

TÍTULO

Tiempo y espacio. Michel Foucault y más acá

TITLE

Time and space. Michel Foucault and more here

AUTOR

Diego García

RESUMEN

Tanto el tiempo como el espacio son preocupaciones constantes en la obra de Michel Foucault. Desde sus primeras obras hasta las últimas, una sucesión de experiencias (la locura, el hombre, la enfermedad, el castigo, la sexualidad) son cifradas a partir de esas dos categorías. El presente trabajo propone, por un lado, un recorrido no exhaustivo, pero sí riguroso, acerca de cómo tiempo y espacio configuran, en Foucault, todo ese conjunto de experiencias. Por otro lado, se trata de mostrar, con el concepto de *heterotopías*, las diferencias con otros modos del espacio (como son las *utopías* y las *distopías*) a fin de pensar la espacialidad y la temporalidad de nuestros días tal como esta opera en la virtualidad. Se concluye con algunas reflexiones acerca de las características del *espacio virtual* y la relevancia de poder interrogarlo como un nuevo tipo de *contraespacio* o *espacio otro* en el sentido foucaultiano.

PALABRAS CLAVE

tiempo, espacio, heterotopías, Foucault, virtualidad

SUMMARY

Both time and space are constant concerns in the work of Michel Foucault. From his first works to his last, a succession of experiences (madness, man, illness, punishment, sexuality) are coded from these two categories. The present work proposes, on the one hand, a non-exhaustive, but rigorous, route of how time and space configure, in Foucault, this entire set of experiences. On the other hand, it is about showing, with the concept of heterotopias, the differences with other modes of space (such as utopias and dystopias) in order to think about the spatiality and temporality of our days as it operates in virtuality. It concludes with some reflections about the characteristics of virtual space and the relevance of being able to interrogate it as a new type of counterspace or other space in the Foucauldian sense.

KEYWORDS

time, space, heterotopias, Foucault, virtuality

INTRODUCCIÓN

La preocupación por el espacio es una constante en la obra de Michel Foucault. Como lo testimonia Daniel Defert, es posible trazar un recorrido de esa *obsesión por el espacio* (Foucault, 2010a). El espacio de la locura, el espacio de la enfermedad, el espacio de la vigilancia, el espacio de la sexualidad, son algunos de los tantos tópicos –en todo el sentido del término– que se encuentran de forma dispersa, discontinua, pero sistemática, a lo largo de sus libros, conferencias, cursos y entrevistas. Hacer el inventario preciso de todas esas apariciones implicaría un estudio en sí mismo que no es posible realizar en estas páginas y que, por otra parte, algunos ya han esbozado (Tirado & Mora, 2002). Sin embargo, dada la importancia que este autor otorga a la discontinuidad, está justificada al menos la tarea parcial de localizar algunos sitios, algunos lugares en el espesor del *espacio Foucault*.

De igual modo, existe en Foucault un interés, mucho menos estudiado, respecto del tiempo. Dicha dimensión temporal ha sido también objeto de análisis con anterioridad sobre todo a partir de las nociones de *ontología del presente*, *crítica del presente* y *diagnóstico de la actualidad* (Gamboa Muñoz, 2010). Aun cuando los estudios de Foucault se centran en torno a siglos pasados (los siglos XVII y XVIII en forma recurrente, y la antigüedad greco-romana y el cristianismo, en el último período de su producción) nunca pierden de vista el presente como objetivo último de las tácticas, las estrategias, y las luchas que aún deben llevarse a cabo.

Así, entre tiempo y espacio, entre *cronos* y *topia*, se cruzan los diferentes análisis que el pensador francés ha realizado. Pero tiempo y espacio son más que simples coordenadas o ejes al modo cartesiano; definen no sólo un momento y un lugar para unas prácticas de saber, unos objetos y unos ejercicios situados de poder, constituyen el marco mismo de una experiencia.

ESPACIO Y TIEMPO EN LAS EXPERIENCIAS FOUCAULTIANAS

La *experiencia de la locura*, la experiencia que se tuvo, que se tiene y se tendrá de ella, está constituida por un espacio asignado a la locura que no se reduce a los confinamientos arquitectónicos en los que pudo haberse objetivado. Dichos establecimientos, por otra parte, están en franca

crisis, o incluso sería más preciso decir que la crisis permanente forma parte de las estrategias de su mantenimiento con diferentes ropajes. El *espacio de la locura* es mucho más que los lugares donde los llamados locos fueron encerrados como parte del secuestro institucional de los cuerpos (Foucault, 1999); es también, y no en menor medida, el espacio dentro de una clasificación, de una lógica clasificatoria al decir de Lourau (1998), que la espacializa en un corpus de saber/poder al mismo tiempo que conjura las prácticas que habrán de ocuparse de ella.

Del mismo modo, al hablar de la experiencia de la locura en relación al tiempo, no basta –es preciso, pero no suficiente– con desplegar las cronologías de su historia, detenerse en los avatares de unos períodos sucesivos o escalonados, fechar los calendarios de sus diferentes abordajes. Es necesario también –y Foucault estaba advertido de ello– ver de qué manera, en virtud de qué principios, en respuesta a qué circunstancias, el tiempo y la locura se interpelan en la constitución de una experiencia. La experiencia de la locura en la actualidad no sólo es radicalmente diferente de la época clásica por encontrarse referida a otro momento histórico; lo es también y sobre todo porque otros tiempos le son asignados, otra temporalidad rige su pretendida evolución, otros momentos de eclosión, desarrollo y cese le son supuestos. El *tiempo de la locura* es también la locura del tiempo, la puesta en discurso de una locura signada como temporal o permanente, poco importa, pero en cualquier caso sujeta a una crónica que no dejará de hacerse de ella. La experiencia de la locura, finalmente, no dejará de inmiscuirse en el tiempo según se vea en ella el efecto de una causalidad infantil, de un designio divino o de un pacto demoníaco. De todo eso se ocupa *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2010b).

No es de extrañar que, al analizar luego *la experiencia del hombre como objeto de saber* en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2008a), el problema del espacio y el tiempo siga ocupando un lugar central. Es que la episteme moderna misma es planteada por Foucault como un campo, “un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones” (2008a, p. 359), un *espacio* triádico que estalla en direcciones diferentes en el siglo XIX dando lugar al surgimiento de las ciencias humanas. Incluso la tesis de las ciencias del hombre como el *doble* de las ciencias empíricas (biología, economía, filología) alude a una espacialidad parti-

cular del saber que Deleuze, leyendo a Foucault, nombrará como pliegue (Deleuze, 2015). Es en cierta distribución *espacial* de los saberes, y en un *momento* preciso de la episteme, que Foucault ve entonces el surgimiento del hombre, a la vez que conjura su muerte si esa misma disposición que lo hizo emerger del lado de los objetos cambiase, oscilara, mutara.

Asimismo, esta obra monumental de 1966 tiene otro interés que la hace relevante: el uso, por parte de Foucault, del término *heterotopías* (con anterioridad a la famosa conferencia de diciembre de ese año). A poco de citar *El idioma analítico de John Wilkins* (Borges, 1998a) que dio lugar al libro, Foucault indica que lo monstruoso de la enumeración realizada por Borges es precisamente la ausencia de un *espacio común* entre los elementos clasificados, la manera en que logra dejar en ruinas ese espacio de encuentro.

¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe?
¿Dónde pueden yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?
Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable (Foucault, 2008a, p. 10).

Evidentemente se encuentra ya aquí (bajo la forma de la voz y la página) el distingo entre *ver* y *decir*, del régimen de lo visible y del régimen de lo enunciable, característico de la arqueología foucaultiana, pero además vemos aparecer a las heterotopías al señalar que el texto de Borges

hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común*. Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun cuando su acceso sea quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis”, y no

sólo la que construye frases: también aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y las cosas (Foucault, 2008a, p. 11).

Esta extensa cita, necesaria –tratándose del espacio– en su extensión misma, concentra de modo ejemplar, como un haz de líneas, la cuestión del ver y el decir, de su no-relación, pero también una primera diferencia entre las utopías y las heterotopías. Las utopías *consuelan*, dice Foucault, ¿respecto de qué? Consuelan precisamente respecto de esa disyunción –que el texto de Borges pone en acto– *entre* las palabras y las cosas. Foucault parte de ahí. Parte de Borges para mostrar durante 398 páginas que no hay espacio común entre las palabras y las cosas. Que entre los animales de la clasificación de la enciclopedia china y la clasificación misma de esos animales no hay un lugar de encuentro. Que la clasificación no los reúne, no reúne el nombre con lo nombrado, sino más bien los separa irreductiblemente. Frente a esa no-relación intervienen las utopías con su *función consoladora*, cual madres benévolas antes sus hijos enfermos (sólo que la enfermedad aquí es la del propio lenguaje y su límite las cosas). Ante lo que no se puede ver y decir, las utopías despliegan un manto de consuelo, mostrando en un no-lugar que tal relación es posible. Las heterotopías, en cambio, *inquietan*. Inquietan revelándonos como afásicos (la comparación es de Foucault) ante un mundo donde la unión entre las palabras y las cosas está arruinada. La enciclopedia china citada por Borges entonces es, para Foucault, menos una utopía (no nos tranquiliza, no nos ofrece ninguna promesa de redención lenguajera) que una heterotopía radical. En ese espacio-otro ofrecido por el texto de Borges *no se ve lo que se dice y no se dice lo que se ve*.

En 1963, Foucault ya había encontrado ese tipo de transformación en las disposiciones de lo visible y lo enunciable al ocuparse nuevamente del *espacio* pero, en esta ocasión, a propósito de una arqueología de la mirada médica y de una *experiencia de la enfermedad*. Tales son las palabras que le dan apertura al *Nacimiento de la clínica*: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault, 2008b, p. 9). El pensador francés constata allí que el *espacio químérico*, en virtud del cual toda una suerte de comunicaciones entre el médico y su enfermo tienen lugar, lejos de desaparecer a finales del siglo XVIII (la dimensión temporal siempre presente en sus análisis) no hace sino des-

plazarse, configurando un nuevo vínculo entre el saber y el sufrimiento. En ese espacio donde, según Foucault, se cruzan cuerpos y miradas, entre el cuerpo observado (*ver*) y hablado (*decir*) del enfermo y la mirada (*ver*) y el lenguaje (*decir*) médico asistimos a una reorganización, “una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*” (Foucault, 2008b, p. 13).

Este cambio, esta mutación a nivel del discurso concierne por entero al espacio de una experiencia (como lo fuera la experiencia del hombre en tanto objeto de las ciencias humanas, como lo fuera la experiencia de la locura en la época clásica).

El espacio de una experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta, de esta vigilancia empírica abierta a la evidencia de los únicos contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de hacer manifiesta una verdad que no recibe, sino en tanto él mismo la ha hecho visible (Foucault, 2008b, p. 14).

Aunque haya que esperar, en sentido estricto, a 1975 para que ese espacio reciba el nombre de *disciplinario*, resulta claro que ya están presentes sus elementos esenciales: la vigilancia y el ojo como emblema de un cierto tipo de ejercicio del poder que hace visible al mismo tiempo que él se torna inaccesible a la visión: verlo todo sin ser visto, ser visto por completo sin ver que se es visto.

Así que haya o no una superposición exacta entre el cuerpo del enfermo y el cuerpo de la enfermedad es un dato histórico y, por tanto, transitorio, variable como variables son los *diagramas* de una sociedad. Se abren así, al análisis foucaultiano, diferentes y variadas *espacializaciones* en algunas de las cuales, el espacio de configuración y el espacio de localización están superpuestos y en otras, en cambio, se hayan disyuntos. Sin desarrollar *in extenso* lo trabajado por Foucault en aquella obra, merece ser recordado aquí tres tipos de espacializaciones que responden a tres modos de funcionamiento del discurso médico: una *espacialización primaria* (propia de la medicina clasificadora cuyo modelo era botánico), una *espacialización secundaria* (tributaria de la medicina patológica que hace del organismo la sede de la enfermedad), y una *espacialización terciaria* (ligada a la medicina hospitalaria y a un espacio institucional para la enfermedad). Decir, por tanto, ya con el concepto

de *heterotopía* de 1966, que el hospital (como el asilo y el manicomio) es uno de los espacios-otros indicados por Foucault es tan cierto como insuficiente. Es la enfermedad misma la que constituye una heterotopía diferente según el espacio, la espacialización, que recibe de determinado campo de saber y un cierto ejercicio del poder.

Con *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002) tocará el turno a *la experiencia del castigo* en lo que esta tiene de diferente y de novedosa respecto del suplicio propio del siglo XVII y XVIII. El suplicio, como modo de ejercicio del poder sobre el cuerpo (que Foucault llamará *cuerpo de los condenados*) tenía, como la enfermedad del siglo XVII, una espacialidad propia y un uso del tiempo correspondiente a esa lógica punitiva. Dicho rápidamente, pues el cuadro que Foucault pincela es hartamente conocido, el espacio del suplicio era el espacio público, el teatro punitivo donde se escenificaba, con efectos de ejemplaridad, el cumplimiento de una condena que era –temporalmente hablando– de ejecución inmediata (aunque el suplicio como tal se extendiese durante días e incluso semanas). En cambio, el nuevo espacio del castigo a partir del siglo XVIII, correspondientemente con el establecimiento de los estados modernos y sus leyes, será un espacio privado; privado de la mirada de un público que con sus ojos transformada la práctica punitiva en un espectáculo. En este nuevo espacio –la prisión– la mecánica del poder ya no puede ser la de un relámpago tan fugaz como fulminante; toda una también nueva temporalidad es demandada. Surge así la *pena* como figura temporal (solidaria del espacio carcelario) que debe cifrarse en años, décadas, incluso a perpetuidad.

Tiempo y espacio hacen entonces de la experiencia del castigo un asunto de microfísica del poder, de un ejercicio anatomo-político que vele por los detalles tanto como por su consecución en el tiempo. La prisión, emblema de este poder disciplinario, será una retícula nueva para la punición (esto es, el castigo) pero también un nuevo calendario del ritual punitivo (esto es, la vigilancia). Si el modo de castigo impartido era por una determinada distribución en el espacio (cuyo proyecto, más que utópico, heterotópico –puesto que se preveía su realización efectiva con planos detallados– fue el Panóptico de Bentham), la vigilancia, por su parte, requería un continuum temporal (vistos a todas horas, todo el tiempo además de, claro, en todo lugar). ¿El sueño de Bentham es equiparable al de un Platón, un Moro, un Campanella? ¿O es más bien

la pesadilla de un Orwell, un Huxley, un Kafka? Sí y no. Sin duda hay, como Foucault mismo lo llama, una *utopía del poder judicial*:

quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos “desconectantes” fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad “incorporal” (Foucault, 2002, p. 19).

Pero esta utopía (merece ser discutido aquí la pertinencia del término) aunque pueda inspirarse en aquellos sueños de la antigüedad, del renacimiento, presenta las marcas de la modernidad naciente, es decir, de una sociedad disciplinaria cuyo ejercicio del poder, cuyo diagrama, no se confunde con los anteriores. Se trata menos de encontrar a Bentham en los proyectos utópicos anteriores, que de situar los desplazamientos, las mutaciones, las repeticiones –sin duda– pero también las novedades de una configuración del espacio sin precedentes.

Por otra parte, al igual que la locura para el poder psiquiátrico, que la enfermedad para la mirada médica, la cuestión del espacio en la experiencia del castigo tampoco se reduce a su novedosa disposición arquitectónica. Es, nuevamente, el castigo mismo el que es espacializado de un modo diferente. La prisión es secundaria, en este sentido, de un cambio en el espacio punitivo que, antes de circunscribirse en los establecimientos carcelarios, es primariamente un cambio a nivel del blanco de poder. El suplicio, enseña Foucault, era un arte de las sensaciones corporales; el cuerpo constituía el origen y el fin de su práctica. Para la disciplina, para este poder disciplinario de los nuevos Estados modernos, el cuerpo sufriente es un instrumento y un intermediario; ha dejado de ser el elemento constitutivo de la pena para dar lugar a una “economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, p. 18). El objetivo es menos un cuerpo real doliente que un sujeto jurídico. El blanco, dice Foucault, es ahora el alma.

Finalmente, aunque de manera parcial, 1984 constituye el momento foucaultiano donde su obsesión por el espacio se ocupará nada menos que de *la experiencia de la sexualidad*. Está previamente, por supuesto, el volumen 1 de su *Historia de la sexualidad* de 1976, pero interesa aquí –tratándose del espacio– mucho más el segundo volumen por encontrarse

allí, a propósito de la antigüedad greco-romana, toda una experiencia de la sexualidad homologable a la estudiada respecto de la locura, la enfermedad y el castigo. La noción misma de experiencia lleva a Foucault a redefinir su proyecto inicial:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había conformado una “experiencia” por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abiertos a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones (Foucault, 2003, p. 10).

El espacio de la sexualidad griega es planteado allí a partir de cuatro nociones: *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia*, *sophrosyne*. Es posible dilucidar lo que allí estaba en juego si lo contraponemos con la experiencia contemporánea de la sexualidad, tal como este se configura en el siglo XXI. Tomando esas cuatro nociones y contraponiéndolas con nuestra sexualidad, desde nuestro presente, quizás sea posible echar luz, a la vez, sobre el diagrama griego y el diagrama actual en torno a la sexualidad. Siendo la *aphrodisia*, para los griegos, el conjunto de los actos, gestos y contactos en virtud de los cuales se obtiene placer, el riesgo de intemperancia (*akolasia*) pasa ante todo por los placeres del cuerpo.

Pues no hay placer susceptible de *akolasia* si no hay tacto y contacto: contacto con la boca, la lengua y la garganta (para los placeres de la comida y la bebida), contacto con otras partes del cuerpo (para el placer del sexo) (Foucault, 2003, p. 44).

Primer contrapunto: la experiencia contemporánea de los placeres ya no tiene como requisito la misma *aphrodisia*, puesto que el contacto no es una premisa (por lo menos el que refiere al placer del sexo). Por el contrario, una *sexualidad sin contacto*, a distancia, en una espacialidad diferente a la griega constituye uno de los rasgos característicos del *eros* actual.

En ese sentido, respecto de la noción de *chresis* (uso) será necesario distinguir entre un *uso de los placeres*, tal como Foucault lo aisló en el pensamiento y en las prácticas griegas, y un *uso de las imágenes* que parece constituir mucho más el epicentro de las prácticas actuales. El *kairos*, por su parte, aunque remite en lo esencial al *momento oportuno* (es decir, al tiempo) no por ello deja de vincularse a un *lugar adecuado*

(es decir, a un espacio). Se trata de la articulación misma entre tiempo y espacio. Por el lado del tiempo, este arte del momento se regula según diferentes escalas (momento de la existencia, momento del año, momento del día). Por el lado del espacio, el placer debe satisfacerse donde es debido y en lugares precisos. En cambio, al inaugurarse un *espacio virtual*, con las nuevas tecnologías, el tiempo estalla en una diversidad de instantes, a veces fugaces, y el espacio se expande de forma tal que los lugares precisos habrán de reconfigurarse radicalmente.

Por último, *enkrateia* y *sophrosyne*, próximas la una a la otra, designaran tanto el esfuerzo y la lucha por tener un dominio de sí como un estado general de templanza respecto de los placeres. Rasgos, ambos, que difícilmente encontremos en el dispositivo de sexualidad actual.

Asimismo, al hablar de la *erótica* específicamente como el vínculo entre los muchachos (o con mayor precisión entre un adulto y un joven), es posible encontrar aún dos consideraciones más sobre el espacio y el tiempo. Mientras que el espacio de la *económica* y la vida matrimonial era el del hogar (*oikos* al que se comprometían, simétricamente, los cónyuges), entre hombres y muchachos se tratará de un juego espacialmente abierto:

espacio común por lo menos a partir del momento en que el niño ha alcanzado cierta edad —espacio de la calle y de los lugares de reunión, con algunos puntos estratégicamente importantes (como el gimnasio)—, pero espacio en el que cada uno se desplaza libremente, de modo que es preciso perseguir al muchacho, cazarlo, acecharlo por donde puede pasar y detenerlo en el lugar que se encuentre (Foucault, 2003, p. 215).

Por el lado del tiempo, Foucault también indicará, respectivamente, diferencias con la *económica* y la *dietética*. La relación entre hombres y muchachos no requiere un momento oportuno para el acto (como la *dietética* griega), ni una estructura relacional que sea mantenida en el tiempo (como en la vida matrimonial de la *económica* griega); antes bien se trata de un tiempo furtivo, de pasaje, cuyo único límite temporal tiene que ver con la edad del *efebo*, con una preocupación moral porque no sea demasiado viejo.

De 1961 a 1984, año de su muerte, es posible entonces constatar en Foucault múltiples consideraciones acerca del espacio y el tiempo, en

función de problematizaciones diferentes, de objetos de análisis variados, y de experiencias diversas. Se ha mostrado aquí apenas la punta del iceberg de algunas de ellas, a los fines de, por un lado, mostrar que el concepto de *heterotopías* –aunque producido en 1966 y aparentemente abandonado por Foucault luego– forma parte de un interés fecundo y sostenido del pensador francés; por el otro, haber situado las reflexiones foucaultianas sobre el espacio y el tiempo, permitirá con mayor precisión la necesaria distinción entre *utopías*, *distopías* y *heterotopías* en los apartados siguientes.

HETEROTOPÍAS DE AYER Y HOY

Foucault consideró que la gran obsesión del siglo XIX había sido la historia, es decir, el tiempo (Foucault, 2010a). El interés puesto en el desarrollo, la evolución, en el modo en que las cosas avanzan o se detienen en un arco temporal determinado; las elaboraciones en torno a las crisis vitales, a los ciclos celestes y terrestres, la manera en que era posible o no lograr una cierta acumulación del pasado, de detener el tiempo o bien acelerarlo. Bajo ese signo, como se mostró, abordó *sus* historias (de la locura, de la mirada médica, de la prisión, de la sexualidad). El siglo XX, en cambio, se presenta ante su análisis como la *época del espacio*.

Nos hallamos en la época de lo simultáneo, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso. Nos hallamos en un momento en que el mundo experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo sino como una red que relaciona puntos y que entrecruza su madeja (Foucault, 2010a, pp. 63-64)

En ese marco, Foucault ofrece una *historia del espacio* que es hoy necesario prolongar, llevar hasta los confines de la modernidad e indagar sobre su configuración actual. Si en la Edad Media se trató de un *espacio de localización* en el que los lugares estaban jerarquizados (jerarquías entre lo sagrado y lo profano, entre los lugares cerrados, protegidos y los lugares abiertos sin defensa, entre los lugares urbanos y los campestres, entre los lugares supra-celestes y los lugares celestes y, a su vez, entre los lugares celestes y los terrestres), el espacio propio del Renacimiento, a

partir del siglo XVII –revolución galileana mediante– fue un *espacio de extensión*. El pensamiento moderno se mostró incompatible con el cosmos antiguo y medieval, y esa mutación en el espacio mismo del pensamiento se tradujo en nuevas consideraciones acerca del espacio físico: la naturaleza está escrita en caracteres geométricos, sentenció Galileo. Ese espacio infinito de la ciencia moderna, geométrico e hipostasiado pasó a ser el del reino del número y la forma, el del movimiento considerado como un estado ontológicamente idéntico al reposo, el de la identidad de leyes para los cielos y la tierra. Se entiende, entonces, que las utopías primero y las distopías después se hayan desarrollado con tanta fuerza a partir de allí, en consonancia con esta vuelta a Platón, a este triunfo de Platón sobre Aristóteles (Koyré, 2007).

Un poco más acá, y ya en el siglo XX, Foucault encuentra un nuevo tipo de espacio que ya no será ni el de la localización ni el de la extensión, un *espacio de emplazamiento* definido por “las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como series, árboles, entramados” (Foucault, 2010a, p. 65). Y aunque considera que una cierta desacralización ha operado en esa breve historia, lo cierto es que en la contemporaneidad de la que se ocupa todavía el espacio permanece en cierta medida sacralizado por un número de oposiciones (entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio de distracciones y el espacio del trabajo, etc.).

Sin embargo, a esa historia foucaultiana del espacio se ha añadido otro capítulo, otra forma del espacio que resulta inédita si se la compara con el espacio medieval, con el espacio galileano e incluso con el espacio de principios del siglo XX. Es dable constatar que el espacio ha seguido un mutante devenir conforme los diagramas se fueron sucediendo, interpenetrando, solapando unos a otros. Al *diagrama de control* de nuestros días, por tanto, no puede corresponderle ya ni un espacio de localización, ni de extensión, ni de emplazamiento; las nuevas tecnologías de control a distancia inauguran, entre otras cosas, un nuevo tipo de espacio: el *espacio virtual*, un *espacio de simultaneidad*. Un espacio localizable, pero sin localización, intensivo más que extensivo, desplazado más que emplazado. Para conocer su especificidad y el análisis que es posible hacer de él, el concepto de heterotopías debe ser llevado al extremo, si se admite, con Foucault, que es posible clasificar a las sociedades de acuerdo a las

heterotopías que constituyen y si se acepta el primer principio de la heterotopología: no hay cultura en el mundo que no constituya heterotopías.

Tanto las utopías (y las distopías) como las heterotopías son, para Foucault, emplazamientos, y hace pasar la diferencia por si estos emplazamientos tienen un lugar real o no. Mientras que las primeras tienen una relación de analogía directa (utopías) o invertida (distopías) respecto de la sociedad, pero son en esencia espacios *irreales*, los emplazamientos heterotópicos, si bien están fuera de todos los lugares, pueden ser, sin embargo, perfectamente localizables. Así los emplazamientos de paso (como los trenes), los emplazamientos de alto transitorio (como los cafés, los cines, las playas), los emplazamientos de reposo (la casa, el cuarto, la cama) aunque funcionan como *contra-espacios*, no dejan de ser espacios reales y por ese motivo pueden ser estudiados por esta suerte de *ciencia de los espacios* otros que Foucault dejó como uno de sus grandes legados. Las llamadas *heterotopías de crisis*, por ejemplo, aquellas destinadas a confinar en el espacio a los cuerpos en determinado momento vital (los colegios pupilos, el servicio militar, el viaje de bodas) forman parte de emplazamientos que tienden a desaparecer. Las *heterotopías de desviación*, en cambio, destinadas a individuos cuyo comportamiento se aleja de la norma establecida (las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas, los geriátricos) han mutado, en la actualidad, sin dejar de existir cabalmente.

Otras heterotopías, siempre siguiendo a Foucault, han cambiado de función y de emplazamiento conforme se fue modificando la relación con la muerte (tal es el caso de los cementerios). Asimismo, algunas heterotopías como el teatro, el cine o el jardín, se caracterizan por la posibilidad de yuxtaposición de varios emplazamientos en un único lugar real. Los niños las conocen bien, sobre ellas construyen espacios otros donde llevar adelante sus juegos, emplazan sobre el fondo del jardín o sobre la sala de estar de la casa, campamentos, tiendas de indios, excursiones a parajes desconocidos; transforman la cama de los padres en océanos, en cielos, en bosques. También un pozo de agua o un estanque, como retrata bien Neil Gaiman en *El océano al final del camino* (2013) puede ser un inmenso océano a los ojos de un niño. Por su parte, Borges, además de la heterotopía ya indicada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, ha dejado muy bellas páginas sobre la función heterotópica del libro (una novela y un laberinto que son un único y mismo espacio) en *El*

jardín de los senderos que se bifurcan (Borges, 1998b).

Los casos en que las heterotopías se ligan al tiempo para constituir heterocronías también fueron objeto del análisis foucaultiano, tanto sea con la pretensión de su acumulación infinita (como los museos o bibliotecas), como, por el contrario, con su evanescencia en un tiempo precario y pasajero (como los pueblos de vacaciones o las fiestas). Finalmente, en su inventario, tienen un lugar los prostíbulos y las colonias, a los que considera los tipos extremos de heterotopías y, ligados a ellos, ese trozo flotante de espacio que son los barcos.

Ahora bien, sostener la existencia de otras heterotopías, de otras configuraciones del espacio que no se corresponden exactamente con las anteriores, aunque tengan suficientes relaciones con éstas como para merecer ser llamadas también heterotopías, exige al menos algunas consideraciones previas que lo demuestren. Para promover la *virtualidad* como un tipo de espacio diferente, como un espacio otro, es preciso, por un lado, señalar sus puntos de continuidad y de ruptura con las otras formas de espacialización y, por el otro, revisar, los seis principios de la heterotopología planteados por Foucault a fin de constatar si éstos aplican a aquel.

Ciertamente el espacio virtual propio de las tecnologías de control a distancia responde a criterios de localización diferentes que el espacio medieval: no hay jerarquías en él, si por ello se entiende cierta distribución de los territorios que pondría unos sobre otros (lo sagrado por sobre lo profano, lo celeste por sobre lo terrestre, etc.); en la *nube* –tal una de las denominaciones para ese espacio a la vez existente, real, localizable, pero sin soporte físico– todo está a la misma altura, su densidad es, en todo caso, un asunto de profundidades (la *deep web* representa el grado máximo de esa profundidad). Aunque admite el distingo entre lugares protegidos y lugares abiertos (quinto principio de la heterotopología) no lo hace en función de una gubernamentalidad monárquica que distribuiría los cuerpos de acuerdo a la pertenencia o no a cierto Principado; en todo caso, de ese *espacio virtual* cada usuario es promovido como su amo, como su único y soberano gobernante, incluso cuando sus datos sean permanentemente utilizados con otros fines, incluso cuando no consienta verdaderamente su uso. El documental *Nada es privado* de Karim Amer y Jehane Nouijam (2019) ha ilustrado, hace ya unos años,

la apropiación de datos de millones estadounidenses con fines políticos, a la vez que muestra, en la figura de David Carroll, el emblema del ciudadano común que puede reclamar legalmente sus derechos sobre información que le pertenece.

De igual modo, el espacio virtual posee una extensión, sin confundirse, no obstante, con el espacio euclidiano o galileano del siglo XVII; es más bien su paroxismo. Ya no sólo el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos (es decir, el dominio de lo que antiguamente se llama *physis*), sino que la novela humana está escrita en caracteres informáticos. El espacio virtual es infinito, aunque se mida en *gigabytes*; lo infinito ahora puede almacenarse. En cuanto al espacio de emplazamiento, con el que Foucault caracterizó su contemporaneidad, el espacio virtual parece tener mayores puntos de contacto:

es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, de salida aleatoria (como muy sencillamente los automóviles o, después de todo, los sonidos sobre una línea telefónica), localización de elementos, marcados o codificados, en el interior de un conjunto que está o bien repartido al azar, o clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etcétera (Foucault, 2010a, p. 65-66).

Muy probablemente Foucault estuviera ya pensando en las consecuencias de unas heterotopías muchos más radicales que los ejemplos que brinda (colegios pupilos, cuarteles militares, sitios vacacionales, clínicas psiquiátricas, trenes, prostíbulos, colonias, cines, teatros, jardín, etc.) cuando advierte que, con todo, cierta sacralización persistía en el modo en que los espacios se emplazaban en el siglo XX. La *virtualidad*, en cambio, se especifica en la disolución de todas esas antiguas oposiciones que el espacio moderno todavía conservaba: la separación entre un *espacio privado* y un *espacio público* ha perdido sentido cuando todo lo privado se ha vuelto público o al menos es pasible de volverse público, al tiempo que *lo público* se ve amenazado, cada vez más, con volverse privado (en el sentido de *privatizado*); el *espacio de la familia* como diferenciado del *espacio social*, con esa lógica del adentro/afuera tiende

a eclosionar y el mismo espacio virtual, en todo caso, permite con sus múltiples plataformas (*Facebook, Instagram, etc.*) redistribuir esos viejos criterios; el *espacio cultural* y el *espacio útil* co-existen lejos de oponerse, y tanto más la oposición entre los *espacios de divertimento* y los *espacios laborales* ha caducado a la luz de que un mismo espacio alberga tanto una función como la otra (es posible trabajar en el mismo espacio virtual en el que se juega y es posible jugar en el mismo lugar que se trabaja).

Por todo ello, estos *nuevos espacios*, posibles gracias a una no menos nueva tecnologización de la vida, merecen ser nombrados como otro capítulo en la historia del espacio realizada por Foucault. Podría decirse que sobrevuelan e incluyen a los anteriores: nueva problematización de la localización, la extensión y los emplazamientos, simultáneamente. De allí que sean *espacios de simultaneidad*. Se puede estar, al mismo tiempo, adentro y afuera, aquí y allá, cerca y lejos, donde las heterotopías modernas, pese a su poder de yuxtaposición, se sucedían unas a otras (se estaba en una o en otra; a lo sumo en dos espacios a la vez). La multiplicidad no sólo de pantallas (que no son más que el soporte físico y visual de estos espacios) sino de cuerpos *en línea* de manera simultánea, a un *click* de distancia, ha revolucionado la manera de pensar y de habitar el espacio.

El *primer principio* de esa ciencia que, al decir de Foucault, se llamaría, se llamará, se llama ya, la heterotopología, establece que no hay sociedad que no constituya sus heterotopías. De allí que la pregunta *¿de qué heterotopías tiene necesidad la sociedad actual?* El espacio virtual, esta nueva forma de contraespacio, responde por tanto al llamamiento que Foucault realiza cuando propone la descripción sistemática de los espacios diferentes, pero poniendo el acento en el diagrama presente, en la sociedad post-revolución virtual, en la espacialización que es propia del siglo XXI. El espacio virtual, sin dejar de ser un espacio, hace pasar por él el tiempo de una manera sin precedentes, *instantánea y simultáneamente*. No es sólo un asunto de kilómetros (aunque esto no deja de ser menor), es también una *fractalidad temporal*.

El *segundo principio de la heterotopología* establece que una misma heterotopía puede tener diferentes funcionamientos, representar funciones distintas según el momento histórico. Foucault menciona cómo los países de Europa trataron hacer desaparecer las casas de prostitución y cómo éste fenómeno se ligó a la aparición del teléfono, “una tela de

araña mucho más sutil” (Foucault, 2010a, p. 23). Pero las arañas han seguido tejiendo y la *web* es el nombre de ese nuevo entramado espacial en el que otras funciones tienen lugar, a la vez que algunas comienzan a desaparecer. Si se piensa en el caso de los *smartphones* o teléfonos inteligentes es dable decir que por sus pantallas desfilan todo tipo de prácticas y amerita detenerse en los efectos que conllevan. Veamos aquí algunos ejemplos para ilustrarlo.

Hoy en día una pareja cabe en un bolsillo. Más aún: *todas nuestras relaciones pareciera que caben en un bolsillo*. Ahí se encuentran todas las relaciones, los lazos y los vínculos que alguien tiene en la actualidad o, por lo menos los más importantes: las personas, objetos y actividades más significativas. Si no están ahí, en ese espacio virtual cuyo soporte es una pequeña pantalla de apenas unas pulgadas (pero proyectable en infinidad de otras pantallas de tamaño diverso) difícilmente se pueda decir que sean vínculos importantes. Tienen que estar agendados de alguna forma, en alguna aplicación, en algún lugar de este espacio infinito que hoy configura la virtualidad.

Todos los afectos *en el bolsillo*, pero –además– todo el tiempo. La fantasía de tener todo en un sólo lugar no es nueva. Atraviesa, por ejemplo, los sueños de la arquitectura desde hace siglos: *construir espacios donde se pueda tener todo en un lugar*. Las ciudades fueron pensadas de esa manera y mucho más recientemente los hogares (como en los llamados monoambientes), los campus universitarios, las escuelas pupilas, los cuarteles, los monasterios, las empresas más modernas (que tienen habitaciones y salas de juego, cafeterías, cocinas, y hasta negocios comerciales en la planta baja de sus imponentes edificios). Todo en un sólo lugar, sin salir de casa, o en este caso, sin salir de la oficina, de las oficinas-casas. Otro sueño de tener todo en un lugar proviene del lenguaje mismo. ¿Qué son los diccionarios si no la fantasía de reunir *todas las palabras de una lengua en un sólo lugar*? Hoy más que nunca la querida *Wikipedia*, un sitio donde encontrarlo todo.

Sin embargo, con los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, no se trata sólo del espacio (de tener todo en un solo lugar), se trata también del tiempo (de tenerlo todo el tiempo y al mismo tiempo). Y en ese sentido constituyen tanto *heterotopías* como *heterocronías*. Todo en uno, todo en un lugar y todo al mismo tiempo. Eso, sin duda, permite pensar en otro aspecto de esta relación que hoy los usuarios establecen con sus

teléfonos, con estos objetos modernos, móviles e inteligentes: *casi con toda seguridad sean el objeto con el que más tiempo de la existencia se está*. Son parte de la ropa, incluso como una segunda piel o una extensión de los individuos mismos (de allí esa suerte de extrañeza física que cuando faltan, cuando se los ha dejado olvidados en algún lugar y no se los tiene encima. Son, entonces, el primer objeto que alguien toca al despertar y muchas veces el último en tocar antes de dormir (más de uno lo pone incluso debajo de su almohada) *Se levantan con nosotros, comen con nosotros, van al baño con nosotros, duermen con nosotros*. ¿Quién puede decir que tiene ese tipo de relación, una relación tan simbiótica, con cualquier otro objeto, persona, animal o lugar?

Hernán Casciari (2015), un escritor argentino que tomó mucha notoriedad a partir de su blog ORSAI, de las historias y cuentos que escribía en la web y que fueron leídos por millones de personas de distintas partes del mundo (es decir, alguien que no demoniza a las nuevas tecnologías, que se sirve de ellas e incluso vive gracias a ellas), este escritor imagina en un relato cómo hubiera sido la vida en los siglo pasados si hubieran existido los teléfonos modernos, móviles e inteligentes. Como es escritor lo piensa en el campo de la literatura: *¿Qué sería de las grandes obras de la literatura clásica si en esas historias introdujéramos un celular? ¿Se sostendrían o perderían todo sentido?* Él afirma que el drama y el atractivo de esas historias están en la incomunicación, en *la imposibilidad de comunicarse con otro*. Si hubiera tenido un celular, por ejemplo, Julieta le podría haber avisado a Romeo que se iba a *hacer la muerta*, que no se suicide, que era todo un simulacro para que la familia los deje en paz. Si Hansel y Gretel hubieran tenido un celular, no hubieran tenido que andar dejando migas de pan para no perderse y hubieran activado el GPS o llamado a su padre para que los fuera a buscar al lugar exacto donde estaban. Y así muchos ejemplos.

Pero esto que cambiaría historias de la literatura, también cambiaría –y ya está cambiando– las vidas de las personas en su cotidianeidad, porque cada quien vive un poco en su propia ficción, tiene sus propias historias literarias. En esas historias dramáticas, el enamorado o la enamorada ya no correría por toda la ciudad, luchando contra el tránsito y los obstáculos físicos para impedir que el amor de su vida se suba a un avión que los va a alejar para siempre. Hoy puede mandarle un *WhatsApp* o llamarla y decirle “No te vayas. Te amo”. Se vive como *si la*

incomunicación no fuera posible, como si estar incomunicados fuera el octavo círculo del infierno. Basta que se interrumpan las telecomunicaciones por un rato para que todos los vínculos, lazos y afectos, de golpe, y como un relámpago, queden interrumpidos (quizás por eso en las series y películas post-apocalípticas siempre las comunicaciones están cortadas, interrumpidas, dificultadas, como si –efectivamente– un mundo sin las telecomunicaciones fuera el apocalipsis).

En este tipo particular de heterotopías, de estos pequeños objetos espaciales o *hiperobjetos* (Morton, 2018), por tomar solo y provisoriamente el ejemplo de los teléfonos móviles, que concentran en un lugar y al mismo tiempo la totalidad de la vida, las funciones son muchas y diversas. Resulta obvio que un teléfono se usa para hablar por teléfono; pero suele ocurrir que los objetos de los que rodean la vida humana tengan *más de una función*. Así, un libro es un objeto para leer o para ser leído, pero también sirve como objeto decorativo, o para sostener otros libros (en forma vertical) o bien para formar pilas en cuya superficie superior descansa otro objeto. Una silla es ciertamente un objeto para sentarse, aunque no falta quien la utilice para pararse sobre ella (sobre todo cuando quiere alcanzar un lugar inaccesible de otro modo); allí la silla se vuelve una escalera. A veces sirven sólo para ordenar el tránsito dentro de una casa, delimitando espacios de paso, circulaciones predeterminadas, obstaculizando la vía directa hacia algún lugar y forzándonos a ciertos rodeos. Cuando están acompañadas de una mesa, las sillas suelen rodearla y, en esos casos, mesas y sillas se usan conjuntamente. Pero también la mesa admite varias funciones, incluso porque las hay de distintos tipos, formas y tamaños. Sobre las mesas de cocina no siempre se cocina (hay mesadas –variantes de las mesas– que sirven a esa función) y simplemente están allí para apoyar cosas que serán utilizadas o no para cocinar. Las mesas de comedor deberían estar naturalmente destinadas a comer, pero es sabido que admiten otros usos. Lo mismo ocurre con las mesas de trabajo sobre las que no siempre se trabaja (puede incluso comerse sobre ellas y hay quienes les han encontrado cierta utilidad para la consecución del acto sexual). En este archipiélago de objetos y funciones, cuya extensión es amplísima, rara vez se encuentra esa *correspondencia ideal* entre el objeto y su función.

No debiera sorprender tanto entonces que la versatilidad de ciertos objetos amplíe las posibilidades de uso a veces muy alejadas de aquello

para lo que fueron ideados. Es el caso de los teléfonos modernos y, en particular, de los llamados teléfonos móviles e inteligentes (su inteligencia parece radicar, justamente, en esta multiplicidad de funciones). No ocurre lo mismo con los viejos teléfonos, hoy en vías de extinción, más frecuentes de ser encontrados en una feria retro que en los hogares comunes (subsisten, obstinadamente, en las oficinas donde se espera que la gente permanezca sentada en un lugar fijo y con escasa movilidad). Aquellos teléfonos (los viejos) son quizás los únicos que merecerían la definición de *objeto para comunicarse en forma oral con alguien que está a una distancia mayor del alcance de nuestros ojos*. En ellos el prefijo *tele* (distancia) y *fono* (sonido) se conjugan con justeza. En el caso de los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, el nombre les queda *chico o grande*. Grande porque la familia de las telecomunicaciones se ha ampliado y un sinnúmero de objetos ofrecen las mismas propiedades (es posible telecomunicarse a través de una computadora, una *notebook*, una *netbook*, una *tablet*). Chico porque sus funciones desbordan ampliamente el pretendido rol de ser un simple intercomunicador. Los teléfonos (los nuevos) ya no se usan sólo para hablar y en estos tiempos la obviedad se ha desplazado: si lo obvio era que sirven para hablar a cierta distancia (aunque también, hay que decirlo, para escuchar a cierta distancia, lo que los distingue de un megáfono y los emparenta con un audífono), hoy resulta obvio que no sirven sólo para hablar.

¿Para qué sirven? No es tan sencillo de responder, porque cuando un objeto sirve para tantas cosas no se está seguro de que sirva específicamente para algo. Una catarata de verbos definen su multifuncionalidad: *hablar, chatear, mensajear, wasapear, emoticonear, fotografiar, filmar, grabar, mirar fotos y videos, videollamar, facebookear, twittear, stalkear, tindear, subir fotos, etiquetar, gustear, escuchar música, descargar música, conocer el pronóstico del tiempo, googlear, calcular, comprar, leer un libro, jugar, pelear y discutir a distancia, capturar, bloquear, eliminar, contar los pasos dados mientras caminamos, vibrar, hacer la lista del súper, contabilizar, dibujar, bluetootheer, compartir, escanear, conectar, desconectar, linternear, parlantear, cronometrar, peinar o depilar* (se sabe que sus pantallas son un buen espejo). Ante semejante despliegue de funciones quizás podría hacerse la pregunta inversa: *¿Para qué no sirven?* ¿Realmente sirven para todo? Si se da lugar a la imaginación ahí son otros los verbos que se imponen: *besar, acariciar, abrazar, tener*

relaciones sexuales, perfumar, alimentar, bañar, acunar, sostener, llorar, cuidar, reír, contener. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser besado, pero no sirve para besar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser acariciado, pero no sirve para acariciar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser introducido en lugares recónditos, ¿pero es lo mismo que tener relaciones sexuales? Un teléfono moderno, móvil e inteligente, a fin de cuentas, nos puede despertar, pero *no nos hace soñar*. Aunque tal vez, incluso, esto no siga siendo así por mucho tiempo conforme avanza indetenible la tecnologización de la vida.

El *tercer principio* de la heterotopología foucaultiana formula que varios espacios o emplazamientos incompatibles entre sí, pueden ser yuxtapuestos en un mismo lugar (tal el caso de los teatros o los cines). El *espacio virtual* lleva este principio de yuxtaposición a zonas impensadas: mucho más que el teatro, más allá que la televisión o el cine, las pantallas tecnológicas actuales son capaces de multiplicar al infinito los espacios en los que se puede *estar* al mismo tiempo. De allí que el tercer y *cuarto principio de la heterotopología* (espacios que se ligan a recortes de tiempo) funcione en este espacio de manera conjunta. En la medida en que los almacenamientos de información fueron creciendo exponencialmente, su carácter de bibliotecas, videotecas o museos virtuales se ha ido consolidando; se trata de un espacio que resiste al paso del tiempo, que es refractario a cualquier deterioro que *cronos* pueda querer imprimirles. Si algo quiere conservarse eternamente se sube a la nube (el caso trágico de los perfiles de *Facebook* que permanecen activos tras la muerte de los usuarios no son la excepción sino la regla misma del espacio virtual). La otra faceta de estas heterotopías del tiempo o heterocronías no está, por ello, menos presente: el espacio virtual no sólo sirve para eternizar, también sirve para inscribir en él lo fugaz, lo evanescente, lo que no está destinado a perdurar (piénsese en las *historias* de duración acotada que desaparecen automáticamente al cabo de cierto tiempo). Para *siempre* y para *nunca* en el mismo espacio-otro.

En lo que respecta al *quinto principio* que Foucault propone para el estudio de los *espacios diferentes* su aplicabilidad al espacio virtual es aún más evidente. “Las heterotopías siempre suponen un sistema de apertura y cierre que, al mismo tiempo, las aísla y las torna penetrables” (Foucault, 2010a, p. 78). Sin embargo, se trata ahora de gestos completamente desacralizados; menos ritos que procedimientos, y la única

purificación que importa es que la información se encuentre libre de virus. Los espacios digitales requieren *contraseñas*, *password*, y un cierto número de *claves* para su ingreso, ciertamente no están abiertos a todos y su acceso cuenta con mecanismos propios de resguardo. Forzar la entrada a uno de estos espacios ya no es asunto de ladrones de poca monta. El hurto se ha re-especializado y re-espacializado; los *hackers* son los cerrajeros del siglo XXI.

Finalmente, el *sexto y último principio de la heterotopología* concierne a la relación que las heterotopías mantienen con los espacios restantes, ya sea creando *espacios de ilusión* que, según Foucault, son al mismo tiempo responsables que el espacio real parezca ilusorio (función de los prostíbulos), ya sea creando *espacios de compensación*, otro espacio real que se muestra como perfecto y ordenado si se lo compara con el caos y la confusión que reina en el espacio cotidiano (función de las colonias). El espacio virtual, este nuevo contraespacio emergido de las entrañas de la revolución tecnológica, responde con creces a ambos polos. Tómese por caso la construcción de *perfiles virtuales* que sustituyen y acaban por tornarse más verdaderos que el usuario que se encuentra detrás de ellos, o la función de los *avatares* en plataformas donde es posible vivir otras vidas desinvertidas de las preocupaciones y los obstáculos que presenta el mundo físico.

Con todo, no se ha hecho más que comenzar a delinear una problematización y establecer los criterios que permiten pensar estos nuevos espacios menos como utopías o distopías que por el nombre que merecen: heterotopías. Los alcances de estas nuevas configuraciones del tiempo y el espacio están lejos de agotarse. Será la tarea un *pensamiento crítico del presente* seguir interesándose por estas mutaciones que, al tratarse nada menos que de las coordenadas espacio-temporales en las que se juega la existencia, al tiempo que se transforman, *nos transforman*; o mejor dicho: nos vamos transformando a nosotros mismos *con* ellas, otorgándonos el estatuto de unas verdadero tecnologías del yo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y FILMOGRÁFICAS

- Amer, K. & Noujaim, J. (directores) (2019). *Nada es privado* [película]. EU: Netflix.
- Borges, J. L. (1998a). El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras inquisiciones* (pp. 154-161). Buenos Aires: Alianza Editorial.
- _____ (1998b). El jardín de los senderos que se bifurcan. En *Ficciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Casciari, H. (2015). *El nuevo paraíso de los tontos*. La Plata: Orsai.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1999). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- _____ (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2003). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008a). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008b). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010a). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2010b). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gaiman, N. (2013). *El océano al final del camino*. Buenos Aires: Roca Editorial.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Gamboa Muñoz, Y. (2010). La dimensión espacio-temporal en las “perspectivas” de Michel Foucault y Paul Veyne. *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, n° 20 y 21, pp. 129-141.
- Lourau, R. (1998). “Lógica clasificatoria”. En: Revista *Etiem* N° 3. Bs. As. Fundación Etiem.

Morton, T. (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Tirado, F. & Mora, M. (2002). El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. IX, n° 25, pp. 11-36.