

# Cuerpo y espacio. Reflexiones sobre una topología de la exterioridad<sup>1</sup>

## Body and space. Reflections on a topology of exteriority

Ricardo Espinoza Lolas<sup>2</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Paula Ascorra<sup>2</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Patricio Landaeta<sup>3</sup>  
Universidad de Playa Ancha

Pamela Soto<sup>2</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

### Resumen

En este artículo, siguiendo las filosofías de Zubiri y Heidegger (pero también de Nietzsche y Hegel), se examina la concepción del cuerpo desde una topología que piensa desde la exterioridad, es decir, desde lo espacial de las cosas. Esto indica que en el análisis verdadero del cuerpo siempre surge el espacio como el horizonte donde todo se diferencia y se identifica. Por lo tanto, el cuerpo es lo que da la figura misma en que todas las cosas están relacionadas entre sí. El cuerpo en tanto el espacio indica la exterioridad, es decir, lo que permite todo tipo de articulación y también producción de cuerpos.

**Palabras clave:** Zubiri, Heidegger, Nietzsche, Hegel, cuerpo, espacio, exterioridad.

### Abstract

In this paper, we follow the philosophy of Zubiri and Heidegger, and to some extent of Hegel and Nietzsche, and examine the conception of body on the basis of a topology that thinks from the exterior, in other words within the spatial nature of things. Here we argue that in a veracious analysis of the body the space will always unfold as the horizon where everything is discerned and

---

<sup>1</sup> Este artículo es parte del Proyecto Fondecyt N°: 1110507: "Realidad y cuerpo en Zubiri".

<sup>2</sup> Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Av. Brasil, 2950, Valparaíso, Chile. E-mail: respinoz@ucv.cl, pascorra@ucv.cl, pamela.soto@ucv.cl

<sup>3</sup> Universidad de Playa Ancha. Av. González de Hontaneda, 855, Valparaíso, Chile. E-mail: patricio.landaeta@gmail.com

identified. The body, therefore, provides the figure itself where all things become interconnected. The body, as the space, signifies the exteriority, and this allows all kinds of conjunction as well as production of bodies.

**Keywords:** Zubiri, Heidegger, Nietzsche, Hegel, body, space, exteriority.

## Introducción

Entremos en el problema del Cuerpo a través de un concepto guía e intentemos viajar por los hitos de la propia expresión del hombre; tal expresión se muestra radicalmente en el concepto de "exterioridad"<sup>4</sup>. La exterioridad ha sido estudiada tanto por Heidegger (Heidegger, 1969, 1970) como por Zubiri (Zubiri, 2007, 2008) en textos muy próximos ya en sus años de gestación como en lo esencial de sus ideas (Espinoza *et al.*, 2013, p. 4-5). Lo que pretendemos es quedarnos en el Cuerpo desde su exterioridad y que este concepto sea nuestra clave interpretativa. Pensar el Cuerpo es lo que buscamos en este artículo, pero desde el carácter de exterioridad; intentamos escribir una cierta "fenomenología de la exterioridad"<sup>5</sup>. Y en la exterioridad siempre se está radical y originariamente en una conectividad de momentos que constituyen el todo y es allí donde acontece el "límite" (*Grenze*), como esa unidad diferencial que permite la conectividad misma de los momentos de tal totalidad. Se trata en este artículo de pensar el "límite", como el lugar originario del Cuerpo en su exterioridad, en su estar en el mundo (dicho en términos heideggerianos de *Sein und Zeit*). Y para ello buscamos, siguiendo a Zubiri (en su brillante trabajo sobre el espacio publicado en *Espacio. Tiempo. Materia*), simplemente quedarnos en el problema del carácter "espacioso" del Cuerpo; en rigor de los términos, no buscamos dar con el Cuerpo sin más, sino con el Cuerpo y el espacio, pero no cualquier espacio, sino con lo que lo posibilita, su exterioridad en tanto acontecimiento del "límite". No buscamos pensar lo que está "junto a" el Cuerpo, sino que pretendemos recorrerlo, cartografiarlo y describirlo. En sentido estricto, buscamos dar con el carácter espacial en cuanto tal, esto es, lo "espacioso" del Cuerpo o, dicho de otro modo, "ir a dar a" los "límites" mismos que inauguran los cuerpos.

## Cuerpo y espacio: el cruce

Algunas preguntas fundamentales, hoy en día, para comprender acabadamente lo que sea el Cuerpo y lo que sea este mundo circundante (von Ueküll, 1922)

---

<sup>4</sup> Es importante señalar que las ciencias a comienzos del siglo XX se movían con una pobre idea de naturaleza (materia, cuerpo) y de allí que la fenomenología se destaca por mostrar la naturaleza en el acontecimiento mismo de su ser, esto es la exterioridad. Zubiri escribe muy tempranamente un artículo que es fundamental para repensar esto: "La idea de Naturaleza: La nueva física". Texto de 1934 donde Zubiri nos indica y nos actualiza la cuestión de las ciencias naturales y el desarrollo del concepto de Naturaleza. Este ensayo es muy interesante porque nos permite ver el problema de cómo se entiende lo que es la Naturaleza (esto es, la materia y con ello el cuerpo) en las ciencias del siglo XX (muy poco comprendidas por lo demás) y ahí se vislumbran ciertas ventajas con el pasado y a la vez lo pobre y precario tratamiento de lo natural desde las categorías de la medición y del instrumento. Zubiri busca una concepción de la Naturaleza mucho más rica que permita un puente entre el hombre y Dios (a través del Cuerpo). Este artículo está publicado en Zubiri (2004).

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Levinas (1971), obra maestra y además finamente escrita sobre el Otro en tanto exterior. En especial léase "Sección III. El Rostro y la Exterioridad", en *Totalidad e infinito* (p. 205-282).

son: ¿Cuánto puede un Cuerpo? ¿Cómo se articulan Cuerpo y espacio? ¿Por qué hay espacio desde el Cuerpo? ¿Por qué el espacio “espacia” en una topología de la exterioridad? ¿De dónde le viene al espacio su carácter “espaciante”? ¿Por qué surge la necesidad de preguntar por el espacio cuando se pregunta por los límites de lo cotidiano de nuestros cuerpos? ¿De dónde nace la necesidad de de-limitar los cuerpos en el mundo circundante espacial? Una respuesta a todas estas preguntas en torno a lo circundante, al *Umwelt*, sería simplemente que el Cuerpo es el dador de espacios y, por ende, esencialmente de los límites entre espacios. Porque como dice Zubiri: “No hay nada que no esté articulado con el espacio, y su articulación es coextensiva de lo real” (Zubiri, 1996, p. 18). Por tanto, tenemos que sumergirnos, en parte, radicalmente en él, para luego poder apreciar en toda su magnitud lo que nos sugieren las cosas como momentos puntuales desde dónde realizamos nuestras vidas. Y es en este carácter material corporal desde dónde se da todo. Para poder entender esto debemos preguntarnos: ¿Qué mienta esa co-extensividad entre espacio y cosas, entre espacio y hombres? En tal conectividad se da el problema de los cuerpos. Este tema ha sido uno de los fundamentales que ha atravesado el pensamiento del siglo recién pasado (y antes Hegel, Nietzsche, Dilthey, Husserl, von Ueküll), pero también lo podemos rastrear desde los mismos griegos en adelante, pensemos en el *Timeo* de Platón y en la *khora*, por ejemplo. Todo lo real tiene de alguna manera una referencia al espacio. En cierta forma, es la esencia fenomenológica del espacio, su “espaciosidad”, la que es en sí misma co-extensiva con cualquier cosa real, por ser la exterioridad misma del acontecer del Cuerpo; de allí que, en cierta forma, el espacio (entendido desde la espaciosidad) sea un carácter, por así decirlo, “trascendental” de la realidad física y cósmica misma, del Cuerpo, pues en este carácter se está gestando la articulación ulterior de cualquier contorno, límite, posición posible desde dónde nos situamos con nuestro propios cuerpos unos con otros; nos hacemos presentes entre nosotros por nuestro carácter somático físico (Espinoza et al., 2013). En esta espaciosidad del Cuerpo se mienta el campo de la realidad como la excedencia misma de todas las cosas: “[...] podemos decir que el campo ‘excede’ de la cosa en la medida misma en que es una apertura hacia otras. El momento campal es un momento de excedencia de cada cosa real” (Zubiri, 1982, p. 28). Y en esa excedencia se van configurando los espacios, se van anudando,

<sup>6</sup> Spinoza, en la Tercera Parte de la *Ética*, escribe: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar” (Spinoza, 2009, p. 127). Luego se puede leer: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo. Esto es, a nadie hasta hora le ha enseñado la experiencia qué puede el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta hora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo” (Spinoza, 2009, p. 128-129). Y Deleuze sigue luego en el siglo XX en la misma línea: “Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: ‘No sabemos lo que puede el cuerpo...’. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo. A falta de saber, gastamos palabras. Como dirá Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero ‘más bien el cuerpo es el sorprendente...’ [...] Si Spinoza rechaza cualquier superioridad del alma sobre el cuerpo no es para instaurar una superioridad del cuerpo sobre el alma, que tampoco sería inteligible. La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre él que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía, se afirmó, y el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez (regla de la relación inversa, cf. Descartes, *Tratado de las pasiones*, artículos 1 y 2). Según la *Ética*, por el contrario, lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma” (Deleuze, 2004, p. 27-28).

se cruzan, se entrelazan, se van articulando sólidamente y solidariamente (Zubiri, 2007, p. 111). Es la trama solidaria que permite el acontecer de las cosas desde el carácter exterior del Cuerpo.

Pero, ¿qué es esa espaciosidad del espacio? ¿Es algo propiamente tal? Tratemos de indagar en el Cuerpo sin extraviarnos para entender esa espaciosidad. La espaciosidad del Cuerpo es lo que permite y constituye un espacio (le abre Espacio al espacio para que éste “espacie” de un modo determinado); o, si se quiere, se podría decir que la espaciosidad es la condición de posibilidad de cualquier tipo de espacio: ya sea un espacio geométrico (Espinoza et al., 2013, p. 337), ya sea un espacio físico (Espinoza et al., 2013, p. 336), ya sea un espacio creativo (Espinoza et al., 2013, p. 338), ya sea un espacio urbano (Landaeta y Espinoza, 2013, p. 179-180), ya sea un espacio político (Landaeta y Espinoza, 2015, p. 156-172), etc. La espaciosidad es, por decirlo de alguna manera “clásica” y siguiendo a Zubiri, un principio estructural (Zubiri, 2008); los distintos espacios son las estructuras organizacionales que ese principio hace posible. Y esto es fundamental para tener claro lo que sea el Cuerpo en su espaciar y, por ende, en su limitar. Pero esto, de inmediato, tenemos que matizarlo, porque radicalmente éste no es fundamento de nada (ni se funda en nada), sino la articulación (*Verhältnis*) misma de esos momentos dinámicos; es su función solidaria, como dice Zubiri en *El hombre y su cuerpo*, como segundo momento de expresión de lo que sea el Cuerpo (Zubiri, 2007, p. 111); es un principio que es fuente abismal (*Ab-Grund*) de múltiples tramas de espacios. Y de esto va este artículo. Y lo haremos, dicho metafóricamente, desde ciertos indicios, huellas, rastros y grietas que están en el “suelo” topológico de la experiencia humana, esta es la exterioridad del Cuerpo que emerge en límites. Son ideas que piensan “eso” originario que está como un horizonte dador de los espacios en la inmediatez fenoménica misma del imponerse y darse de las cosas, en su carácter corporal, presencial y somático, diría Zubiri (2004):

[...] los cuerpos (*soma*). *Soma* no significa en primera línea la simple materia pasiva e inerte, sino la manera cómo la unidad formal del ser tiene realidad en los límites circunscriptivos y definitivos que le impone su ‘extensión’. Lo que llamamos materia es el ente somático. En rigor hay que entender la materia desde el *soma*, y no el *soma* desde la materia (p. 440).

En “eso” originario, el Cuerpo, nos encontramos con unos términos que pueden ser señales que nos guíen por nuestra meditación. Son tres términos de una topología precisa de la exterioridad del Cuerpo. Uno de ellos es el término “Cruce”, otro el de “Rumbo” y finalmente el de “Ruta”. Aquí estamos indicando una primera topología de la exterioridad del Cuerpo. Estos términos se articulan entre sí por medio del vocablo “cruce”.

¿Por qué la idea de “cruce” nos permite pensar lo propiamente espacial del Cuerpo? Si lo pensamos extrínsecamente, el cruce es un “cruce de algos”; en él se da siempre un encuentro o, si se quiere, un choque, o, una mera casualidad o, una simple irrupción o, una inevitable necesidad o, un rotundo extravío, muy presente en los mitos en torno al dios griego Hermes (Otto, 2003). Lo que nos sugiere el término de modo más radical no es entender a la primera, el “cruce”, como “cruce de algos”, sino de modo inverso. El “cruce” puede y debe ser considerado como el dador de espacios; el hecho de “ir a dar a” un “cruce” mienta la necesidad de pensar el “cruce” como algo diferente y renovado, pues los “algos” (las cosas en sentido lato) se constituyen en y por el “cruce”, en la articulación de esta trama, en su solidaridad de momentos: desde el cruce se dan los “cruces de algos”. Luego, el “cruce” es formalmente anterior a los “algos”. De manera que en torno al “cruce”

pueden gestarse bordes, pliegues, márgenes, funciones y contornos posibles para los espacios. Desde esos "cruces", que a veces son muy marginales, surgen las fisuras, las grietas, las funciones que nos abren los espacios.

Por su parte, los espacios son como "rumbos" que se levantan sobre los "cruces" del abismo corporal, sobre estas fisuras y trazas des-bordadas y des-limitadas. De allí que un filósofo como Deleuze trabaje con el concepto de "cuerpo sin órganos" en *El Anti-edipo* (Espinoza, 2009b)<sup>7</sup>. Pues anterior a las organizaciones, a todo tipo de rutas establecidas, es necesario simplemente que el cuerpo pueda, acontezca, se "agence". Zubiri diría simplemente que se "actualice", se actualice en el cosmos como mero "aquí", que acontezca como "aquí" somático, esto es, actual. Esto es anterior a la organización; en esto coinciden tanto Deleuze como Zubiri (Espinoza, 2007b, p. 93-112). El filósofo español lo deja claro en *El hombre y su cuerpo* (2007); el cuerpo es radicalmente soma, actualidad y, por eso, luego se articula en una trama de puntos solidaria que finalmente se organiza:

[...] la sustantividad psico-orgánica tiene un momento de corporeidad, esto es, un momento de actualidad, de presencialidad 'física' en la realidad. El organismo tiene aquí una función propia: la de ser el fundamento material de esta actualidad presencial. La materia como fundamento de actualidad, de presencialidad 'física' es lo que debe llamarse *soma*. El organismo tiene esta (que desde mis primeros escritos llamé así) *función somática*. Es una función distinta de la organizadora y de la configuradora. No confundamos, pues, soma y organismo. Sólo en virtud de esta función debe llamarse al organismo cuerpo. El organismo es cuerpo, esto es, soma, tan sólo por ser fundamento material de la corporeidad del sistema, y no al revés (p. 115).

De allí luego todo tipo de estructuración, la que sea, pero ulterior al cuerpo en su mero manifestarse expresivo (somático). No está demás indicar que en el ámbito de una topología nos movemos en la superficie desde el acontecer en su "aquí" y no en ámbitos del logos y menos de la razón. En el sentir mismo del cuerpo, lo que se siente es que éste es puro darse físico somático en un "aquí" cósmico abierto al mundo, pero es en el logos donde todo comienza a generar ciertos niveles de afirmación que generan tramas funcionales y solidarias de momentos; en esto ya estamos en el carácter del espacio y su exterioridad en el lenguaje (Espinoza, 2007b, p. 109-110).

Una categoría que explica de buena manera lo que estamos señalando, en torno al Espacio a la luz del "cruce", es la antigua categoría latina de "ex-de" (Espinoza, 2006a, p. 192)<sup>8</sup>, ya que el Cuerpo es en sí mismo una tensión de fuerzas<sup>9</sup>. Intentar indagar en el "-" del término "ex-de", de manera más formal y topológica, es lo que hemos nombrado con el vocablo *cruce*, que en el fondo intenta pensar el "entre" (*Zwischen*). No obstante, el "ex-de" nos faculta para pensar dinámicamente esos cruces en los cuales se está siendo en un "in" y en un "ex", a la vez. Desde el cruce se abre en la medida misma que cierra; y allí ya está naciendo el espacio, en su carácter puntual, en el carácter de total "instante" (*Augenblick*) (Espinoza et al.,

<sup>7</sup> Aquí se indica de modo detallado como el carácter estructural siempre es un efecto de superficie del cuerpo, esto es, de un cuerpo que se expresa en intensidades, fuerzas, trazos, múltiples puntos que se vuelven en tramas.

<sup>8</sup> En este libro se aborda la interpretación espacial de Zubiri y, además, se muestra cómo desde una topología del espacio se pueden describir distintas estructuras reales.

<sup>9</sup> El cuerpo es anterior incluso a nuestro yo, a nuestros pensamientos (Espinoza et al., 2012, p. 108). Klossowski aborda lo que es la sensación en su mero carácter de inmediatez en *El círculo vicioso* en un sentido opuesto al de Hegel: "El Círculo no dice nada por sí mismo, excepto que el único sentido de la existencia es ser existencia; excepto que la significación no es nada más que una intensidad" (Klossowski, 2004, p. 92)

2012, p. 113)<sup>10</sup>; es el vistazo mismo de la intersección que hay en el “cruce” (ese “repentino y repetido” choque que está presente en el devenir mismo del Cuerpo y todo cuanto hay en su mero contraponerse, de cualquier instante puntual “aquí y ahora” por siempre). Y todo esto es lo que mienta ese instante como punto. Y este carácter puntual tenemos que seguir analizando.

## La espaciosidad del Cuerpo: el punto

Para entender lo que sea la espaciosidad del Cuerpo (su *Umwelt*), tenemos que pensar en el momento unitario que lo constituye desde su límite en tanto cruce: el punto. Un punto que no es nada abstracto y separado. Un punto que no es nada en y por sí mismo. Un punto que está en todas partes y a la vez en ninguna (Zubiri, 1996). Un punto que se determina en su inmediatez solamente desde la “mediatez” de todos los puntos. En el Cuerpo estamos en medio de (*bei*) una excedencia puntual, pero tal excedencia está ahí en todos los cruces que ensamblan nuestro contorno vivencial. Por lo señalado, la espaciosidad es la condición primaria y originaria; y nos señala el espacio desde el horizonte abierto por el punto o, si se quiere, del “gesto” en una consideración existencial del espacio<sup>11</sup>. Lo que sea el espacio estará adecuado a lo que sea el punto como unidad continuamente básica y constitutiva de cualquier tipo de espacio (y lo mismo debemos decir del tiempo y su ahora que lo constituye). Y este punto será en su manifestación nada más que una plasmación del “ex-de”, una rasgadura en la totalidad continua, un corte o sección.

Es muy interesante señalar que entender el punto como “ex-de” fue llevado a cabo por Hegel. El filósofo suabo nos muestra en la *Enciclopedia* (y a lo largo de su obra en torno a la *Natur*) que la primera determinación de la naturaleza (un cierto cuerpo cósmico) es el espacio, pero éste es entendido como *Aussersichsein*, “ser-afuera-de-sí” (Hegel, 1997, p. 305-306) o, si se quiere, “estar-fuera-de-sí”. Así entendido, estamos ante el carácter de radical ex-centricidad, fuera de todo “centro”, de todo medio (*Mitte*) que constituye lo natural; del Cuerpo en cuanto espacio que da de sí exterioridad (Zubiri, 1980, p. 205, 1982, p. 37). Algo semejante, pese a la distancia entre ambos, podemos encontrar en *Así habló Zaratustra* de Nietzsche: “Die Mitte ist überall (El centro está en todas partes)” (1966, p. 463), que en alguna forma puede considerarse una traducción del clásico “Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare (El ser es lo inmediato indeterminado)” de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel (Hegel, 1967, p. 66).

La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la abstracta *universalidad de su ser-fuera-de-sí*, cuya indiferencia carente de mediación es *el espacio*. Este es el *uno-junto-a-otro* [*Nebeneinander*] enteramente ideal, porque es el ser-afuera-de-sí simplemente *continuo*, porque ese uno-fuera-del-otro es todavía enteramente abstracto y no tiene en él ninguna diferencia determinada (Hegel, 1997, p. 312-313).

Sí, Hegel tiene cierta razón, pero cierta, porque no estamos en nada abstracto sino, dicho en su propio lenguaje (del primer Hegel), ese carácter de la exteriorización de lo natural que descansa en lo puntual es lo que atraviesa el mismo *Geist* (no tiene sentido en pensar que sea algo anterior o posterior al “Espíritu”). El Espíritu, para ser acabadamente lo que es, se sale fuera de sí, esto es, el pliegue necesita su

<sup>10</sup> Ese sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, esto es, de divinidad, es el “Blasón de necesidad del “eterno Sí del ser”, del eterno “sí” retornante de la Naturaleza; de Dionisos” (Espinoza et al., 2012, p. 113).

<sup>11</sup> Por ejemplo, cierto movimiento de la mano en el Teatro NO japonés abre y cierra espacios (Heidegger, 2002).

despliegue natural en inmediatez física para ser plenamente pliegue (es la tensión que va desde el *bei sich* al *bei uns* del propio absoluto por ser *bei sich selbst sein*) (Espinoza, 2006b)<sup>12</sup>. Allí mismo está todo lo que mienta el “ex-de” como punto, pues muestra que todo punto es solamente punto “entre” otros puntos, donde cada uno está centrado desde el todo, o, lo que es lo mismo, cada punto está en todas partes. De allí que, en verdad, el “cruce” seamos nosotros mismos; cada uno de nosotros es un múltiple de puntos de conectividad en la trama de otros puntos<sup>13</sup>. Nada “ex-terno” al “cruce” mismo limita las posibilidades determinadas de los espacios, como piensa, por ejemplo, Schelling: “[...] la verdadera esencia del espacio o, expresado más precisamente, la fuerza que propiamente establece al espacio, es aquella fuerza originaria que contrae al todo. Si ésta no existiera, o si pudiera cesar, no habría ni lugar ni espacio” (Zubiri, 1996, p. 192).

La pregunta es ¿cómo se entiende esa fuerza? Si se la entiende como en y por sí misma, ya estamos perdidos. El Cuerpo está en cada uno de nosotros. Somos nosotros mismos. Esta fuerza no es ningún tipo de fuerza en sí (no es voluntad, ni inconsciente), no es ningún tipo de ente o cosa que tenga alguna pretensión ontológica de querer ser más que mero momento de ensamblaje. Respecto de esto Hegel es bastante claro en los problemas de comprender la fuerza de modo externo, vale decir, a través del entendimiento<sup>14</sup>.

Lo que indica esta idea es una idea muy antigua, que puede ser rastreada ya en pasajes de Romanos de San Pablo<sup>15</sup>, ya en textos de J. Böhme<sup>16</sup>. El punto es “total

<sup>12</sup> El pensamiento de Hegel es un pensamiento que lleva dentro de sí la diferencia y la lleva en una unidad integradora que asume el movimiento de todos sus momentos.

<sup>13</sup> Por este motivo, por ejemplo, tanto en el cine de Kubrick (2001, *Odisea del espacio*) como en el de Tarkovsky (*Solaris*) cuando tienen que mostrar el viaje del hombre a lo Originario, se nos vuelve en un viaje hacia nosotros mismos, su aparente exteriorización es la más radical interiorización; lo mismo sucede en San Buenaventura como San Anselmo o en los místicos San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila o en las tendencias del pensamiento oriental, ya en su vertiente más formal como en el Zen ya en su vertiente débil como en el Tao, o incluso en las mismas ciencias cuando el observador queda como parte “sustancial” del mismo proceso de observación, o en muchas de las expresiones artísticas en que el hombre se reconoce a sí mismo como autoconsciente en la medida que se plasma estéticamente como lo “otro”.

<sup>14</sup> Véase, Hegel, “Fuerza y entendimiento” (Hegel, 1980). Ya este título de este capítulo mienta las dos caras del análisis de Hegel. Se podría decir algo así, lo que en la esfera de lo real es la Fuerza, en la esfera del hombre es el Entendimiento. Ahí se ven los dos pliegues de análisis (cf. Ripalda, 2010).

<sup>15</sup> Es el Espíritu de Dios el que está “en medio de” nosotros, es él el que habita en el hombre como en su propia casa. Hegel traduce e interpreta desde el Evangelio, donde queda completamente claro el significado del “bei”. El griego no coloca la preposición *pros* (“cabe”, cerca de, junto a), sino siempre: *en, oikei en, en hymin, en meso*, etc.; la idea es siempre la de habitar en medio de la morada humana. Hegel está pensando en la *Fenomenología* en textos fundamentales de la religión cristiana; por ejemplo, como Romanos 8 (v. 9): *hymeis de ouk en sarkei alla en pneumatí, eiper pneuma theou oikei en hymin* [mas vosotros no estáis en la carne sino en el espíritu (aquí este término mienta ya a Dios como al hombre), puesto que el espíritu de Dios habita en vosotros]. Y en Mateo 18 (vs. 19-20) se dice: *ou gar eisín duo he treis sunegmenoi eis to emon onoma, ekei eimi en meso auton* [pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos]. Textos brillantes porque muestran cómo el “Espíritu” es el fundador de la comunidad (pero a la vez porque la comunidad se articula entre sí), es el que constituye cualquier nosotros pero desde un nosotros. Es el rasgo expresivo del método hegeliano.

<sup>16</sup> Ya el oscuro Böhme lo decía así: “[...] si quitase Dios la oscuridad que sobre la luz se cierne y se te abrieran los ojos, ahí mismo en el aposento en que estás de pie, sentado o tumbado verías el hermoso rostro de Dios y las enteras puertas celestiales. No necesitarías ni dirigir la vista pues está escrito: *La Palabra está cerca de ti, está en tus labios y en tu corazón*, etc. [Deut, 30, 14; Rom, 10, 8] [...] Tan cerca de ti está Dios que el nacimiento de la Santa Trinidad acontece también en tu corazón, las tres personas nacen en tu corazón, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo [...] Cuando escribo aquí sobre el centro o medio, que la fuente manantial del nacimiento divino está en el medio, ello no quiere decir que en el cielo haya un lugar especial o un *corpus* especial del que suba el fuego de la vida divina [...] Esta es la manera de ser Dios omnipotente, omnisciente, de verlo todo, de oírlo todo, de olerlo todo, de gustarlo todo, de sentirlo todo, de estar en todas partes y de probar el corazón y los riñones de la criatura” (Böhme, 1979). Tales determinaciones de Böhme atraviesan el pensar moderno y están a la base tanto de Hegel como de Schelling.

des-centramiento". Pero no mera diseminación<sup>17</sup>: El Cuerpo es, en cierta manera, una respectividad en continuidad de puntos, en donde cada uno no tiene ningún privilegio sobre los otros y en donde cada uno es mera "cortadura" (el término alemán del famoso matemático Dedekind (1963) es *Schnitt*, que se traduce siempre en inglés por *cut*). En realidad, lo que estamos diciendo es que no existe "the final cut", eso sería volver a caer en la metafísica (en una comprensión errada de la in-finitud, que conlleva la dualidad de mundos, pues supone un "corte final"); no existen dos planos absolutamente contrapuestos; no es posible que lo finito corra paralelo a lo infinito como su contraparte fenoménica y accidental. No hay un verdadero mundo que se contraponga a un mundo de apariencias y que también lo fundamente por fuera de éste; cuando se ha eliminado la línea del corte del horizonte, se elimina tanto un mundo como el otro (los mundos se desvanecen como "fábulas" cuando se eliminan estos pretendidos cortes finales). Hegel y Nietzsche tenían muy claro esto (Nietzsche, 1993, p. 51-52)<sup>18</sup>. No hay ese supuesto originario griego que posibilitó el advenimiento del horizonte metafísico en todas sus variantes. ¡No es posible "the final cut"!

## La espaciosidad del cuerpo: el rumbo

Entramos en las aguas de la "jovialidad" (*Heiterkeit*) del "rumbo" del habitar humano. El segundo momento de esta topología de la exterioridad del Cuerpo y que ya hemos anunciado es el "rumbo". El "rumbo" como punto, esto es, una "cortadura" cualquiera nos señala lo propio de las funciones espaciales. Y este carácter respectivo de los "rumbos" nos indica que están siendo "junto con" otros rumbos (Espinoza, 2006a, p. 187-217). El "rumbo" constituye continuidad en su dinamicidad propia. Un "rumbo", por ser "ex-de", requiere a otro "rumbo" y a otro "rumbo" y a otro "rumbo", etc. Y por esto el carácter puntual del "rumbo" es el que está a la base de

<sup>17</sup> Esto es la diferencia total de este artículo con la perspectiva posmoderna que posmoderna, por ejemplo, la derrideana; la que entiende el espacio desde una diseminación de la forma que como tal se muestra con una textura diluida en múltiples capas de capas y de capas: "Precisamente para evitar que exista un solo origen o un solo centro, ha imaginado [Derrida se refiere a Bernard Tschumi y su trabajo en el Parque La Villette de París] en su proyecto una multiplicidad de capas, de estratos que pueden parecerse a estratos de memorias. El conjunto es una especie de palimpsesto, donde capas de proyectos se superponen, sin que haya uno que sea más fundamental o más fundador que el otro" (Derrida, 1988). Nosotros, en cambio, vemos solamente posible tanto la diseminación como la donación de formas (o in-formación), esto es, tanto la posmodernidad como la modernidad, solamente como rumbos posibles desde el cruce; rumbos posibles entre otros. La diseminación es una posibilidad entre otras (y con esto nos referimos a la propia deconstrucción). Con la pos-modernidad" a veces sucede que no hay cómo entender la propia "modernidad" que la constituye, pues no es un pensamiento desde los "cruces", sino dogmático.

<sup>18</sup> Hegel con su filosofía intenta resolver este problema; "el" problema filosófico que atraviesa el pensamiento occidental. Se podría traducir este problema como el problema de la "Cosa en sí" (*das Ding an sich*), pero problema en sentido amplio (obviamente más allá de Kant). Como problema no es solamente el punto de partida del pensamiento kantiano, sino que es el eje que atraviesa el pensar filosófico desde su "inicio" pasando por el mismo Kant e enquistándose en la actualidad posmoderna de varias formas distintas (desde Deleuze y su concepción del "Cuerpo sin órganos" a Derrida con su concepción del "Otro", por ejemplo). Pues tras esa "Cosa en sí" se esconde el problema metafísico del "Fundamento" (*Grund*) que fundamenta, que funda lo fundado. Y en esto acontece la escisión. Da lo mismo para esta cuestión cómo queramos entender esta relación entre el fundamento y lo fundado (se puede entender de modo lógico, gnoseológico, teológico, etc.), pues todo siempre se resuelve en términos, como diría Hegel en "La doctrina del ser", del "infinito malo" (*Schlecht-Unendliche*) (Hegel, 1967, p. 127); es decir, una articulación entre una infinitud y una finitud, articulación que conlleva el problema de lo finito, del progreso al infinito, del deber ser, esto es, el pseudo problema del entendimiento: "¿Cómo sale lo infinito de sí y llega a la finitud?", se pregunta Hegel con ironía en sus últimos textos. Por ello es una imala! infinitud. ¿Por qué llamarla "mala"? Porque es una articulación en que el primero de los miembros no es del todo "infinito" y el segundo no es del todo "finito". Nos encontramos con un infinito algo precario, ya que está en sí mismo "finitizado" y que funciona como un "más allá real", esto es, como un fundamento: "El infinito malo no es sino el *más allá*, por ser solamente la negación de lo finito, puesto como real: él es, así, la negación primera, abstracta" (Hegel, 1967, p. 137). Luego estamos ante un fundamento que no es del todo fundamento pues está a su vez fundado por la finitud.

cualquier tipo de espacio<sup>19</sup>. Y cuando se dice que está a la base, tenemos que precisar que no es nada “fundamental” o sustancial o sustantivo; no es nada ni por detrás, ni por abajo, ni por arriba. Estar a la base aquí señala el carácter mismo de radical apertura que constituye a todos los rumbos entre sí. Tanto el espacio geométrico, como el espacio físico, como el vital, etc. se constituyen desde una continuidad inespecífica del carácter de rumbo de los cuerpos; desde la trama articulada de los “rumbos”; de “rumbos” gratuitos que se afirman y niegan entre sí; de “rumbos” sin “cortes finales” que bailan entre sí (por esto, las cosas: “[...] prefieren - bailar sobre los pies del azar” (Nietzsche, 1998, p. 258; Espinoza, 2008b)<sup>20</sup>.

## La espaciosidad del cuerpo: la ligadura

El “cruce”, como “ex-de” puntual del Cuerpo que “trans-fine” los límites dicotómicos de lo limitado y lo ilimitado, mienta un tipo de “ligadura”, de conexión; si lo limitado fuera limitado y nada más que limitado, no habría nada limitado, y si lo ilimitado fuera ilimitado y nada más que ilimitado, no habría nada ilimitado. Tanto lo limitado como lo ilimitado solamente puede acontecer como lo no-limitado; este es el “cruce”, esto es la ligadura del Cuerpo en su manifestación expresiva como espacio. Es una ligazón que articula lo circundante, al mundo, que da de sí espacio y tiempo en ese hundirse en el transitar del día a día del hombre. El guión (-) como ligadura que está a la base del “cruce” nos permite entender que lo espacioso dé, abra, desbroce espacios y tiempos<sup>21</sup>, que los libere en tanto momentos de la ligadura, “funciones ligantes” de lo espacioso mismo del Cuerpo.

Los espacios ya constituidos no son nada en y por sí mismos; son, en realidad, funciones ligantes que nos abren espacios de manera activa. Los distintos espacios que surgen desde el “cruce” son funciones que ligan, que articulan entre sí distintos referentes puntuales desde un modo determinado; y los articulan en espacios y tiempos cobrados (no como “el” espacio ni “el” tiempo para la soberbia ontológica de querer ser más que *Augenblick*). Los espacios son tramas ligadas, abiertas desde el “cruce” corporal. En torno a este “cruce” corporal originario y dispensador de espacios, como funciones que articulan diferentes universos espaciales, se dan rumbos (el rumbo es el mismo punto en cuanto experiencia humana que deambula construyendo sentido desde estas funciones). En los espacios abiertos en estas funciones en torno a los “cruces” del Cuerpo surgen rumbos.

En el Cuerpo ya estamos en un mero “caminar” y en ello mismo solamente vemos “rumbos” que giran y giran des-centradamente. “Rumbos” que se salen, se des-bordan, se ex-ceden de cualquier textura que pretenda ser una definición, un cerco. No se puede atrapar al “cruce” de los cuerpos, en él estamos y desde él están los “rumbos” dando de sí. Los espacios y tiempos abiertos por estas funciones son “rumbos” que posibilitan el “caminar, haciendo camino” del poeta, esto es, el “habitar” (*wohnen*) originario en la cotidianidad. En cierto sentido, el habitar es un habitar en torno al “cruce” del Cuerpo y en sus límites. Se habita en ese caminar radical del “rumbo” del caminar y en ese habitar surge una “vencidad” que nos arropa y atempera (pero que muchas veces nos

<sup>19</sup> Esto es lo que posibilita la misma deconstrucción derrideana y a su vez todas las formas de pragmatismo: “[...] hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la estabilización se vuelve necesaria; porque hay caos es que hay necesidad de estabilidad. Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar” (Derrida, 1998, p. 162-163).

<sup>20</sup> La concepción de la naturaleza en Nietzsche es dinámica, diferencial y no pretende homogeneizar.

<sup>21</sup> “Espaciar es la liberación de sitios” (“Raümen ist Freigabe von Orten”) (Heidegger, 1970, p. 117).

des-protege dejándonos en la intemperie) y nos lanza por "rutas" determinadas; "ruta" que es el tercer momento de esta topología de la exterioridad del Cuerpo. Nos damos la mano en esos "cruces" y así nos topamos y hacemos casuales y azarosos rumbos en ámbitos de comunidad y de vecinos. Y solamente allí luego de modo demasiado lejano se apresta el momento de clasificar y jerarquizar esos rumbos, de darles sentidos, funciones, fines (valores), y allí la "ruta" hace su entrada con toda su determinación precisa y acabada. Gracias al "cruce" corporal como "ex-de" es posible el "rumbo" y luego la "ruta": se camina en una cierta dirección solamente cuando ya se está en "rumbos" de caminos y estos a su vez son solamente posibles en las ligaduras espaciadas de los "cruces" del Cuerpo. En verdad, se tiene que precisar que todo rumbo como "caminar, haciendo camino" es un "rumbo" que funciona en tramas solidarias y funcionales de "rumbos", esto creemos verlo como un gran aporte de la filosofía de Zubiri al tema del cuerpo (Espinoza, 2014, p. 269-394), pues están incardinados en las funciones ligantes de los "cruces" que todo lo "trans-finan". Todo rumbo es un "multiverso" de "rumbos" (ya no es tiempo de "universos", ni de espacios absolutos, ni de tiempos absolutos, ni de posiciones absolutas, pues "no hay corte *simpliciter*"); los "rumbos" se articulan de manera espontánea, en gratuidad. "ewiges Ja des Seins" (Nietzsche, 2000, p. 81), lo decía Nietzsche en un ditirambo.

No hay razón que valga en las tramas articuladas de los "rumbos"; no hay fin, sentido, borde, organismo que pueda con un rumbo (Deleuze e Guattari, 1973, p. 17). No hay razón válida que pueda dar cabida a un "amanecer", a una "ola", a un "riachuelo", a una "nube", al "viento", a "esa" gota de lluvia, a un "árbol", a una "aurora", a la intensidad de un "abrazo", al "caminar" por la calle. Como decía Nietzsche (1980): "Hay tantas auroras que todavía no han resplandecido" (p. 88). Y este carácter esencial del "rumbo" es el que está posibilitando cualquier habitar del hombre en torno al "cruce" (Espinoza y Vargas, 2012)<sup>22</sup>. De allí que tengamos que pensar y re-pensar el "cruce" de mil maneras posibles. El rasgo de continuidad que está en la respectividad de los "rumbos" del Cuerpo es fundamental para entender no solamente el espacio sino sobre todo el tiempo. Por esto Heidegger (1975, p. 214) se detiene a pensar esto mismo para su pensamiento final; pensamiento que dejó de ser corte final después de *Sein und Zeit*. Una versión de este pensamiento topológico es lo que señala el carácter radical de lo que se llamaba "juego de espejos" (*Spiegel-Spiel*) en el pensamiento del *Ereignis* en su constituir ser y tiempo; es un constituir que articula en respectividad los momentos y es una respectividad que da lo propio a cada uno en su mutua pertenencia (*Zusammengehören*); ese dar propio en la cercanía "misma" de los momentos manteniéndolos en su propia lejanía es lo que está mentando propiamente *Ereignis*. Esta unidad lúdica de cercanía (*Nahheit*) es lo que mienta esencialmente el término *Unter-Schied* (Heidegger, 2002, p. 22-29) (tal vocablo puede ser traducido por diferencia, pero para evitar equívocos, es mejor traducirlo por "inter-cisión", esto es, "cruce").

## Conclusión

Estamos en la actualidad habitando corporalmente junto a los "cruces"; este es nuestro radical *Umwelt*. El Cuerpo está en todas partes, estamos haciendo múltiples travesías de "rutas", de "rutas" ya caminadas y que nos dejan lanzados en ciertas perspectivas estructuradas de la vida, ya no nos atenemos a eso originario; ahora es necesario un concepto que nos guíe por nuestro propio Cuerpo para que no nos perdamos. Desde que abrimos los ojos, los esbozos y proyectos funcionan como esos

<sup>22</sup> Con antelación a la fenomenología, Nietzsche trabajaba en una cierta topología del cuerpo desde ciertos rasgos del dios griego Dionisos.

signos que mueven al hombre a su lugar propio. No nos podemos salir del carácter radical de ser ruta (y de allí la metafísica en todas sus formas de “violentar” los cruces del Cuerpo): “El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche, 1998, p. 462). Ese es el problema: es que el desierto “¡está creciendo!” y la metafísica se expande de múltiples formas. Y la violencia del “corte final” nos amenaza con rotundidad “aquí y ahora”. Respecto de esto nos surge la pregunta ¿es posible el rumbo corporal en la actualidad? ¿Hay posibilidad para la experiencia radical del rumbo por el mero rumbo? A veces sí y otras no. El hombre se ha forjado corporalmente un espacio para habitar, desde una determinada función ligante del rumbo (por ejemplo, el modelo neoliberal), y desde ese espacio determinado que se vuelve en su lugar propio puede a veces barruntar los rumbos y sus tramas solidarias que lo envuelven. Y en ello podría hacerse cargo de esa ligadura, de ese “entre” radical que todo lo espacializa en la medida que está cerca y alejado de la ligadura como “cruce” del Cuerpo. Ese doble juego especular de la cercanía que se aleja es lo que permite el con-fluir y el simple fluir de los vecinos en su habitar en los márgenes de los cruces; y es precisamente esto lo que dio origen a la creencia de que “todo puede cambiar” o, lo que es casi lo mismo, que todo pueda seguir igual<sup>23</sup>.

Nietzsche señala la misma idea de “cruce” desde el Cuerpo en su *Zarathustra* de esta manera: “*Den Weg nämlich – den gibt es nicht!*” (Nietzsche, 1998, p. 443). Pero ¿cómo podemos estar pensando un pensamiento de los límites del espacio sin pensar en un camino? Pues justamente de lo que se trata no es de caminos, sino de meros cruces corporales. Y solamente allí se dan posibles y ulteriores caminos. Desde los cuales vivimos y arriesgamos nuestra vida. ¿Dónde hay un “cruce” hoy? ¡Aquí! y éste está dando “estrellas danzarinas”. Una antigua deidad pagana llamada Hermes, que ha estado presente en todo este artículo, estaba siempre en los cruces, y allí permanecía expectante, al acecho (así como el enano “De la visión y el enigma” de *Zarathustra*); siempre en los límites de la medida buscaba guiar al transeúnte, pero a veces terminaba solamente extraviándolo. Él era el “doble sentido de guía y enredador, el dar y el quitar repentinos, la sabiduría y la artimaña, el espíritu del amor alcanzado, el espejismo de la luz incierta, el misterio de la noche y de la muerte” (Otto, 1997, p. 14).

## Referencias

- ASCORRA, P.; ESPINOZA, R. 2011. Cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico. *Pensamiento*, 254:1061-1075.
- BÖHME, J. 1979. *Aurora*. Madrid, Alfaguara, 468 p.
- DEDEKIND, R. 1963. Continuity and Irrational Numbers. In: R. DEDEKIND, *Essays on the Theory of Numbers*. New York, Dover, p. 12-13.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1973 *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Seix Barral, 432 p.
- DELEUZE, G. 2004. *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires, Tusquets, 160 p.
- DERRIDA, J. 1998. Notas sobre la desconstrucción y pragmatismo. In: J. DERRIDA (ed.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Paidós, p. 151.
- DERRIDA, J. 1988. Del filósofo y los arquitectos: Entrevista de Hélène Viale. *Diagonal*, 73:37-39.
- ESPINOZA, R. 2006a. *Realidad y tiempo en Zubiri*. Granada, Comares, 362 p.
- ESPINOZA, R. 2006b. Una lectura “desmesurada” de la Ciencia de la Lógica de Hegel: En torno a “la línea nodal de relaciones de medida”. *Philosophica*, 30:89-102.
- ESPINOZA, R. 2007a. En torno al problema del tiempo de la realidad humana. *Pensamiento*, 63:267-302.

<sup>23</sup> Esto ya lo dice Visconti en su gran *El Gatopardo*, que es una transcripción de Hegel: “todo debe cambiar para que siga siendo lo mismo”.

- ESPINOZA, R. 2007b. Deleuze y Zubiri... entorno a una lógica de la impresión. *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, 12:93-112.
- ESPINOZA, R. 2008a. Arte y religión en la *Phänomenologie des Geistes* a la luz de la *Wissenschaft der Logik*. *Revista de Filosofía*, 43:71-91.
- ESPINOZA, R. 2008b. Nietzsche e a Natureza que dança. In: R. GAZOLLA (coord.), *Cosmologías: Cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo, Paulus, p. 193-229.
- ESPINOZA, R. 2009a. Deleuze: Leibniz... en torno a los pliegues. *Revista de Filosofía Aurora*, 1(28):125-139.
- ESPINOZA, R. 2009b. Estructura. In: A. BILBAO; P. VERMEREN (eds.), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires, Colihue, p. 331-341.
- ESPINOZA, R.; VARGAS, E; ASCORRA, P. 2012. Nietzsche y la concepción de la naturaleza como cuerpo". *Alpha*, 34:95-116.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012012000100007>
- ESPINOZA, R.; ASCORRA, P.; VARGAS, E. 2013. Realidad y actualidad: Una primera aproximación al tema del cuerpo. *ARBOR*, 189(760):a17.  
<http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.760n2003>
- ESPINOZA, R. 2014. *Realidad y ser en Zubiri*, Granada, Comares, 429 p.
- HEGEL, G.F. 1967. *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 498 p.
- HEGEL, G.F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 598 p.
- HEGEL, G.F. 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza, 632 p.
- HEIDEGGER, M. 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, 85 p.
- HEIDEGGER, M. 1970. El arte y el espacio. *Eco*, 122:113-120.
- HEIDEGGER, M. 1975. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske, 212 p.
- HEIDEGGER, M. 2002. El Habla. In: M. HEIDEGGER, *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, p. 246.
- KLOSSOWSKI, P. 2004. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid, Arena Libros, 325 p.
- LANDAETA, P.; ESPINOZA, R. 2013. El fin histórico de la ciudad. Acerca del vínculo arquitectura y policía. *Ideas y valores*, 62(151):169-194.
- LANDAETA, P.; ESPINOZA, R. 2015. Cartografía de la ciudad latinoamericana: Fundación del orden colonial. *Ideas y valores*, 66(154):156-172.
- LEVINAS, E. 2012. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 320 p.
- NIETZSCHE, F. 1966. Also Sprach Zarathustra. In: F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden: Zweiter Band*. München, Verlag Carl Hansen, p. 450.
- NIETZSCHE, F. 1980. *Ecce homo*. Madrid, Alianza, 208 p.
- NIETZSCHE, F. 1993. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 208 p.
- NIETZSCHE, F. 1998. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 472 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. Ditirambos de Dionisio. In: F. NIETZSCHE, *Poesía Completa (1869-1888)*. Madrid, Trotta, p. 208.
- OTTO, W. 1997. *Dionisio: Mito y culto*. Madrid, Siruela, 192 p.
- OTTO, W. 2003. *Los dioses de Grecia*. Madrid, Siruela, 288 p.
- RIPALDA, J.M. 2010. Fuerza y Entendimiento: El conflicto de la especulación y la realidad". In: F. DUQUE (ed.), *Hegel: La odisea del Espíritu (1807-2007)*. Madrid Círculo de Bellas Artes, p. 69-83.
- SPINOZA, B. 2009. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Trotta, 304 p.
- VON UEKÜLL, J. 1922. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid, Espasa Calpe, 268 p.
- ZUBIRI, X. 1980. *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza, 320 p.
- ZUBIRI, X. 1982. *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza, 400 p.
- ZUBIRI, X. 1996. *Espacio, Tiempo, Materia*. Madrid, Alianza, 724 p.
- ZUBIRI, X. 2004. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza, 576 p.
- ZUBIRI, X. 2006. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, Alianza, 224 p.
- ZUBIRI, X. 2007. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid, Alianza, 432 p.
- ZUBIRI, X. 2008. *Espacio, Tiempo, Materia (Nueva edición)*. Madrid, Alianza, 624 p.

Submitted on April 4, 2014  
Accepted on February 9, 2015