

## RESUMEN

Se presenta una reflexión sobre la relación que existe entre espacios y momentos en una escala acoplada a la experiencia humana. En estos espacios intermedios se produce la constitución de las relaciones que denominamos de "intimidad". El texto tiene por objetivo contribuir a una revisión de la crítica de la vida cotidiana que inició Henry Lefebvre.

### ABSTRACT

This paper offers a reflection about the relationship between spaces and moments according to scale determined by the human experience. In the middle ground, the so-called "intimate" relations are produced. The text aims to contribute to a revision of the critique of everyday life started in the groundbreaking work of Henry Lefebvre.

## PALABRAS CLAVE

Espacio  
Experiencia  
Vida cotidiana  
Crítica cultural

### KEYWORDS

Space  
Experience  
Everyday life  
Cultural critique

## CUESTIÓN DE ESCALA: LOS MOMENTOS

Edward Hopper me ha venido a la mente cuando comenzaba a escribir estas reflexiones sobre el espacio y la vida cotidiana, sobre los territorios de la experiencia. Los efectos tensos que producen en nuestra sensibilidad los cuadros de Hopper se deben a que nos transportan a un lugar extraño, desacoplado, dentro y fuera a la vez del territorio donde discurren nuestras esperanzas y decepciones. Hopper hace de cada cuadro un tratado de metafísica que nos deja intrigados. Nos hace reflexionar sobre una de nuestras desorientaciones contemporáneas: tanto la cultura como la política sufren de una pérdida de escala. Sitúan el discurso en unas unidades de medida en las que difícilmente podemos encontrar recursos para calibrar, reflexionar, criticar u ordenar nuestra vida cotidiana.

La pérdida de escala es el mejor argumento para mostrar que tanto la cultura como la política nunca han logrado secularizarse del todo. Sus discursos siguen situándose en los planos de lo escatológico, de las postrimerías, de las grandes fuerzas cósmicas, de las derivas continentales de la historia de donde han desaparecido por inanes las vidas de la gente, inapreciables en su agencia comparadas con las dinámicas del universo. No es de extrañar que, perdidos en las pulsiones, en las tensiones del poder y las maniobras del Leviathan y el Imperio, los sujetos se disuelvan como humo en la niebla. Es difícil evitar la impresión de que son ejercicios de teología política.

Volvamos a los cuadros de Hopper. Están hechos de una meditación sobre objetos y cómo estamos entre ellos: ventanas que separan lo oscuro de la calle de la luz mortecina de un desolado café, sillas sin ocupar, una mesa solitaria, un radiador, una taza de café ya terminada, y una mirada perdida que nos ata e intriga, que nos habla de una tensión oculta que nace en los tiempos de la espera, entre el tedio y la esperanza. Es curioso que cien años de crítica de la dicotomía sujeto/objeto hayan llevado a tan poca atención a los objetos, que son los marcos por los que discurre la subjetividad y donde nacen las tensiones.

Encuentro en esta pérdida de escala una de las explicaciones de por qué las clases populares han dejado poco a poco de escuchar los mensajes de la izquierda política. Porque no los entienden: no saben interpretar cuál sería su lugar en esos espacios históricos donde sitúan sus discursos. La vida cotidiana, por el contrario, está hecha de objetos: de deseos y temores que tienen mucho que ver con las cosas y objetos, con las lavadoras y el costo de la guardería, los transportes y la pesadilla del casero que no deja de dar la lata cada mes. Si escuchan otras épicas, que hablan de banderas y espíritus nacionales, es porque les hablan de sus rencores ordinarios, de las colas de la seguridad social y del paro, de la tienda que desaparece en la esquina y deja a una familia en la calle para abrir una franquicia. En la vida cotidiana, sostiene Henry Lefebvre, juegan su partida las fuerzas históricas, más que en los grandes espacios de los que hablan los discursos de lo descomunal (Lefebvre, 1991). Allí, nos dice, las necesidades mutan en deseos y decepciones. La vida cotidiana es, claro, lo más sencillo de colonizar a través de los objetos. Pero también es el lugar del deseo de otra vida. Es donde la madre se dice: hija, yo no quiero que lleves una vida como la mía. Pero ese mensaje, dicho en voz baja, no lo escuchan ni los filósofos ni los políticos.

Los espacios y tiempos intermedios son los ámbitos donde discurre la vida cotidiana y se originan los significados, planes de vida y relatos de identidad. Constituyen la escala humana: ni descienden a lo nimio e insignificante, ni, por el contrario, se elevan a las descomunales escalas de lo histórico y social, allí donde se disuelven las capacidades de comprensión y desfallece el poder de las personas. Son territorios en los que los movimientos progresistas tradicionales,



su pensamiento y acción, se mueven con incomodidad, como si les quedasen pequeños para sus proyectos de largo alcance. Demasiado preocupados por la historia y la sociedad, los movimientos que se decían de la emancipación dejaron libre esta esfera a la arquitectura interesada de las ideologías dominantes.

El concepto mismo de ideología, de tan poliédrico uso en la tradición marxista, está manchado indeleblemente por esta despreocupación. Si reparamos, por ejemplo, en el texto de Althusser "Ideología y los aparatos ideológicos del Estado", uno de los más recurrentes del pensamiento de izquierdas del pasado siglo, lo encontraremos habitado por expresiones y metáforas maquinísticas: mecanismos, dispositivos o, como reza su título, "aparatos ideológicos del Estado". Son locuciones que dejan entrever una profunda convicción determinista acerca de la cultura, que la subordina al poder y genera una concepción absolutamente instrumental de aquella: primero tomemos el poder, luego transformaremos la cultura cambiando los aparatos. Como si la cultura fuese el decorado de la construcción. Se manifiesta aquí un innegable elitismo: el de quienes se creen situados fuera del encerado donde se escribe la vida y contemplan desde ahí la subordinación de las clases dominadas.

Sostenía Lenin que el proletariado, por sí solo, apenas alcanza a generar poco más que una conciencia sindical que no llegará a ser revolucionaria sin la dirección de una vanguardia política e ideológica. La Escuela de Frankfurt, creadora de lo que ahora conocemos por "teoría crítica", no escapó al peligro que desvela esta concepción; es más, trasladó su elitismo a una convicción de pertenencia a la aristocracia estética heredada de los hijos de la burguesía y ahora patrimonio de grupos de gustos exquisitos y talante crítico. Si contrastamos sus proclamas de superioridad epistémica con el más pedestre y vulgar espectáculo de sus hábitos de conducta diaria, tal vez encontremos que muchos de los miembros de este grupo de elegidos, de la nobleza y crema de la revolución por venir, adoptan costumbres, planes y deseos indistinguibles de los de las denostadas clases subordinadas, cuando no claramente de las clases dominantes, como ilustra la vida de la "izquierda divina" que tan ácidamente retrató Antonioni. En teoría, critican las formas de vida alienadas, en la práctica las entienden y cultivan. Esta conciencia extrañada y desgarrada, auto-engañoso y opaca ante sí ha sido uno de los permanentes pecados mortales de los pensamientos emancipatorios.

A diferencia de esta multitud de estrategias, el número de pensadoras y pensadores que han mirado a la gente poniéndose a su altura y sintiéndose parte, incluso de los mismos puntos ciegos que denuncian, ha sido escaso y ha sido una minoría quienes se han inquietado por lo que llamo "espacios intermedios", entre lo micro y lo macro, entre lo cotidiano y la historia, entre la vecindad y la sociedad y el estado: Simone Weil, Antonio Gramsci, Henri Lefebvre, Herbert Marcuse, Guy Debord y pocos más (me refiero, por supuesto, al pensamiento clásico de izquierdas, antes de que emergieran los movimientos de transformación de la vida cotidiana como el feminismo y demás movimientos culturales de resistencia). En todos ellos late una profunda ansiedad por conocer las claves que anclan la reproducción de las formaciones sociales capitalistas en las vidas diarias de las clases subalternas. Todos ellos desarrollaron conceptos muy útiles para el examen y la interpretación de los territorios intermedios: la gravedad y la atención de Weil, la noción de bloque histórico de Gramsci (una formación tensa y dinámica donde lo cultural, lo social y lo económico son inseparables), la noción de lo unidimensionalidad de Marcuse, un modo estructurante de la identidad y, sobre todo, las ideas de momento de Henri Lefebvre y de situación de Guy Debord.

De todos estos conceptos, el de momento de Lefebvre me interesa cada vez más por su potencia hermenéutica y por el general desconocimiento de su virtualidad teórica (Lefebvre, 2002). Henri Lefebvre estaba preocupado por la reproducción de las condiciones sociales capitalistas. En esta reproducción, la fuerza fundamental son las repeticiones que constituyen la vida cotidiana y conducen a insertar a los sujetos en las sociedades. Estas repeticiones tienen mucho que ver con lo que hoy llamaríamos prácticas o habitus, pero la idea de Lefebvre me parece mucho más sinuosa y productiva para capturar la fábrica de la cultura de lo cotidiano. Los momentos, sostiene Lefebvre, son articuladores de sentido como los silencios lo son de la música. En las recurrencias en las que consiste la vida diaria hay repeticiones que no superan lo trivial, como son los esquemas mecánicos que ordenan nuestra vida cotidiana. Pero hay también repeticiones significativas, cargadas de sentido, que son lo que él llama momentos,



usando un término hegeliano de la dialéctica (la conciencia del amo y el esclavo, la conciencia escéptica, la conciencia desgarrada, serían momentos de la génesis de la autoconciencia). Son estructuras de acción que incorporan la circunstancia y la sitúan bajo la luz de la agencia. Son, afirma Lefebvre, productores de presencia. Su ejemplo favorito es el momento del amor: el amor define un relato que crea discontinuidad en lo cotidiano, que exige una forma particular de atender al otro y a su circunstancia. Si no reconoces el momento del amor es que no estás en el momento del amor.

Los momentos constituyen la fábrica que define el territorio de lo ordinario y cotidiano como el espacio en el que se forman los relatos de nuestra identidad. El Eclesiastés había descubierto ya estas modalidades de articulación de lo intermedio en tiempos y lugares significativos:

*Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora. /Tiempo de nacer, y tiempo de morir;/ tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado; /tiempo de matar, y tiempo de curar; /tiempo de destruir, y tiempo de edificar; /tiempo de llorar, y tiempo de reír; /tiempo de endechar, y tiempo de bailar; /tiempo de esparcir piedras, y tiempo de juntar piedras; /tiempo de abrazar, y tiempo de abstenerse de abrazar; / tiempo de buscar, y tiempo de perder; /tiempo de guardar, y tiempo de desechar; / tiempo de romper, y tiempo de coser; /tiempo de callar, y tiempo de hablar; /tiempo de amar, y tiempo de aborrecer; /tiempo de guerra, y tiempo de paz. (Eclesiastés, 3: 1-8)*

Los momentos tienen contenido, a saber, aquello que dota de significado a las acciones, a los espacios y a los tiempos, a los objetos y a los cuerpos, en general, a lo material de la existencia; y tienen forma, que se expresa en rituales donde la repetición de gestos y palabras produce la presencia y ordena la reproducción del momento. El materialismo de Lefebvre se manifiesta en esta cualificación de los momentos como fábrica de la cultura: no hay contenidos que no sean contenidos materiales y materializados ni formas que no sean formas rituales. De ahí su ruptura con cualquier concepción idealista de la cultura.

La incompreensión de los momentos ha sido una característica de la visión instrumental de la cultura que ha predominado en el pensamiento de izquierdas. Su ceguera a los imaginarios, a los miedos y a las esperanzas que están incorporadas en los momentos ha llevado a una despreocupación generalizada por los rituales y modos de articulación de la vida cotidiana, desde los ritos de paso al juego, a la fiesta y a los placeres, desde la desatención al sufrimiento por la falta de vivienda o la pérdida de trabajo hasta la despreocupación por los modos de vestir o comer. En el lado contrario, las religiones, la publicidad y los medios de masas de las clases dominantes han captado con eficacia la importancia y el poder de los momentos. Han dejado la historia para la izquierda para situar sus tiendas en los espacios intermedios.

## ESPACIOS DE INTIMIDAD

La intimidad no es aislamiento sino producción de relaciones en segunda persona: "tú a tú", "cara a cara", donde el otro cuenta como alguien cuyos estados internos importan por ser él o ella y por ser los suyos. Así, Robinson Crusoe no tenía intimidad, y poco a poco la logró ir teniendo en la medida en que reconoció a Viernes como persona. La intimidad es lo que define los espacios cotidianos donde se desarrolla la vida diaria. Se opone a la pura soledad, a la disolución en la multitud impersonal de la institución, la plaza o el centro comercial. La intimidad es siempre un producto histórico de los espacios sociales y de cómo se ordenan mediante intervenciones que a veces son materiales y a veces son normas y costumbres. Así, no existió el concepto ni el valor de la intimidad mientras todo era intimidad: si en la aldea no hay intimidad es porque todo es intimidad. Las relaciones de familia, las de amor y odio son siempre en segunda persona y definen la vida de la aldea. La ciudad es el espacio en el que la intimidad comienza a existir como modo de producción de vida cotidiana. Así, la casa burguesa del barroco comienza a construir espacios normativamente diferenciados: dónde recibir a los clientes, dónde recibir a los amigos, dónde residir con las personas amadas. Las puertas definen lo que pueden hacer los cuerpos al otro lado: comprar, comer, dormir o hacer el amor.

La producción del espacio es la más básica forma de orden social y el primer producto de los modos de producción, intercambio y reproducción. Es muy ilustrativo seguir la relación que



existe entre el desarrollo del capitalismo y las formas de estructuración de la vida cotidiana. Así, la casa barroca del precapitalismo artesanal y comercial se ordena en espacios diferenciados que corresponden y organizan las varias formas de intimidad: el bajo, donde discurren las relaciones con los clientes; el recibidor y comedor, donde se acoge a las amistades; el dormitorio, el *boudoir*, el baño donde lo privado y los afectos se refugian. Una ciudad como Ámsterdam ejemplifica la heterogeneización del espacio para delimitar físicamente los modos de relación entre los cuerpos. Los pintores holandeses de la Escuela de Delft levantaron acta de este primer movimiento de invención de la intimidad. Sus telas se llenan con espacios interiores que invitan o excluyen.

En el capitalismo industrial los espacios de segunda persona, las esferas de intimidad, quedaron reservados a los espacios de propiedad. La fábrica, la mina, acumulan masas sin permitir la intimidad. El trabajo en la cadena de montaje es la organización impersonal de los cuerpos destinada a la pura producción de bienes. Sólo en la comercialización y la vida familiar, básicamente en la esfera del consumo, se permite el desarrollo de ciertas formas de relación interpersonal cara a cara. A medida que se desenvuelven los modos contemporáneos de capitalismo las esferas de intimidad van sufriendo cambios en interacción con aquellos. La socióloga Eva Illouz ha estudiado cómo el lenguaje del amor y el desarrollo del consumo se producen y desenvuelven juntos (Illouz, 2009). La idea de familia basada en el amor y los planes de vida se asocian a planes de consumo juntos: casa, viaje, diversiones, ... Es la intimidad fundada sobre la proyección material de la existencia. Las emociones que articulan la intimidad y el entorno material de las relaciones personales se constituyen mutuamente. Los rituales de amistad se forman sobre espacios y actos como la comida, que puede ser en casa, si la casa lo permite, o en espacios comunes. El propio consumo, en sus fases iniciales, se articula también sobre una suerte de relación de cierta intimidad que es la clientela.

El abandono de la relación de vendedor-cliente en las modalidades de consumo contemporáneas es un signo de las nuevas formas económicas. Hablaba ayer con un amigo a quien habían despedido hace poco de su puesto de dependiente de un almacén de ropa en mi ciudad. "He tenido que abandonar el buscar trabajo en el ramo", me decía, "nadie quiere ya a un vendedor experto, solo a jóvenes expertas en doblar la ropa que dejan los clientes revuelta. No necesitan hablar con el cliente más que para indicarles dónde encontrar algo". La desaparición lenta pero implacable de la librería basada en la relación directa con el vendedor es uno de los nuevos signos de la cultura que abandona la relación personal en el consumo. Ahora, las grandes franquicias o marcas tienen robots que recomiendan libros o artículos de consumo basándose en la proyección de los gustos personales que permiten los rastros de compra que ha hecho el cliente anteriormente.

Diversos autores han hablado de la "extimidad" como característica del mundo contemporáneo: la exposición permanente del yo en un espacio impersonal, público, sin hacer reservas de intimidad donde se desarrollen lazos afectivos. Es muy cierto. Pienso, por ejemplo, en las viejas formas de política: los partidos y sindicatos de los primeros tiempos se constituyeron sobre un modo particular de intimidad que se llamaba la "reunión". La reunión de la célula o del grupo, el lugar de encuentro semanal o mensual donde la identificación de las caras y la creación de lazos emocionales dotaba a la organización de una fuerza que nunca tendría la pura adscripción impersonal del votante. La conversión a formas reticulares (redes sociales) de las nuevas formas de política es paralela a la creación de franquicias en la economía de consumo. El seguidor solamente necesita acudir a la "app" o a la red adecuada para ejercitar su compromiso político. Todo lo más, se le llamará a un acto impersonal donde no cuentan las relaciones cara a cara sino la coreografía de los lemas y gritos multitudinarios.

La homogeneización del espacio físico y social es el signo de las nuevas formas de economía. La empresa retira las puertas que delimitaban los despachos de los ejecutivos donde presuntamente se hablaban intimidades y secretos de la empresa. Nada hay ya secreto entre los cuerpos, sólo claves de acceso en ordenadores en una inmensa sala que disuelve las señales de estatus. El espacio urbano recuerda cada vez más a un inmenso centro comercial por donde circulan seres aislados que miran y eligen bienes sin crear el menor lazo afectivo entre los cuerpos. "Al calor de la barra de un bar" cantaba hace años Gabinete Caligari. Las barras se enfrían o desaparecen en las nuevas franquicias de ocio. Es paradójico, pero no extraño, que el desarrollo



del capitalismo destruya las condiciones sociales que lo hicieron posible.

La misma disolución de las formas tradicionales de familia, pareja o compromiso erótico de las que han hablado autores como Giddens o Bauman tiene que ver con las reorganizaciones socioeconómicas de la intimidad. No porque las emociones ya no cuenten, al contrario, el nuevo capitalismo es un capitalismo emocional: de producción industrial de experiencias y emociones, de "clientelización" afectiva. Solo que ya no se sostiene la economía sobre las esferas de intimidad, sino sobre los hábitos de extimidad. El destejido de los lazos afectivos en los varios escenarios en los que discurre nuestra existencia es uno de los signos de destrucción de la vida cotidiana y su transformación en un sistema de signos vacío de estatus: todo se ordena a los indicadores de identidad de tribu o grupo cuando ya apenas tiene sentido la identidad de tribu o grupo. No es pues extraño que las formas de resistencia contemporánea atiendan a la preservación o producción de intimidades: las ocupaciones de espacios vacíos para reorganizar zonas y espacios de vida en común, de ocio, creación, contacto. No es pues extraño que la autoridad siga y persiga sistemáticamente estos proyectos: desahuciándolos o, peor aún, comprándolos y transformado esos espacios en continentes culturales sometidos a las nuevas formas de franquicia cultural.

## REFERENCIAS

LEFÉBVRE, Henry (1991). *Critique of the Everyday Life, Vol I*, traducción al inglés de John Moore, de la 2ª ed, 1958, Londres, Verso.

LEFÉBVRE, Henry (2002). *Critique of the Everyday Life, Vol II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, traducción al inglés de John Moore de la ed. original de 1961, Londres, Verso.

ILLOUZ, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica*, Buenos Aires, Katz.

FERNANDO BRONCANO

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID  
 FERNANDO.BRONCANO@UC3M.ES

Catedrático de Filosofía de la Ciencia. Universidad Carlos III de Madrid. Doctor en Filosofía (Universidad de Salamanca). El campo general de trabajo es la noción de racionalidad tanto en sus aspectos teóricos, epistémicos, como prácticos. Mantiene una actitud militante contra la división de la cultura en cultura científica y humanística. Entre sus libros están: *Mundos artificiales; Saber en condiciones, Entre ingenieros y ciudadanos; La melancolía del ciborg; La estrategia del simbiote, Sujetos en la niebla, Russell, conocimiento y felicidad; Racionalidad, acción y opacidad: Sujetos vulnerables en tierras libres.*