



LOS
LUGARES
DEL
FUTURO
ENCUENTRO CON MARC AUGÉ

Ester Giménez Beltrán y Carlos Lacalle (*editores*)

LÍNEA DE FUGA

Cada época impone una forma de reflexión. Cada tipo de reflexión da forma a una época. Parece que la nuestra está indisolublemente ligada al fraccionamiento, a la complejidad meteorizada del omnipresente artículo científico, punta de lanza de la amenazante especialización.

LÍNEA DE FUGA espera poder reivindicar la necesidad de una alternativa, un escape a la homogeneidad. Desde un enfoque plural que enlaza la arquitectura, la filosofía o los bellas artes, propone un espacio de debate sobre la actualidad de la reflexión en su sentido más amplio en torno a estas disciplinas y su potencial transversalidad.

Dirección de la colección "Línea de fuga"

Román de la Calle

Editores

Ester Giménez Beltrán

Carlos Lacalle

Diseño y realización

Estudio David Cercós

Salvador Martín (layout)

© de los textos: Sus autores

© de las imágenes: Sus autores

Edita

General de Ediciones de Arquitectura

Avda. Reino de Valencia, 84 - 46005 Valencia-España

www.tccuadernos.com

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-84-948240-1-2

Depósito Legal: V-1488-2018

Imprime: byPrint

Impreso en España

Contenido

- 4 Prólogo
Ester Giménez Beltrán y Carlos Lacalle
- 8 El planeta, ¿lugar o no lugar?
La planète lieu ou non-lieu?
Marc Augé
- 16 Los tiempos de la arquitectura
Francisco Jarauta
- 20 Saber olvidar, saber recordar: la conjugación
del presente y el pensar contra el exceso
(reflexionando a partir de Marc Augé)
David Pérez
- 34 No lugares/nuevos lugares: la ciudad de los
grandes eventos culturales
Juan Calatrava
- 44 Carta al hacedor de tiempos
José Manuel Barrera
- 64 Arquitectura de interior
Manuel E. Vázquez
- 84 Los nuevos espacios (los pliegues del espacio)
Carlos Lacalle
- 100 Conversación con Marc Augé
Conversation avec Marc Augé
Ester Giménez Beltrán

Saber olvidar, saber recordar:
la conjugación del presente
y el pensar contra el exceso
(reflexionando a partir de Marc Augé)

David Pérez

Universitat Politècnica de València

Una invitación ética –y política– desde el conocimiento

En las páginas finales de *Futuro*, uno de los últimos textos publicados por Marc Augé, éste apela a un tópico dentro del discurso filosófico y antropológico que, en el actual contexto utilitarista, no debemos pasar por alto. Nos referimos al interés que nuestra especie –debido en parte a la apertura que propicia su inespecífica funcionalidad biológica– manifiesta por el saber y el conocimiento. Un interés que, puesto ya de relieve por Aristóteles en el frontispicio de su *Metafísica* –deseamos “por naturaleza saber”–, el pensador griego vinculará a tres circunstancias: el placer que *per se* suscita todo conocimiento, la implícita dependencia del mismo de nuestras experiencias sensoriales –en especial, las que poseen un origen visual– y, por último, el carácter no necesariamente pragmático y/o productivo que entraña ese deseo de saber, deseo que no sólo queda constreñido a la operatividad que suele ser atribuida al obrar.¹

Ahora bien, el valor que, como responsable del conocimiento, se otorga a la inteligencia humana –hecho que desde la perspectiva nietzscheana se encuentra sobredimensionado en exceso, puesto que la invención del mismo constituyó “el minuto más altanero y falaz de la *Historia Universal*”² no debe hacernos olvidar el valor ético que, siquiera sea de una manera tangencial, se halla presente en nuestra nunca satisfecha curiosidad.

Al respecto, hemos de tener en cuenta que cuando Nietzsche –por utilizar un término empleado textualmente por él– cuestiona el orgullo con el que nos jactamos de nuestra posibilidad de conocer, lo hace porque vincula a dicho conocer una poderosa fuerza fraudulenta. Una fuerza o, mejor aún, una trampa que, habiendo sido inventada por el propio intelecto –en tanto que argucia y “medio de conservación”– no sólo lleva a los seres humanos a “engañarse sobre el valor de la existencia”, sino también a no tener en consideración que cualquier concepto –que, en verdad, no procede “en ningún caso de la esencia de las cosas”, puesto que únicamente la “omisión de lo individual y de lo real” es capaz de proporcionarnos la posibilidad del mismo– lo que en última

¹ Aristóteles escribe nada más comenzar el citado texto: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así a todos los otros. Y la causa es que, de todos los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980a.

² NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, p. 17.

instancia está instaurando es un discurso eminentemente coercitivo, dado que éste no puede actuar más que como “necrópolis de las intuiciones”³

Sin embargo, aunque el planteamiento de Nietzsche resulte sin duda alguna revelador, especialmente a la hora de *genealogizar*, por un lado, la *ahistoricidad* de las pretendidas esencias que nos definen y de deconstruir, por otro, la torpe ilusión que se esconde tras nuestras endeble y prosaicas verdades, el interés de Augé por definir el conocer –y, por ello, el conocer aquello somos y no somos– como una “vocación esencial” de carácter alcanzable y deseable –“¿qué soy yo sino esta frágil y tenaz voluntad de comprender?”–, deriva del valor socializador –y, por ello mismo ético, en tanto que antesala de “la relación más intensa con los otros, el encuentro”– que el autor francés otorga a dicha disponibilidad.⁴ Un valor, el generado por dicha *eticidad* que, al margen de cualquier beneficio economicista, alberga simultáneamente una implícita naturaleza política, puesto que, según el ya citado Aristóteles dejó planteado al inicio de su *Ética a Nicómaco*, el saber de lo ético debe ser entendido como “una cierta disciplina política”⁵ disciplina que va a permitir, precisamente, que el mencionado texto actúe como necesaria introducción a la *Política*, hecho que quedará puntualizado con claridad en las palabras finales del citado libro.⁶

Desde la perspectiva de Augé, el fenómeno del conocimiento genera un tipo de relación que, con independencia de valores pseudopragmáticos –ciencia como poder–, instrumentales –saber como eficacia y rentabilidad– y/o ficcionales –la línea nietzscheana del conocimiento como fingimiento e ilusión del lenguaje–, aquello que en verdad está proponiendo no es más que una tarea colectiva, siempre inacabada, que se halla dirigida a la construcción comunitaria, algo que curiosamente no sólo puede resultar ilusorio, sino también generador de ilusión.

Esta paradójica tensión, derivada del hecho de que cualquier noción de comunidad se asienta en el propio espejismo que “empieza con la palabra misma”, puesto que ésta “remite a tipos de unidades bien diferentes unas de otras”⁷ no tiene que hacernos perder de vista que es necesario “subrayar que no hay otra definición posible del individuo humano más que la de un ser relacional existencialmente abierto, ofrecido al exterior y a la alteridad”⁸ un ser que es tal por encontrarse inscrito en universos simbólicos ya establecidos. La ambivalencia generada entre la diferencia y la identidad –“no hay identidad que se construya sin referencia a la alteridad”⁹ se articula, por consiguiente, no tanto como una barrera insalvable, sino como un reto que deviene necesario y beneficioso, puesto que, pese a que “el bien común y la idea de comunidad son consustanciales a la idea de humanidad”, dicha interdependencia, tal “como nos muestra la historia” sólo se nos ofrece “en estado ideal y de proyecto”, un estado que al encontrarse en ininterrumpido proceso –en permanente e incompleta *arquitecturización*–

³ *Ibid.*, pp. 18, 23, 24 y 33.

⁴ AUGÉ, Marc (2012a), *Futuro*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, pp. 147-148.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1094b.

⁶ Recordemos que la citada obra concluye con la siguiente reflexión: “Examinadas estas cosas, quizás podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género. Comencemos, pues, a hablar de esto”. *Ibid.*, 1181b.

⁷ En torno a esta cuestión Augé afirma: “Englobar bajo un mismo término a individuos que tienen algo «en común» es crear una entidad ilusoria, tomar los propios deseos o temores por realidades, postular que un conjunto de relaciones cuya existencia se supone constituyen un vínculo, un vínculo fuerte aunque indeterminado”. AUGÉ, Marc (2012b), *La comunidad ilusoria*, Barcelona: Gedisa, pp. 19-20.

⁸ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁹ AUGÉ (2012a), *op. cit.*, p. 119.

únicamente puede ser interpretado como “punto de llegada provisional y siempre inacabado”¹⁰ es decir, como un continuo descubrirse en obras y como un necesario obrar común.

Debido a ello, el hecho mismo del conocer supone una invitación ética y política encaminada a pensar nuestro presente a modo de propósito inconcluso, interdependiente y colaborativo. Un presente, según queda recogido en *El tiempo en ruinas*, que es tal debido a que configura un discurso y un relato que se comparten, que interactúan y que se hallan dirigidos a trenzar lo comunitario. “La humanidad –leemos en las páginas iniciales del citado volumen– no está en ruinas, está en obras. Pertenece aún a la historia. Un historia con frecuencia trágica, siempre desigual, pero irremediablemente común”. A su vez, este requerimiento histórico de carácter cooperativo permanece precisado en todo su alcance en las páginas finales del mencionado ensayo: “Los hombres –concluye Augé– necesitan poder pensar sus relaciones recíprocas. Todos necesitamos poder imaginar nuestra relación con los otros, con algunos otros al menos, y, para hacerlo, necesitamos inscribir esa relación en una perspectiva temporal. El sentido social (la relación) necesita el sentido político (de una idea del porvenir) para desarrollarse”¹¹

Sin embargo, aunque el objetivo del conocimiento busque fortalecer los lazos de reciprocidad, no hemos de olvidar la ambivalencia que propicia la articulación de dichos lazos, puesto que, aunque son condición *sine qua non* para la unión, también se hallan en la base de la separación y la discrepancia. Ahora bien, a pesar de lo señalado no hemos de olvidar que cualquier alejamiento del otro no responde necesariamente a un obstáculo insalvable, sino que, al igual que sucede con toda vinculación, se fundamenta en la posibilidad del lenguaje y en su capacidad transcultural. “Nuestro ideal –continúa señalando Augé– no debería ser el de un mundo sin fronteras, sino el de un mundo donde todas estas fronteras sean reconocidas, respetadas y franqueables”¹² De ahí que la cuestión que en verdad se plantea a través de la aproximación a nuestro presente no sea otra que la de pensar cómo nos es presentado el mismo y cómo podemos conjugarlo. Algo que para nuestro autor se relaciona ineludiblemente con una problemática de carácter espacio-temporal o, mejor aún, con el tratamiento concreto que ésta recibe. Es decir, con el “achatación del tiempo” y con “la subversión del espacio”¹³ con la distancia y con la discontinuidad, con la irrefrenable bulimia del consumo y con la no menos irreprímible expansión del no lugar.

Sobremodernidad, exceso y desrealización

Conjugar la especificidad derivada de nuestra articulación de lo moderno y, por consiguiente, intentar leer nuestra sobremodernidad –etapa que desarrolla con voracidad y premura los efectos de la modernidad– nos permite poner de relieve un hecho: la sobremodernidad responde en su exceso al “efecto combinado de una aceleración de la historia, de una retracción del espacio y de una individualización de los destinos”¹⁴ un efecto complejo, aunque definido por su desmesura, al que contribuyen los medios de transporte planetarios, la vírica proliferación tecnológica, la globalización del consumo, la instantaneidad de los dictados mediáticos, la utilización espectacularizada de la imagen y/o la superabundancia de acontecimientos telerrealizados. Debido a ello, una antropología

¹⁰ AUGÉ (2012b), *op. cit.*, pp. 35 y 38-39.

¹¹ AUGÉ, Marc (2003), *El tiempo en ruinas*, Barcelona: Gedisa, pp. 19 y 156.

¹² AUGÉ (2012b), *op. cit.*, pp. 17-18.

¹³ AUGÉ (2003), *op. cit.*, p. 81.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

que intente abordar nuestra realidad y nuestra proximidad, tal como el propio Augé la planteó desde el propio subtítulo de su obra más conocida, nos referimos a *Los no lugares*, tiene que tomar como referencia la figura del exceso y su sobredimensionada aplicación en ámbitos como los del tiempo, el espacio y el individuo, una triple aplicación a través de la cual se puede intentar dotar de sentido no sólo a nuestro presente, sino también a nuestro pasado.¹⁵

Desde esta perspectiva, decir el presente conlleva enfrentarnos, dentro del marco discursivo en el que nos encontramos –un marco destinado a reflexionar sobre los lugares del futuro– a repensar dichos lugares y a hacerlo, siquiera sea de una manera colateral, desde el instrumental analítico desarrollado por Augé. Un instrumental mediante el cual se puede de forma sintética señalar que el valor antropológico que nuestro autor otorga a determinados conceptos espacio-temporales deriva del hecho de que la antropología, entendida como aproximación a lo cercano y a su instantaneidad, “siempre ha sido una antropología del aquí y el ahora”¹⁶ y, por tanto, discurso que, al hablar “de lo que tiene ante los ojos”, desea efectuar una búsqueda de conexiones –ya sean de unión o de oposición, no importa– mediante las que se intenta “comparar situaciones” para así analizar no sólo “los efectos derivados de estos modos de relación”,¹⁷ sino también sus repercusiones en nuestra manera, sin duda alguna compleja, de situarnos en el mundo.

Dicho situarse, según puede deducirse de lo apuntado, se asienta en la inquietud propiciada por lo que autores como Jean Baudrillard o Paul Virilio han caracterizado como la desrealización generalizada en la que vivimos, fenómeno que afecta tanto a la disolución de las fronteras existentes entre realidad, ficción, imagen y representación; como a la reconversión del ámbito público en espacio del público, es decir, en imposición espectacularizada. De este modo, Augé lleva a cabo una indagación sobre nuestro ser en el tiempo y en el espacio, con el objetivo de mostrar el discurso cacofónico de la evidencia, un decir que en su repetitiva reiteración vincula el “mundo de lo demasiado lleno” y el “mundo de la redundancia” con “el mundo de la evidencia”.¹⁸ Debido a ello, en el actual contexto de globalización económica y tecnológica, nuestro situarnos no puede más que insertarse en “el mundo del tránsito y de la circulación”, un mundo que, en permanente *déjà vu*,¹⁹ multiplica y consume por doquier la misma imagen de sí, no sólo a través de su configuración urbana y arquitectónica, sino también por medio del monoteísmo mediático y de sus franquicias icónicas colaterales. Y todo ello, curiosamente, con el paradójico objetivo de devenir territorio desterritorializado, icono desimbolizado, identidad desidentificada.

Nuestra sobremodernidad, por consiguiente, se nutre de la metástasis expansiva de los no lugares, esa hiperrealidad corrosiva –sobre la que volveremos a insistir más adelante, en tanto que concepto básico desarrollado por Augé– que se configura mediante espacios e instalaciones atemporales que en su vocación transitoria y de *transibilidad* se encuentran destinados a la circulación acelerada de personas y mercancías.²⁰ Un fenómeno que, por un lado, comporta una reducción de carácter instrumental derivada de la implícita conversión de lo humano en objeto y

¹⁵ “Esta necesidad de dar un sentido al presente, si no al pasado, es el rescate de la superabundancia de acontecimientos que corresponde a una situación que podríamos llamar de «sobremodernidad» para dar cuenta de su modalidad esencial: el exceso”. AUGÉ, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, p. 36.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁷ AUGÉ (2003), *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 101-102.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

mercancía –en entidad despojada de reciprocidad– y que, por otro, conlleva una tergiversación dirigida a la falsificación de tiempos y espacios.

Frente al dominio de la deslocalización y la homogeneización y, a su vez, ante la obsolescente presencia de lo excesivo y de sus implícitos excedentes, Augé plantea una crítica del espacio y del lugar que, arropada desde el espacio propio de la crítica, condiciona la formulación de un discurso que, al recuperar el lugar antropológico –en tanto que realidad conformadora de sentido– permite que la noción de lugar sea entendida, tal como desarrollaremos con posterioridad, como espacio de identificación, de relación y de historia y, por tanto, como argumento que nos invita no sólo a pensar la memoria –y, por ello, a recuperar el presente–, sino también a decir el olvido e imaginar el mañana, dado que recordar supone no olvidar el olvido y, consiguientemente, no perder la memoria.

La ficcionalización del presente

Imaginamos el mañana desde un presente que también inventa el pasado y desde el mismo presentamos nuestro futuro, un futuro que no debe confundirse exactamente con el porvenir, ya que el futuro, según recoge Augé, se articula desde lo individual, mientras que lo social lo hace desde el porvenir en tanto que éste aun “cuando concierne al individuo [...] depende de los otros”. Para ello nuestro autor parte de las figuras de la intriga –mediante la que se relaciona el futuro con el pasado, generando una continuidad con el mismo– y la de la inauguración –que hace de ese futuro un nacimiento–.²¹ Esta consideración, sin embargo, no debe hacernos olvidar que la idea de presente se relaciona, a su vez, con una acción y, por tanto, con una actividad, hecho que permite, entender el presente como movimiento que posibilita el futuro –puesto que “es la conciencia del porvenir común la que puede darle a cada uno la fuerza de vivir este presente en movimiento que llamamos futuro–,²² cuestión que es planteada, precisamente al final del ensayo que acabamos de citar.

Ahora bien, concebir el presente como un hacer y una actividad, permite interpretar el mismo como un verbo, es decir, como una conjugación y, consiguientemente, como una combinación y un *juego con*, juego a través del cual se conjuga nuestro estar y se enuncia un pensar encaminado a cuestionar no sólo la obsolescencia del exceso y la paradójica parálisis a la que impele, sino también el lugar que ocupamos en dicho estar, un lugar que, en conexión con la teoría del no lugar, nos muestra la parálisis suscitada como una carencia de reconocimiento de nuestro sabernos presente –lo que se ve no puede ser leído, ya que responde a un código desconocido–. Sin embargo, este fenómeno de desidentificación y de no reconocimiento no debe ser malinterpretado, puesto que no conlleva un placer por la sorpresa inherente al mismo, sino una molesta incertidumbre y perplejidad. Es más, podemos decir incluso que provoca temor y, a su vez, una cierta inquietud de resonancias siniestras, dado que lo siniestro ha de ser articulado como una anomalía que surge dentro del ámbito de lo cotidiano.

Se puede apuntar, por consiguiente, que el exceso genera una pérdida de realidad y de identidad que lleva no tanto a un cuestionamiento de lo que se es y/o de lo que somos, hecho que desde una determinada posición podría interpretarse de manera positiva –el rimbaudiano *Je est un autre*–, como a un sabernos fuera de nosotros o nosotras mismos. Un sabernos fuera –un reconocernos enajenados– en el que ese plural del yo se configura como espacio y realidad que posibilita el que podamos ser y en el que, a su vez, la referencia al afuera se entiende no como un territorio que multiplica nuestras posibilidades, sino como un área que las merma. Partiendo de ello, ¿cómo podemos pensar el presente

²¹ AUGÉ (2012a), *op. cit.*, pp. 7-9.

²² *Ibid.*, p. 156.

–del que derivará nuestro futuro– si éste nos excede, es decir, cómo podemos pensarlo si el presente de nuestra realidad –el presente que conjugamos y realizamos– nos sobrepasa y desrealiza?

Para responder a esta cuestión conviene tomar diversos referentes argumentales expuestos por Augé. Y el primero de ellos, sin duda alguna, ha de ser el vinculado a la noción de ficcionalización, noción dominante en nuestro contexto, dado que somos y estamos en un mundo, productor de universos icónicos, en el que tan sólo se da, siguiendo las pautas hermenéuticas trazadas por Guy Debord y Jean Baudrillard, la apariencia. En este sentido, ¿de qué certezas disponemos en relación con la realidad si vivimos en la “desrealización aparente”²³ y en la permanente “ambivalencia de lo real y de su copia”?²⁴ Enfrentarse a esta cuestión resulta ineludible, dado que si bien se puede apuntar que existió “un tiempo en el que lo real se distinguía claramente de la ficción” y en el “que la ficción copiaba la realidad”, hoy en día descubrimos que estamos asistiendo a un proceso de carácter inverso –“lo real copia a la ficción”–, un proceso que pone de relieve el hecho de que “todos tenemos necesidad de la imagen para creer en la realidad” y de que dicha necesidad genera, a su vez, un requerimiento paralelo, ya que nos resulta imprescindible “acumular testimonios para estar seguros de que hemos vivido”.²⁵

Ahora bien, en un contexto globalizado y, a su vez, banalizado, en el que tiempo y espacio se hallan falsificados, ¿cómo situarnos y reconocernos en lo genérico?, ¿cómo recuperar el tiempo y el espacio de lo particular?, ¿cómo articular lugares que permitan remitirnos al tejido simbólico que nos configura?

Frente al valor de la “ciudad-memoria” –esa ciudad que aglutina y superpone la historia colectiva y las historias individuales– y frente al sentido que atesora la “ciudad-encuentro” –ese espacio de convivencia y sensorialidad que posibilita la relación y el descubrimiento–, la realidad urbana contemporánea arrastra a la “ciudad-ficción”, esa “ciudad planetaria” que hace desaparecer a las anteriores y que, asentándose en la clonación urbana, no sólo unifica los espacios, sino que en su alucinada reiteración “de imágenes y pantallas en las que la mirada se enloquece” propicia un inalterable “espacio de cohabitación [que] tiende a fragmentarse en fortalezas y en guetos unidos tan sólo por la red de televisión”.²⁶ Un espacio que, en verdad, nos define en y desde el consumo: consumiéndonos, por un lado, y convirtiéndonos en consumo, por otro. Debido a ello, frente a las máquinas deseantes teorizadas por Gilles Deleuze y Félix Guattari nos descubrimos ahora como maquinarias de consumo y, por consiguiente, como aceleradores de partículas de irrealidad.

Pensar en torno a esta disfunción de la realidad nos invita a tener que pensar sobre el entorno y sobre sus excesos, un entorno que en el contexto del siglo XXI es sustancialmente urbano, de ahí que en estos momentos tengamos la paradójica conciencia de que “cambiar la vida es, en primer lugar, cambiar la ciudad” y ello aun reconociendo el hecho de que la expansión genérica y generalizada de la ciudad –“lo urbano se extiende por todas partes”– nos ha llevado a constatar cómo “hemos perdido la ciudad”.²⁷ Desde esta perspectiva, pensar contra el exceso del sin pensar, conlleva efectuar una recuperación espacial, es decir, supone articular la reapropiación del lugar

²³ AUGÉ, Marc (1998a), *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Barcelona: Gedisa, p.16.

²⁴ AUGÉ (2003), *op. cit.*, p. 68. Se ha de tener en cuenta que asumir esta ambivalencia conlleva, tal como el propio autor recoge a continuación de la afirmación efectuada, no sólo que “las copias son cada vez más realistas”, sino “que lo real se halla cada vez más penetrado por el simulacro y la ficción”.

²⁵ AUGÉ (1998a), *op. cit.*, pp. 57 y 66.

²⁶ *Ibid.*, pp. 112 y 128.

²⁷ AUGÉ, Marc (2009), *Elogio de la bicicleta*, Barcelona: Gedisa, pp. 19 y 63.

y, por tanto, tener que combatir contra el no lugar, desafío que se sustenta, por un lado, en un simultáneo conjugar el olvido y la memoria y, por otro, en un sabernos –y sentirnos– en el habitar.

De hecho, el paisaje urbano contemporáneo sustituye los lugares del habitar por áreas de trabajo y consumo, los espacios del caminar por vías aceleradas de circulación y los ámbitos del vivir por meros decorados superficiales, algo que empuja a la “sustitución de la vida real por la ciudad virtual”²⁸ y que, en definitiva, provoca la anulación de la experiencia temporal entendida como duración y tiempo puro, ese tiempo sin cronología que evadiéndose de los discursos históricos de los manuales de estudio nos permite, sin embargo, recuperar la historia y su memoria simbólica, puesto que en estos momentos “nos encontramos en la necesidad [...] de volver a aprender a sentir el tiempo para volver a tener conciencia de la historia”. De ahí que ante la imposición de una realidad en la “que todo conspira para hacernos creer que la historia ha terminado y que el mundo es un espectáculo en el que se escenifica dicho fin, debemos volver a disponer de tiempo para creer en la historia”,²⁹ disponibilidad que conlleva, a su vez, recuperar el espacio.

En este sentido, la noción de lugar articula un discurso que estimula al sí mismo del discurso, es decir, al propio discurso en tanto que posibilidad y, por ello, en tanto que requerimiento crítico. La expansión bulímica del no lugar –y de la consiguiente pérdida del espacio– pone de relieve cómo éste –frente al habla acogedora del lugar– “no puede interpretar nada ni sobre su propia identidad (sobre su relación consigo mismo), ni sobre sus relaciones con los demás o, más generalmente, sobre las relaciones entre unos y otros, ni a fortiori, sobre su historia común”, ya que aunque el no lugar responda a “una cuestión de mirada”, el mismo conduce necesariamente “a la soledad y al anonimato” y, por tanto, a “un pasado sin rastros” y a “un futuro sin forma”.³⁰ Al respecto, fijémonos en un detalle que no debe permanecer inadvertido: balbucir el futuro requiere pensar el presente y pensar el mismo implica eludir la desrealización y aludir al espacio, es decir, desarticular la pérdida de simbolización y articular el habla del lugar. Curiosamente, estas ideas actúan como nociones que están compartiendo un similar campo semántico: aquel que nos permite relacionar lugar, memoria, historia, olvido, símbolo, identidad, singularidad y comunidad.

Habitar el ágora, habitar la palabra

Partiendo de esta compartida semanticidad, se puede señalar que hacemos nuestra una ciudad –bien sea apreciándola o desdiciéndola– no tanto porque hayamos nacido o residamos en ella, sino porque en su interior –y aquí la apelación pallasmaañiana al tacto y al roce no responde a ningún sentido metafórico– tocamos el espacio de nuestra memoria, una memoria que nos aloja y que se hace habitable porque surge necesariamente conectada a un lugar y, por ello, a una experiencia asociada a ese espacio y a su trama.

Resulta, por tanto, interesante observar cómo se utiliza la expresión trama urbana para referirse al tejido –o, si se prefiere, al texto– de una entrelazada realidad metropolitana que, en verdad, se solapa y convive con los argumentos que ésta impulsa, es decir, con los relatos que en toda ciudad se entrecruzan. En cada calle y en cada plaza reencontramos el habla de una experiencia que escribe, desde la materialidad de su espacio, nuestra identidad.

²⁸ AUGÉ (1998a), *op. cit.*, p. 135.

²⁹ AUGÉ (2003), *op. cit.*, p. 53.

³⁰ AUGÉ (1998a), *op. cit.*, pp. 89-90.

La trama urbana deviene trama de lo humano, drama que cuenta a cada viandante no sólo una parte del relato de su vida, sino precisamente el relato que parte de la naturaleza espacial que posee lo vivido y que ayuda a poner de relieve dos cuestiones. La primera de estas apreciaciones alude a la relación existente con el sentido heideggeriano del *dasein*, es decir, con el sentido del ser como ser-en-el-mundo y del habitar como un morar y un custodiar o, si se prefiere, como un velar y un cuidar. La segunda cuestión, por su parte, pone de relieve la imposibilidad que encontramos a la hora de disociar el cuerpo del espacio, ya que como sugiere Augé, el ser es inseparable de un lugar, dado que éste, en su concreción, nos acoge. "Nacer –apunta nuestro autor– es nacer en un lugar, tener destinado un sitio de residencia"³¹ y esta circunstancia, no hay que olvidarlo, determina precisamente la construcción de nuestra identidad –no de nuestra individualización–, un proceso, el de la articulación identitaria, que se ve favorecido por el hecho de que el lugar conecta lo personal y lo histórico, estableciendo un diálogo de inserción y reconocimiento espacial en el que lo simbólico juega un papel determinante.

El símbolo, teniendo en cuenta lo apuntado, asume un carácter básicamente espacial, puesto que el mismo no sólo remite a algo, evocándolo directa o indirectamente, sino que posibilita el hecho de habitar y compartir: "El símbolo está *entre* las cosas o entre los seres o entre los seres y las cosas; el símbolo los liga y los reúne".³² Gracias a ese rol que protagoniza el fenómeno simbólico, es posible leer e interpretar el mundo, un mundo que consideramos como nuestro debido a que lo hacemos propio cuando partimos de nuestro lenguaje y cuando lo tejemos desde los símbolos. Al respecto, Augé se apoya en Paul Ricoeur para afirmar que "lo simbólico confiere *legibilidad* a la acción";³³ de ahí que sea desde el símbolo desde donde configuramos nuestro universo de sentido, hecho que incide asimismo en el reconocimiento del lenguaje como hogar propio –como hábitat íntimo– y no sólo en la direccionalidad hermenéutica propuesta por Heidegger –el lenguaje como morada del ser–, sino también desde otra perspectiva complementaria que guarda una estrecha relación con la propia necesidad de la ciudad. Nos referimos al hecho de que la palabra, al dotar de realidad al mundo, ofrece una necesaria invitación a la comunidad y al ágora, puesto que son éstas, precisamente, las que generan la posibilidad del habla y del discurso, una posibilidad que nos vincula al ser de la urbe y a la construcción de una memoria colectiva sustentada en el relato.

La *polis* –el relato que vertebraba aquello que nos une dentro de nuestras diferencias– dota de su más profunda dimensión a la política y ésta, en tanto que actividad efectuada por quien ejercita el habla y el parlamento, asienta los cimientos que construyen el pensar de lo social. Paul Virilio incidía en este aspecto al vincular su actividad más que con la filosofía, con el urbanismo. Se ha de partir de la idea de que "la filosofía ha nacido en la ciudad" y ello desde el momento en el que la urbe queda conceptualizada como "la mayor forma política de la historia". En este sentido, no sólo "no hay política sin ciudad", sino tampoco "realidad de la historia sin la historia de la ciudad", dado que la ciudad, en tanto que hábitat del cuerpo social –es decir, en tanto que espacio de hábitos comunes– se constituye como "lugar de la proximidad" y como "organización del contacto".³⁴

Urbe, política y ciudadanía entretienen, por consiguiente, la urdimbre de una compleja red. Una red que, al suturarnos como historia, nos cose como seres históricos, es decir, como seres que se zurcen con códigos y que se remiendan en la proximidad. Hablar se hace habitar, un habitar

³¹ AUGÉ (1993), *op. cit.*, p. 59.

³² AUGÉ (1998a), *op. cit.*, p. 96.

³³ AUGÉ, Marc (1998b), *Las formas del olvido*, Barcelona: Gedisa, p. 38.

³⁴ VIRILIO, Paul (1997), *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid: Cátedra, pp. 41-42.

la palabra y un decir el ágora, un callejear la política y un hacer política la calle. Debido a ello, perder los lugares supone perder la calle y, por tanto, perder lo político. Una pérdida que viene determinada, en primer lugar, mediante la pseudoágora propiciada por el mesianismo informático –ese mesianismo que anuncia la colonización de lo vital por lo *bital*– y, en segundo lugar, a través de la compulsiva multiplicación distópica del no lugar.

Frente a la imposición autoritaria de un autismo constructivo y urbanístico que impulsa el establecimiento de pseudoespacios globalmente banalizados, unos espacios que Rem Koolhaas calificaba como “espacios basura”, es decir, como espacios que con su “colosal manto de seguridad” cubren “la tierra con un monopolio de seducción”;³⁵ dado que se vinculan con el modelo de “ciudad genérica” –ámbito urbano que remite a “la post-ciudad” y a “la ex-ciudad”–³⁶, frente a esta imposición, repetimos, el lugar –y, por tanto, el lugar del futuro o, al menos, el concepto de lugar que se desea continuar dotando de semanticidad– se configura no como espacio mercantilizado de tránsito o como inevitable eje de confluencias direccionales, sino como transcurso constructivo de identidades y memorias, un transcurso al que contribuye de manera determinante la palabra.

Anemia simbólica (o en torno a la pandemia del no lugar)

En relación al protagonismo que la palabra asume y al valor que la misma detenta en la configuración del lugar, conviene, siquiera sea sintéticamente, detenernos en lo apuntado por el propio Augé cuando alude a los conceptos de lugar y no lugar, puesto que la abusiva utilización operada en este último término ha propiciado la relación del mismo con una serie de realidades urbanas y/o arquitectónicas que se alejan de lo señalado por nuestro autor. Teniendo en cuenta este hecho, hemos de tomar como punto de partida, tal como ya se ha planteado con anterioridad, el contexto en el que nos desenvolvemos, un contexto, el de la sobremodernidad, que ha determinado un conjunto de transformaciones cuyas repercusiones, siguiendo la lógica del exceso y la sobredimensionalización, han afectado directamente a las nociones de individuo, tiempo y espacio.

En este sentido, el exceso en relación a la idea de individuo –y a la de ego– ha propiciado que éste, al menos en las sociedades occidentales sea considerado como “un mundo [que] cree interpretar para y por sí mismo las informaciones que se le entregan”.³⁷ Ahora bien, la sobredimensión publicitaria, “que habla del cuerpo, de los sentidos, de la frescura de vivir”, unida a “todo un lenguaje político, centrado en el tema de las libertades individuales”, ha generado una hipertrofia de la individualidad a través de la cual deviene necesario volver a cuestionarse no sólo el hecho de “¿cómo pensar y situar al individuo?”, sino también de cómo desplazar el discurso de la individualización hacia el de la “singularidad de los objetos [y] de los grupos” y, a su vez, hacia el ámbito de la “recomposición de lugares”, una desplazamiento, por tanto, que posibilita articular la singularidad como discurso crítico frente a nociones como las de aceleración, deslocalización, homogeneización y mundialización.³⁸

Junto a la idea de individuo, la mutación operada en el ámbito de lo temporal –la segunda de las figuras del exceso a las que alude Augé– ha afectado a cuestiones como el descrédito de la idea de progreso, la aceleración de la historia, la superabundancia de acontecimientos, la obsolescencia

³⁵ KOOLHAAS, Rem (2007), *Espacio basura*, Barcelona: Gustavo Gili, p. 10.

³⁶ KOOLHAAS, Rem (2006), *La ciudad genérica*, Barcelona: Gustavo Gili, p. 23.

³⁷ AUGÉ (1993), *op. cit.*, p. 43.

³⁸ *Ibid.*, pp. 44-46.

de la información, la saturación de los sentidos... Estas transformaciones han traído consigo que tengamos la necesidad, ya reseñada con anterioridad, de dotar de un sentido tanto al presente, como al propio pasado. Curiosamente, este requerimiento destinado a producir significación, es decir, dirigido a recuperar y resemantizar la experiencia del tiempo puro, se enlaza de una manera estrecha con la última de las figuras del exceso teorizadas por Augé –la del espacio–, una figura que, en el actual contexto discursivo, es la que más nos interesa abordar, dado que la misma ha posibilitado a nuestro autor introducir uno de sus conceptos más recurrentes: el de no lugar.

Desde esta perspectiva, el exceso operado en el espacio provoca el “achicamiento del planeta”,³⁹ un empequeñecimiento al que con anterioridad nos hemos referido vinculándolo al concepto de retracción y/o reducción espacial y a las consiguientes alteraciones que un proceso de esta índole ha generado en el concepto de escala. Ello hace que nuestro mundo carezca de “las medidas exactas de aquel en el cual creemos vivir, pues vivimos en un mundo que no hemos aprendido a mirar todavía”.⁴⁰ Encoger el espacio, someterlo al paradigma de la instantaneidad, de la simultaneidad y de la ubicuidad, conlleva interpretar nuestra realidad más inmediata desde la velocidad y la obsolescencia con la que se definen los actuales procesos e intercambios comunicativos, unos procesos que a tiempo real, valga la ironía, achatan nuestro entorno a un doble nivel: por un lado, mediante la generalización globalizada de transportes, traslados e intercambios de poblaciones y mercancías; y por otro, a través de la desordenada metástasis provocada desde los media.

La contracción espacial aludida actúa, por tanto, como marco en el que inscribir el concepto de no lugar, noción que Augé definirá con claridad en diversas ocasiones. Básicamente, podemos señalar que la definición canónica de los no lugares no hace referencia en modo alguno, y ello a pesar de lo extendido de esta apreciación, a espacios en decadencia, abandonados y/o en desuso. “Los no lugares –escribe Augé– son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta”.⁴¹ Ampliando esta primera aproximación se puede señalar que la idea de no lugar contempla también los “espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios”.⁴² De este modo, se puede señalar, siquiera sea de manera sintética, que los no lugares muestran y/o articulan puntos de tránsito y de pasaje, así como espacios en los que se desarrollan ocupaciones de carácter provisional o destinadas al consumo.

En función de este hecho, los no lugares abarcan desde “las cadenas de hoteles y las habitaciones ocupadas ilegalmente” hasta “los clubes de vacaciones, los campos de refugiados [y] las barracas miserables destinadas a desaparecer o a degradarse progresivamente”, pasando por “las vías aéreas, [...] las autopistas, los habitáculos móviles llamados «medios de transporte» (aviones, trenes, automóviles), los aeropuertos y las estaciones ferroviarias [...], los parques de recreo [o] los supermercados”-⁴³. Con todo, este abigarrado conjunto de no lugares responde, pese a su aparente diversidad tipológica, a los parámetros de uniformidad y artificialidad espectacularizada que prevalecen en nuestra sociedad, hecho que vincula la extensión y proliferación de los mismos

³⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

⁴² *Ibid.*, p. 98.

⁴³ *Ibid.*, pp. 83-84.

con determinados hitos o “acontecimientos arquitectónicos (la pirámide del Louvre, el museo Guggenheim...) firmados por arquitectos de fama mundial”.⁴⁴ Unos acontecimientos que, al quedar transformados en lo que podemos definir como *logotecturas* –es decir, construcciones que actúan mediáticamente como logo e imagen de marca promocional de la propia ciudad–, nos están mostrando hasta qué punto los no lugares son “espacios sin nostalgia ni esperanza”, puesto que en su imposible historicidad generan ámbitos “que no se conjugan ni en pasado ni en futuro”.⁴⁵

La recuperación del sentido a través del lugar

Junto a esta primera aproximación, el no lugar, cuya “principal vocación no es territorial”, dado que imposibilita la creación de “identidades singulares, relaciones simbólicas y patrimonios comunes”,⁴⁶ se imbrica dialécticamente con la noción de lugar antropológico. Y ello aunque seamos conscientes de que “el lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas [ya que] el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente”.⁴⁷

Si partimos de esta consideración hemos de tener en cuenta que los lugares antropológicos se caracterizan por poseer tres rasgos comunes, en tanto en cuanto pueden ser considerados como espacios “identificatorios, relacionales e históricos”. A estos rasgos elementales cabe añadir, asimismo, todo un conjunto de características colaterales que complementan su delimitación conceptual. Debido a ello, tenemos que señalar que el lugar antropológico genera “un principio de sentido para aquellos que lo habitan y [un] principio de inteligibilidad para aquel que lo observa”, un principio que, concebido como código de contextualización simbólica, nos posibilita vivir en la historia, asumir una memoria colectiva y saber no sólo que ese lugar nos ha preexistido, sino también que nos sobrevivirá,⁴⁸ algo que una realidad como la actual, definida por su desrealización mediática y por el consumo de la misma, tiende a escamotear de manera permanente.

Como consecuencia de lo apuntado, los lugares del futuro –por ajustarnos a la realidad discursiva en la que se encuadra nuestra reflexión– han de zafarse necesariamente de los no lugares y articularse, por tanto, como espacios concebidos en contra de los mismos, es decir, como espacios de reactivación antropológica del lugar y como ámbitos de recuperación humana. De este modo, recuperar lo humano conlleva retomar lo simbólico y rehacer la palabra, puesto que es “en la ficción y en lo narrativo” desde donde nos ubicamos,⁴⁹ una ficción que no debemos confundir ni con el simulacro de lo mediático ni con la desrealización que propicia.

En este sentido, la ficción a la que se alude y la narración a la que se nos impele generan lealtades comunitarias y lazos de solidaridad, ya que lo que nos une –siquiera sea ilusoriamente, tal como ya hemos recogido al inicio de estas páginas– es el imperativo antropológico del bien común y del encuentro,⁵⁰ un imperativo que, escribiéndose desde lo simbólico, permite constituir el lugar. Éste, al igual que sucede con la calle, se enfrenta al callar, ya que lo vivido no guarda silencio.

⁴⁴ AUGÉ (2013), *op. cit.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷ AUGÉ (1993), *op. cit.*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 58, 60, 65 y 66.

⁴⁹ AUGÉ (1998b), *op. cit.*, p. 46.

⁵⁰ AUGÉ (2012b), *op. cit.*, p. 15.

A su vez, no callar, sustenta el ágora, la plaza que nos dice como colectividad. Parafraseando a Peter Zumthor, podemos señalar que –al igual que la arquitectura no busca en un sentido preciso “producir emociones, sino dejar que las emociones se expandan”–⁵¹ el lugar desea suscitar también una similar expansión, una expansión que al posibilitar la reescritura del espacio mediante un decir de lo expansivo, auspice el ámbito de lo existencial y de la memoria.

En unos momentos en los que la ciudad parece huir del habitar, puesto que lo buscado es el icono y la imagen –ese logotipo urbano para el que trabaja la arquitectura espectáculo y al que aludíamos con la noción de *logotectura*–, el lugar reivindica la materialidad del mundo. “El acto de habitar –escribe Juhani Pallasmaa– revela los orígenes ontológicos de la arquitectura, y de ahí que afecte a las dimensiones primigenias de la vida en el tiempo y el espacio, al tiempo que convierte al espacio insustancial en espacio personal, en lugar”, un lugar que posibilita que el hecho de habitar establezca el “medio fundamental” a través del cual nos relacionamos con el mundo, puesto que “el habitante se sitúa en el espacio y el espacio se sitúa en la conciencia del habitante”.⁵² Habitar la materialidad del mundo, hacer del mundo un insustituible hogar, supone, en último término, recuperar el estar y, por ello, asumir la invitación a ser espacio y conciencia de la memoria, espacio que es texto no callado y memoria que es textura corporeizada.

Ahora bien, memoria y olvido guardan entre sí una estrecha relación. De hecho, el ya citado *Las formas del olvido* se inicia, precisamente, de esta manera: “El olvido es necesario para la sociedad y para el individuo. Hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente, del instante, y de la espera, pero la propia memoria necesita también el olvido: hay que olvidar el pasado reciente para recobrar el pasado remoto”. Sin embargo, apostar por el olvido y llevar a cabo su elogio “no implica vilipendiar la memoria, y mucho menos aún ignorar el recuerdo, sino reconocer el trabajo del olvido en la primera y detectar su presencia en el segundo”.⁵³ A través del recuerdo y del olvido efectuamos, consiguientemente, una labor de jardinería, ya que abonamos, seleccionamos, podamos... Hecho que nos posibilita que el presente pueda quedar configurado “siempre [como] el tiempo de conjugación del olvido”.⁵⁴ Memoria y olvido actúan de manera conjunta y solidaria. Por ello no hay que olvidarse de olvidar, “a fin de no perder ni la memoria ni la curiosidad”.⁵⁵

En definitiva, ante el desarraigo que conlleva la imposición de un discurso globalizador que disuelve espacios y fagocita lugares, se torna necesario repensar el lugar de lo urbano y hacerlo no sólo para constatar la vigencia del pensar, sino también para verificar la exigencia de aplicarnos en el requerimiento de hacer habitable la palabra y la política, el *logos* y la *polis*, la convivencia y la divergencia, el lugar y la memoria... Todo un conjunto de realidades que nos escriben como individuos y que nos inventan no sólo como sujetos, sino también como hablantes que a sí mismos se dicen hablantes y que, al hacerlo, se integran en una comunidad.

Si partimos de la abolición de la palabra que la pseudoágora de los multicentros comerciales y de otros no lugares auspicia, podremos comprobar cómo el lugar ha quedado reducido a un espejismo donde lo público sólo se da en tanto que mercado y valor de cambio, es decir, en tanto que travesía de mercancías y coartada de privatización. Dicha reducción, al concebir el “espacio

⁵¹ ZUMTHOR, Peter (2014), *Pensar la arquitectura*, Barcelona: Gustavo Gili, p. 29.

⁵² PALLASMAA, Juhani (2016), *Habitar*, Barcelona: Gustavo Gili, p. 7.

⁵³ AUGÉ (1998b), *op. cit.*, pp. 9 y 19.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 23 y 68.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

público como espacio del público”⁵⁶ es decir, al espectacularizar nuestra relación con el habitar, nos lleva a un inevitable declinar de ese habitar, un declinar que, sustentado en lo que Virilio definió como el “crepúsculo de los lugares”,⁵⁷ nos aboca a la ficción o al totalitarismo. La urgencia de pensar el lugar es, hoy por hoy, la urgencia de resignificar el mundo, o sea, la necesidad de volver a recuperar la memoria y el sentido de lo simbólico; en suma, la urgencia por asumir un hacer político que profundice en la posibilidad, sin duda alguna irrenunciable, de que la libertad y la convivencia continúen siendo factibles.

De lo que se trata, por consiguiente, es de efectuar una aproximación que nos haga partícipes de la finitud, o sea, que nos implique en aquello que nos ubica en la experiencia del aquí y del ahora, un aquí que es memoria y que es futuro, que es tiempo y disolución del tiempo. Frente a una realidad que requiere ser permanentemente pensada –si es que no queremos caer en lo impensable de lo totalitario–, se hace necesario retomar la palabra y, por tanto, recuperar el espacio de lo común y lo público del espacio. En función de este hecho, el arte, la arquitectura, el urbanismo –en tanto que formas específicas, aunque no únicas, de esa recuperación– nos ofrecen un instrumental válido para volver a habitar espacios y lugares, o sea, para retornar a lo político y para hacer factible la posibilidad de la experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

(La presente bibliografía recoge las primeras ediciones en castellano de los textos citados. La práctica totalidad de los mismos cuenta con múltiples ediciones recientes dentro de las editoriales reseñadas)

ARISTÓTELES (1970), *Metafísica*, Valentín García Yebra (trad.), Madrid: Gredos.

-(1970), *Ética a Nicómaco*, María Araujo y Julián Marías (trad.), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

AUGÉ, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Margarita N. Mizraji (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(1998a), *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, Alberto Luis Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(1998b), *Las formas del olvido*, Mercedes Tricás Preckler y Gemma Andújar (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(1998c), *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Alberto Luis Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(2003), *El tiempo en ruinas*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(2009), *Elogio de la bicicleta*, Alcira Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa.

-(2012a), *Futuro*, Rodrigo Molina-Zavalía (trad.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

-(2012b), *La comunidad ilusoria*, Enric Berenguer (trad.), Barcelona: Gedisa.

KOOLHAAS, Rem (2006), *La ciudad genérica*, Jorge Sainz (trad.), Barcelona: Gustavo Gili.

-(2007), *Espacio basura*, Jorge Sainz (trad.), Barcelona: Gustavo Gili.

NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña (trad.), Madrid: Tecnos.

PALLASMAA, Juhani (2016), *Habitar*, Àlex Giménez Imirizaldu (trad.), Barcelona: Gustavo Gili.

VIRILIO, Paul (1997), *El ciber mundo, la política de lo peor*, Mónica Poole (trad.), Madrid: Cátedra.

-(2006), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Iair Kon (trad.), Buenos Aires: Libros del Zorzal.

ZUMTHOR, Peter (2014), *Pensar la arquitectura*, Pedro Madrigal (trad.), Barcelona: Gustavo Gili.

⁵⁶ AUGÉ (2003), *op. cit.*, p. 69.

⁵⁷ VIRILIO, Paul (2006), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, pp. 113-140.

Notas Biográficas

Marc Augé

Nacido en Poitiers (Francia), antropólogo de proyección internacional. Profesor de antropología y etnología, ha sido director de estudios del actual Institut de Recherche pour le Développement (IRD), y de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), (1985-1995) donde desarrolló misiones en diversos países africanos, entre ellos Costa de Marfil y Togo. Autor de numerosos libros, como *Théorie des pouvoirs et idéologie* (1975), *Symbole, fonction, histoire* (1979), *Un ethnologue dans le métro* (1987), *Non-Lieux* (1992), *Le sens des autres* (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (1994), *Fictions fin de siècle* (2001), *Les formes de l'oubli*, (2001), *Le temps en ruine* (2003), *Pourquoi vivons-nous* (2003), *Eloge de la bicyclette* (2008), *Le Métro revisité* (2008).

Entre las traducciones en lengua española: *El genio del paganismo* (1982), *Travesía por los jardines de Luxemburgo* (1985), *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro* (1986), *Dios como objeto* (1988), *Los no lugares. Espacios del anonimato* (1993), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (1994), *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes* (1998), *La guerra de los sueños* (1998), *Las formas del olvido* (1998), *El tiempo en ruinas* (2003), *Casablanca* (2008), *Elogio de la bicicleta* (2009), *La comunidad ilusoria* (2010), *Futuro* (2012).

Francisco Jarauta

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha realizado estudios de Historia, Historia del Arte y Filosofía en las Universidades de Valencia, Roma, Münster-Westf., Berlín y París. Profesor invitado de universidades europeas y americanas, sus trabajos se orientan especialmente en el campo de la historia de las ideas, la filosofía de la cultura, la estética y teoría del arte. Entre sus numerosas publicaciones citamos los ensayos: *Kierkegaard. Los límites de la dialéctica del individuo* (1975), *La filosofía y su otro* (1977), *Fragmento y totalidad: los límites del clasicismo* (1988). Es editor igualmente de *La crisis de la Razón* (1985), *Razón, Ética y Política* (1988), *La transformación de la conciencia moderna* (1991), *Walter Benjamin. Tiempo, Lenguaje, Metrópoli* (1992), *Pensar el presente* (1993), *Tensiones del arte y la cultura en el fin de siglo*, (1993), *Barroco y Neobarroco* (1993), *Pensar-Componer / Construir-Habitar* (1994), *Otra mirada sobre la época* (1994), *Nuevas Fronteras/ Nuevos Territorios* (1996), *Globalización y fragmentación del mundo contemporáneo* (1997), *Escenarios de la globalización* (1997), *Mundialización/periferias* (1998), J. Ruskin: *Las piedras de Venecia* (2000), *Poéticas/Políticas* (2001), S. Mallarmé: *Fragmentos sobre el libro* (2001), *Teorías para una nueva sociedad* (2002), *Desafíos de la Mundialización* (2002), *Nueva economía. Nueva sociedad* (2002), *Después del 11 de Septiembre* (2003), L.B. Alberti: *Momo o del Príncipe* (2003), *Oriente-Occidente* (2003), *Gobernar la globalización* (2004), *Escritura suspendida* (2004), Pontormo: *Diario* (2006), Viollet-Le-Duc: *Conversaciones sobre la arquitectura* (2007). Ha sido curator de varias exposiciones internacionales, entre las más recientes *Arquitectura radical* (2002), *Micro-Utopías. Arte y Arquitectura* (2003), *Desde el puente de los años. Paul Celan – Gisèle Celan-Lestrange* (2004), *Matisse y La Alhambra* (2010), *Colección Christian Stein* (2010), *El hilo de Ariadna* (2012), *Colección IVAM. XXV Aniversario* (2014). Ha sido Vicepresidente del Patronato del MNCARS, siendo actualmente miembro del Patronato del Centro Andaluz de Arte Contemporáneo y del Consejo Rector del IVAM. Forma parte del Comité Científico de la Fundación Botín, del World Political Forum y del Instituto Europeo de Design (Madrid). Dirige en Murcia el Foro de la Mundialización desde 1990. Igualmente, forma parte de los Comités Científicos de *Iride*, *Experimenta*, *Pluriverso*, *Le Monde diplomatique*. Participa en el grupo *Géo-philosophie de l'Europe* y es coordinador del Grupo Tánger. Igualmente, es director de la colección *Arquitectura*.

David Pérez

Catedrático de "Claves del discurso artístico contemporáneo" en la Facultad de Bellas Artes de la Universitat Politècnica de València. Es Licenciado en Filosofía, Licenciado y Grado de Licenciatura en Historia del Arte y Doctor en Bellas Artes. Entre 2009 y 2017 desempeñó el cargo Director del Área de Actividades Culturales de la UPV.

Fue Premio Espois a la Crítica de Arte (en 1991 y en 1996) y en 2007 recibió el V Premio de Ensayo y Crítica de Artes AMUCA.

A nivel expositivo ha sido comisario de más de medio centenar de muestras. En 1999 fue designado comisario del Pabellón Español de la 48ª Bienal de Venecia.

Autor y/o editor de los siguientes ensayos: *La mirada contra la Historia* (Címal, 1995), *Femenino, Plural: Reflexiones desde la diversidad* (Generalitat Valenciana, 1996), *Del arte impuro. Entre lo público y lo privado* (Generalitat Valenciana, 1997), *Malas artes. Experiencia estética y legitimación institucional* (Cendeac, 2003), *La certeza vulnerable. Cuerpo y fotografía en el siglo XXI* (Gustavo Gili, 2004), *Sin marco: arte y actitud en Juan Hidalgo, Isidoro Valcárcel Medina y Esther Ferrer* (UPV, 2008), *Dicho y hecho. Textos de artista y teoría del arte* (Vitoria-Gasteiz, Artium, 2012), *Fuera de campo. Leer el espacio desde las artes* (Sendemà, 2014) y *Leer lo no vivido* (IVAM, 2016).