturaleza universal de la consciencia secular que fue expuesta al comienzo del trabajo.

Sin embargo, debe decirse, que la conceptualización del espacio a partir de la *forma mercantil* no es suficiente para comprender la espacialidad inherente a la vida moderna. El autor de este trabajo intentó, en otro reciente, demostrar la dificultad para comprender la estructuración espacial de la sociedad moderna cuando se intenta deducirla únicamente de la *forma mercantil* (Trucco, 2014). En este sentido, es posible observar que otros espacios sobreviven, se desarrollan, y a veces hacen posible, a la vez que condicionan y en oportunidades corrigen, el proceso de acumulación de capital. Esos espacios sociales encierran otras mediaciones dialécticas que la relación mercantil no puede representar con fidelidad. Y son estos espacios los que los geógrafos marxistas, como Lefebvre, han intentado encontrar. Espacios que remiten a otras mediaciones dialécticas sobre las que todavía no se tiene precisión. Lefebvre se orientó a pensar el estado moderno. Algo parecido hará David Harvey. Debería llamar la atención que en el sistema de Hegel, el *espíritu objetivo* es investigado en tres momentos esenciales: la familia, la sociedad civil y el estado, donde la espacialidad es un atributo inherente y su desarrollo necesario. Sugiero aquí que una investigación profunda de la filosofía del derecho de Hegel podría arrojar notas sumamente importantes para una comprensión más profunda de la espacialidad de la vida moderna. Pero ello requiere abandonar la generalizada lectura panteísta del sistema de Hegel, a la que el propio Marx contribuyó, y afianzar otra de carácter secular comprendiendo la naturaleza del problema que el sistema de Hegel pretende resolver: ¿cuáles son las implicancias y posibilidades del conocimiento secular?

6. Consideraciones finales

Este trabajo intentó mostrar dos cuestiones simultáneamente: En primer lugar, que la conceptualización del espacio remite necesariamente a problemas filosóficos de primer orden que no han recibido una resolución definitiva. En este caso, se ha intentado mostrar las relaciones que problema del espacio mantiene con el problema del conocimiento secular, o como se lo expuso al comienzo del trabajo, con el problema de la *experiencia* moderna.

En segundo lugar, se ofreció una lectura posible de estos dos problemas a partir de una determinada interpretación de la filosofía moderna que Hegel expuso al comienzo de su *Enciclopedia*. Allí la filosofía moderna se expone alrededor de su problema ontológico en base a tres «posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad», que permiten hacer explícitos los supuestos claves que rigen el problema en cuestión. Al reconocer estas suposiciones fue posible interpretar dos cosas: por un lado, por qué enfrentan dificultades para conceptualizar el espacio (y en general para alcanzar un conocimiento secular) y, por otro lado, con el mismo grado de importancia, por qué son también formas necesarias del desarrollo de la consciencia moderna, cumpliendo cada posicionamiento un rol histórico y filosófico indispensable.

La presentación del problema a partir del «posicionamiento» del pensamiento respecto de la objetividad, tiene muchas ventajas pero sobre todo una: resulta sumamente ilustrativa la metáfora de que el pensamiento puede «posicionarse» respecto al objeto, ello facilita el reconocimiento del principal problema de la metafísica moderna: el carácter *tránsfugo* de lo que pretende ser conocido. Del mismo modo la posibilidad de que el pensamiento pueda «cambiar de posición» ayuda a imaginar la resolución de dicho problema: la identidad del sujeto y el objeto como condición del conocimiento secular.

Sin embargo, deben hacerse algunas aclaraciones. La presentación de este problema bajo la metáfora de los «posicionamientos» y la idea de que cada posicionamiento intenta superar las limitaciones del posicionamiento anterior, no significa que la historia moderna haya progresado de ese modo. Así lo hizo cierto recorrido de las ideas filosóficas, y en cierto modo ese recorrido es accidental. Más aún puede asumir otras formas, desde otras problemáticas, con otros autores y en otros momentos de la historia moderna.

Es clave reconocer que la vida moderna, en todos sus órdenes, se basa estructuralmente en la presencia de los tres posicionamientos. Se alternan y conviven. Muestran, en distintos casos, el predominio de sus atributos de forma más o menos evidente (según condiciones históricas, procesos políticos, económicos y sociales). Así, por ejemplo, el «tercer posicionamiento» (la crítica de la crítica de la crítica), es una posibilidad necesaria pero no indefectible. Es, como dirá Habermas al respecto de la modernidad, una «promesa

incumplida», pues no basta con su enunciación para su cumplimiento. En rigor, los tres posicionamientos integran la realidad moderna, su filosofía y su ciencia. Más tarde o más temprano, encontrarán su reflejo en la pluma de un filósofo, sin embargo, la sociedad moderna no cesará de funcionar sobre sus condiciones bajo la alienación de la consciencia.

Del mismo modo, es imposible asegurar que la humanidad tienda hacia a algún futuro inexorable en el que, por ejemplo, el tercer posicionamiento se generalice como modo del pensamiento. La exposición de Hegel, aunque profunda, es menos pretenciosa: el filósofo afirma que la sociedad moderna se basa en esta tríada en la que la consciencia, estructuralmente, se busca a sí misma. De hecho, una civilización que deje atrás el primer y el segundo posicionamiento, para lograr generalizar el tercero, ya no sería una civilización como la que conocemos. Por decirlo de algún modo, estaríamos en presencia de una sociedad que siquiera es posible imaginar plenamente.

No obstante lo anterior, sí es posible imaginar que la ciencia puede mejorar su comprensión de sí misma y de sus problemas dando un tratamiento explícito a los supuestos ontológicos de los que parte. Los aportes generados en este sentido son múltiples y de distinto tipo. Contribuir a ello, tratando el problema del espacio, fue el objeto principal de este trabajo.

En síntesis: se intentó mostrar las suposiciones ontológicas en las que se basan distintas tradiciones para interpretar la tríada conocimiento/sociedad/espacio. Así, una primera perspectiva, basada en el primer posicionamiento, tiende a unificar el problema del conocimiento, el de la sociedad y el del espacio, bajo el siguiente principio: el entendimiento es capaz de aprehender objetos *trascendentes* o *tránsfugos*. Con esta premisa, de naturaleza ontológica, el problema de la sociedad se traduce en términos de la soberanía del individuo y el del espacio se asimila en el marco de la distancia métrica. De este modo, el espacio del entendimiento, el de la naturaleza y el espacio social coinciden.

Otra perspectiva, basada en el segundo posicionamiento, parte de una premisa ontológica diferente: no es posible formular conocimiento secular acerca de objetos *trascendentes* o *tránsfugos*. Esto trae ondas consecuencias para los términos aquí tratados. Por una parte el conocimiento muestra un fundamento consensual, mientras que la sociedad se expresa como un espacio de relaciones, de contenido accidental y basado en relaciones de poder, y finalmente el espacio ya no puede ser reducido a la distancia métrica abriéndose una brecha entre el espacio del entendimiento, el espacio social y el espacio de la naturaleza. Entre ellos rige cierta coincidencia formal pero ninguno puede ser asimilado en los términos de otro: el espacio del entendimiento se deforma en la condición inaprehensible del espacio trascendente o tránsfugo, social o natural.

Finalmente, fue presentada una tercera perspectiva que tiene como meta la reunificación de estos espacios pero ya no bajo la soberanía de la razón ilustrada, sino en el intento de dar inteligibilidad al proceso histórico que le da fundamento. Tal como se mostró, el problema ontológico se redefine sobre la unidad de la subjetividad y la obje-

tividad, es decir, en un intento de comprender la historia como el movimiento intrínseco de la autoconsciencia. En este contexto, la objetividad sólo puede encontrarse en una negatividad (carácter dialéctico) que le fuese inherente: la consciencia alienada proveyó dicha negatividad y la sociedad es, precisamente, su producto. El espacio, finalmente, también se resuelve bajo la misma condición: el espacio del entendimiento es producto de la consciencia moderna, así como también el espacio de la naturaleza. Finalmente la estructuración espacial de la sociedad debe ser el resultado de dichas mediaciones.

Este trabajo sólo pretende ser un marco de interpretación general de un conjunto de problemas vinculados y no una exposición exhaustiva de todas sus dimensiones y de todos los autores relevantes. Naturalmente una tarea de ese tipo es inabarcable para el autor, no obstante ello, se pretendió lograr una síntesis que colabore con futuras investigaciones inspiradas en estos principios.

Registro bibliográfico

I. Trucco
«Conocimiento,
sociedad y espacio.
Una interpretación de
sus fundamentos desde
«los posicionamientos
del pensamiento respecto
de la objetividad»».
*Pampa. Revista
Interuniversitaria de
Estudios Territoriales*,
año 11, n° 11,
1er. semestre,
Santa Fe, Argentina,
UNL (pp. 11–37).

Bibliografía

- Berman, M.** (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid.
- Bourdieu, P.** (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Cardenas Castaneda, L.** (2009). «Leibniz, Mach y Einstein: tres objeciones al espacio absoluto de Newton», en *Discusiones Filosóficas*, vol. 10, n. 15, 51–68. Universidad de Caldas, Manizales – Colombia.
- Cassirer, E.** (1953). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, Volumen 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1972). *Filosofía de la ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Casullo, N. (comp.)** (2004). *El debate modernidad–posmodernidad: edición ampliada y actualizada*, Retórica, Buenos Aires.
- Derrida, J.** (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona.
- Descartes, R.** (1987). *Discours de la méthode*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Duncan, J.** (1990). *The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandy Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, M.** (2010). *El cuerpo utópico. La heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Frisby, D.** (1992). *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Visor, Madrid.
- Habermas, J.** (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Taurus, Madrid.
- Hegel, G.W.F.** (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.

- Heller, A.** (2000). «The three logics of modernity and the double bind of the modern imagination», en *Public Lecture Series*, Nº 23, Collegium Budapest – Institute for Advanced Study, Budapest.
- Kant, I.** (2009). *Crítica de la razón pura*, trad. Caimi, M., Colihue, Buenos Aires.
- Lefebvre, H.** (1991). *The production of space*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA.
- Leibniz, G.W.** (1889). *La monadología*, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid.
- Lenin, V.I.** (1974). *Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekin.
- Mach, E.** (1948). *Conocimiento y error*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Marx, K.** (2008). *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de acumulación de capital*, Tomo 1, Siglo XXI, México.
- Marx, K. y Engels, F.** (2007). *Manifiesto Comunista*, Monte Ávila, Caracas.
- Massey, D.** (2012). Imaginar la globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio. Abel Albet y Núria Benach (comps.), Doreen Massey. *Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria, 130–155. Massey, Doreen, Allen, John y Sarre, Philip (1999), *Human geography today*, Polity Press, Cambridge.
- Newton, I.** (1987). *Principio matemáticos de la filosofía natural*, Tecnos, Madrid.
- Popper, K.** (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires.
- Soja, E.** (1989). *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*, Verso, London – New York.
- Spinoza, B.** (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis SA. *Tratado político*.
- Trucco, I.** (2014). *Balance crítico de los aportes contemporáneos de la geografía marxista a los estudios regionales*, trabajo enviado a las XIV Jornadas de Economía Crítica, Valladolid.
- Whitehead, A.** (1949). *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Buenos Aires.
- Wittgenstein, L.** (1972). *Sobre la certidumbre*, Tiempo Nuevo, Caracas.
- Žižek, S.** (2006). *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.