



Universidade La Salle

Reitor: *Paulo Fossatti*

Vice-Reitor: *Cledes Antonio Casagrande*

Pró-Reitor de Graduação: *Miguel do Nascimento Costa*

Pró-Reitor de Administração: *Renaldo Vieira de Souza*

Pró-Reitor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: *Cledes Antonio Casagrande*

Projeto gráfico e diagramação: *Editora La Salle*

Revisão final: *Lucas Graeff*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C719q Colóquio Internacional RIGPAC (5. : 2018 : Canoas, RS).
5º Colóquio Internacional RIGPAC [recurso eletrônico] : Rede Internacional de Pensamiento Crítico sobre Globalización y Patrimonio Construido : identidade territorial, globalização e patrimônio / [coordenadora: Ana María Sosa González]. – Dados eletrônicos. – Canoas, RS : Unilasalle, 2018.

ISBN 978-85-7257-000-8

Livro eletrônico.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: <<https://vcoloquiointernacion.eventize.com.br/index.php?pagina=23>>.

1. Patrimônio cultural – Eventos. 2. Identidade territorial.
3. Globalização. 4. Memória social. 5. Meio ambiente.
6. Urbanismo. 7. Desenvolvimento regional. I. Sosa González, Ana María. II. Título.

Bibliotecário responsável: Samarone Guedes Silveira - CRB 10/1418



FROM SPACIALITY TO THE BODY: THE QUESTION ABOUT SPACE FROM
A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

DE LA ESPACIALIDAD AL CUERPO: LA PREGUNTA POR EL ESPACIO DESDE
UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

DA ESPACIALIDADE AO CORPO: A PERGUNTA PELO ESPAÇO DESDE UMA
PERSPETIVA FENOMENOLÓGICA

Carlos Eduardo Sanabria B.

Departamento de Humanidades, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia. carlos.sanabria@utadeo.edu.co

Abstract: Four guiding keywords give aim to the present attempt: question, space, spatiality and body; and it is undertaken from a phenomenological approach, particularly from the thought of Martin Heidegger, Otto Bollnow and Christian Norberg-Schulz. The aim is to elaborate the question about space, considering its provenance, validity and precomprehension; to expose, from a phenomenological perspective, the necessary conceptual transition and historical and thinking experience between space as an objective entity (pure form of intuition or homogeneous and invariable container in time) and the experiences of lived space at work as place and in the specific case of the house; and to make apparent, within this perspective, a conception of space in the Heideggerian analysis of the spatiality of the human being, as well as the mutually mediating relationship between spatiality and body, in particular from two moments of his thought: *Being and Time* and the transit of his thought marked by “The origin of the work of art” and his work after the *Kehre*.

Keywords: Space, spatiality, body, phenomenology, Heidegger

Resumen: Cuatro palabras guía dan orientación a la presente propuesta de pensamiento: pregunta, espacio, espacialidad y cuerpo; y se propone desde una aproximación fenomenológica, particularmente desde los análisis de Martin Heidegger, Otto Bollnow y Christian Norberg-Schulz. Se trata de elaborar la pregunta por el espacio, considerando su proveniencia, vigencia y precomprensión; de exponer, desde una perspectiva fenomenológica, la necesaria transición conceptual y de la experiencia histórica y pensante entre el espacio como entidad objetiva (forma pura de la intuición o contenedor homogéneo e invariable en el tiempo) y las experiencias de lo que podríamos llamar el espacio vivido del lugar y del caso específico de la casa; y de hacer aparentes, dentro de esta perspectiva, una concepción del espacio en el análisis heideggeriano de la espacialidad propia del ser humano, así como el comportamiento mutuo o la relación entre espacialidad y cuerpo, en particular a partir de dos momentos de su pensamiento: *Ser y tiempo* y el tránsito de su pensamiento marcado por “El origen de la obra de arte” y su pensamiento tardío.

Palabras clave: espacio, espacialidad, cuerpo, fenomenología, Heidegger

Resumo: Quatro palavras-guia orientam a presente proposta de pensamento: pergunta, espaço, espacialidade e corpo; e se propõe desde uma abordagem fenomenológica, particularmente desde as análises de Martin Heidegger, Otto Bollnow e Christian Norberg-Schulz. O objetivo é elaborar a pergunta pelo espaço considerando sua proveniência, validade e pré-compreensão; expor desde uma perspectiva fenomenológica a necessária transição concetual e da experiência histórica e de pensamento entre o espaço como entidade objetiva (forma pura da intuição ou recipiente homogéneo e invariável no tempo) e as experiências do espaço vivido do lugar e do caso específico da casa; e tornar aparentes, nesta mesma perspectiva, uma conceição do espaço na análise heideggeriana da espacialidade própria do ser humano, assim como o comportamento mútuo ou a relação entre espacialidade e corpo, em particular a partir de dois momentos do seu pensamento: Ser e tempo e o trânsito do seu pensamento marcado por “A origem da obra de arte” e seu pensamento tardio.

Palavras-chave: espaço, espacialidade, corpo, fenomenologia, Heidegger



Quando se habla de hombre y espacio,
oímos esto como si el hombre estuviera a un lado
y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre,
no es ni un objeto ni una vivencia interior. No hay hombres y además *espacio*...
Martin Heidegger, “Construir habitar pensar”

Cuatro palabras guía dan orientación al presente ensayo de pensamiento: pregunta, espacio, espacialidad y cuerpo. Y quizá la proveniencia emocional y la experiencia artística que determinan la búsqueda de lo que se pueda aportar aquí, se remontan a un documento que en la bibliografía especializada sobre el pensamiento de Martin Heidegger tiene un lugar bastante marginal: “El arte y el espacio” (Heidegger, 2003, pp.113 y ss.), un manuscrito en litografía escrito por Heidegger, con siete *lithocollages* del artista español vasco Chillida, formulado y publicado en edición de bibliófilo en St. Gallen, en 1969, y dedicado a éste: *Für Eduardo Chillida*. Y lo que le ha dado el tono a esta indagación es la andadura del preguntar mismo, que ya se ve desde el inicio de *Ser y tiempo*, pero que también se ve en la insistencia de Heidegger en sus declaraciones sobre el arte (“el enigma que es el arte”, por ejemplo en el epílogo a “El origen de la obra de arte”, pero también en las comunicaciones privadas con Chillida¹), y particularmente en este escrito: “Por más que hablen en forma de aseveraciones, estas observaciones relativas al arte, al espacio, al juego recíproco de ambos, no dejan de ser preguntas” (Heidegger, 2003, pp. 116 y 117).

Al hilo de estas palabras y de esta tonalidad clave, trataré de elaborar la pregunta por el espacio, considerando su proveniencia, vigencia y precomprensión; de exponer, desde una perspectiva fenomenológica, la necesaria transición conceptual y de la experiencia histórica y pensante entre el espacio como entidad objetiva (forma pura de la intuición o contenedor homogéneo e invariable en el tiempo) y las experiencias de lo que podríamos llamar el espacio vivido del lugar y del caso específico de la casa; y de destacar, dentro de esta perspectiva, una concepción del espacio en el análisis heideggeriano de la espacialidad propia del ser humano, e indicar, como punto de llegada y de posterior desarrollo, el comportamiento mutuo o la relación entre espacialidad y cuerpo.

1 Proveniencia, vigencia y precomprensión de la pregunta por el espacio

En el paso del siglo XX al XXI, en las ciencias sociales y, particularmente, en la geografía humana y la teoría política, se hizo popular el nombre de “giro espacial”, para agrupar una práctica de pensamiento y una correspondiente producción discursiva que se ocupan de pensar categorías como espacio y lugar —y, *via* Foucault y algunos postestructuralistas, centralidad, periferia, mapeo, nomadismo y cronotopo—, para señalar la manera como las dimensiones espacial y geográfica confluyen en la experiencia humana para configurar aspectos esenciales a considerar al momento de dar cuenta de la producción y los fenómenos culturales². Quisiera, en lo que sigue, caracterizar este giro espacial, con el propósito de rastrear algunos indicios de su proveniencia filosófica y de su manifestación artística.

En efecto, en una aparente coincidencia de motivos, la década de 1960 constituye un contexto intelectual de reflexiones en la llamada filosofía continental, particularmente de orientación fenomenológica, respecto al espacio: hitos de estas reflexiones son las importantes investigaciones filosóficas sobre el espacio, realizadas por Elisabeth Ströker, hacia 1963³; la obra *Hombre y espacio*, de Otto Friedrich Bollnow, publicada en Stuttgart en 1963; la compilación de artículos sobre la obra de arte musical, la estructura de la pintura, y la obra de arte arquitectónica, de Roman Ingarden, en 1961; incluso la publicación póstuma, y más tardía (en 1973), de la *Dingvorlesung*, de 1907, de Edmund Husserl, conocidas

¹ Véase, a este respecto, Petzet, 2007, pág. 207.

² Para un “estado del arte” de los estudios de los últimos 15 años sobre este giro, véanse Barney Warf y Santa Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, New York, 2009; Gregory and Alistair Geddes (eds.), *Toward Spatial Humanities: Historical GIS and Spatial History*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2014; y, en castellano, el artículo de Adrián Velázquez Ramírez, “Espacio de lucha política: teoría política y el giro espacial”, en *Argumentos*, vol. 26, núm. 73, septiembre-diciembre, 2013, pp. 175-195, y el proceso investigativo de la profesora Amalia Boyer, particularmente referido en “Hacia una crítica de la razón geográfica”, en *Universitas Philosophica*, Año 24, 49, diciembre 2007, pp. 159- 174.

³ Cfr. Elisabeth Ströker, *Investigations in Philosophy of Space*, Ohio University Press, Ohio, 1987, originalmente publicado en 1965.



como *Cosa y espacio: Conferencias de 1907*; además de unas conferencias–textos de Heidegger, en las que se ocupa de lo que algunos historiadores del arte llamarían antecedentes y orígenes del arte contemporáneo, en la década de 1960, particularmente de artistas de la espacialidad como Eduardo Chillida y Bernhard Heiliger, textos que fueron publicados en las *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio* (1964) y *El arte y el espacio* (1969) (Cfr. Heidegger, 2003).

Más allá de la referencia libresca (a la que faltan los nombres y las precisiones necesarias relativas a ese espacio de pensamiento integrado por Minkowsky, Bachelard, Larsen, Merleau–Ponty, Strauss y Weyl), con estas resonancias y encuentros en la pregunta por el espacio quiero destacar esa creciente conciencia acerca de la necesidad de plantear el problema de un giro espacial del o para el pensamiento. Esta coincidencia en el asunto por pensar por parte de la filosofía de los primeros años de la década de 1960 ha sido llamada imprecisamente “filosofía existencial”, y hunde sus raíces en la obra de 1927 de Heidegger, *Ser y tiempo*. Por ahora quisiera destacar el hecho de que con tal filosofía recomienza la discusión acerca del espacio desde otra perspectiva: la del ser humano de término medio en su cotidianidad, con el propósito de volver hacia el mundo de la experiencia anterior a la tematización científica, y de descubrir el espacio de las cosas cotidianas y de sus relaciones, esto es, el espacio de los seres humanos como el lugar de su existencia cotidiana (Cfr. Ströker, 1987, pág. 12).

El asunto conductor de esta nueva perspectiva acaso no es tanto el espacio mismo como si éste fuera un objeto de un preguntar clarificador y esencialista, toda vez que parte de la precomprensión de que el espacio no puede reducirse a ser ni un contenedor de objetos ni él mismo un objeto como si se tratase de una entidad existente en el mundo exterior, al lado de los demás entes, o alrededor, o conteniendo los demás entes; ni mucho menos a ser un objeto de un pensamiento que lo asegurara y lo hiciera disponible como una sustancia maleable y dominable, a través de su instrumentalización o a través de su comprensión dentro del marco del método físico–matemático. Ante todo, el asunto del espacio en la perspectiva de la filosofía existencial es tratado desde la estrategia de un abrir renovado de la pregunta por el espacio, es decir, como una exposición acerca de la necesidad de plantear la pregunta misma.

Así, uno de los puntos de partida será el de la cotidianidad o facticidad de término medio, la cual trae a su vez la posibilidad de que la comprensión se resuelva en el poder nivelador de esa experiencia inmediata y en la pretendida obviedad del “hecho fundamental” del espacio en la vida humana: es decir, la misma cotidianidad puede hacer parecer que la pregunta por el espacio resulta entonces superflua y sobreentendida. Sin embargo, podríamos decir que la realidad se impone: por ejemplo, desde las llamadas crisis de las ciencias en el giro de los siglos XIX y XX, la idea generalizada de la objetividad del espacio (bien sea euclidiano o galileano–newtoniano) es cuestionada por el desarrollo de geometrías no–euclidianas; pero también la cotidianidad de término medio, con el desarrollo de medios masivos de comunicación, con exploraciones espaciales de diverso tipo (geográficas, oceánicas, pero también en distintas “colonias” europeas y en las luchas territoriales de las guerras del siglo XX) apoyadas y quizá posibles por desarrollos técnicos y tecnológicos; así como el desarrollo de ciudades cada vez más densamente pobladas que imponen el problema urbanístico del habitar; todos estos elementos preparan una atmósfera de pensamiento vivo en el que la simplicidad de la facticidad del espacio en la vida humana parece corresponderse con una cada vez más visible complejidad en su comprensión. ¿En qué consiste esa complejidad, en qué consiste la dificultad para su comprensión, y por qué es necesaria su relación con la simplicidad de la facticidad del espacio? ¿Y de dónde le viene la necesidad a todas estas preguntas sobre el espacio y la vida humana?

A este respecto, resultan muy orientadoras las delimitaciones en el “estado del arte” del problema que plantea Elisabeth Ströker, particularmente en cuanto a los problemas relativos al *tratamiento filosófico del espacio*. En efecto, plantea Ströker que “[c]omo objeto de la especulación filosófica metafísica y naturalista desde los pre–socráticos, el espacio parece ofrecer una variedad casi inagotable de aspectos a lo largo de los cambios históricos de las cosmogonías, de los sistemas y de las posiciones conceptuales” (Ströker, pg. 1). Este estado de cosas comporta al menos dos visos problemáticos que merecen destacarse, para encuadrar el sentido del problema mismo del espacio: por un lado, el hecho de que el espacio como tema de la especulación filosófica ha tenido una gran amplitud y variedad de aspectos a lo largo de la historia de la filosofía occidental; y, por otro lado, que lo que nos llega a lo largo del desarrollo histórico del espacio mismo, bajo el aspecto de una “teoría” del espacio, resulta ser un sedimento de conceptos históricamente adquiridos. Es decir, por un lado es interesante considerar la constante presencia de la pregunta misma, lo que sustrae al problema del

espacio de ser algo “novedoso”, advenedizo o cosa de una moda (por ejemplo, propia de los afanes bien sea de dominio técnico de la realidad, como en la “carrera espacial”; de expansión y planeación urbanística, dado el crecimiento de las ciudades contemporáneas; o de experimentación y expresión artísticas propias de las décadas de 1960 y 1970; o, como en el caso del cuerpo, una pregunta a veces de moda académica o un objeto de consumo mercantil), sino más bien que hunde sus raíces en la más antigua raíz de la tradición filosófica occidental. En este sentido, la pregunta por el espacio hunde sus raíces en los problemas fundacionales de la filosofía. Y en cuanto al segundo aspecto, hay que tener en cuenta que el carácter problemático de esta proveniencia de la comprensión del problema del espacio *como problema*, se refiere al riesgo de que éste se nos cierre por presentarse bajo la forma de un problema de la historia de la filosofía, como si se agotara en esta historia y ya tuviésemos a nuestra disposición algo así como una teoría consolidada y sobreentendida del espacio. Esto será importante para lograr plantear adecuadamente la indagación sobre el espacio desde la perspectiva de la fenomenología, pues habrá que realizar una especie de suspensión de las respuestas históricamente formuladas por la filosofía misma, para revitalizar su sentido, justamente como lo elabora Heidegger, en *Ser y tiempo*, en su desestructuración de la visión cartesiana de mundo, como veremos más adelante.

Por otra parte, desde el campo de la investigación histórico-artística de los fenómenos escultóricos del siglo XX, Hans Joachim Albrecht (1981) produce varias estrategias para hacer patente el problema y la necesidad del planteamiento de la pregunta por el espacio. En primer lugar, pone al frente el tema de una serie de manifestaciones artísticas escultóricas del siglo XX, que tiene lugar en lo que llamamos “espacio real”, es decir, unas obras que tienden a desmontarse de o cuestionar sus pedestales, de muy diversas maneras: desde el *Recién nacido* de Brancusi, de 1915, que, en su rotundez de cosa perfecta pero que requiere cuidado, está al alcance de las manos del espectador, y no en la distancia tras el cordón de terciopelo que separa al espectador expectante moderno; pasando por los hombres caminantes de Giacometti que, por ejemplo, desde 1948 se dirigen al ciudadano, al caminante urbano, como un transeúnte más, pero interpelándolo en su pensante y caminante espacialidad del afán y del enajenamiento urbano de la segunda postguerra; hasta los enormes cubos *Die* de Tony Smith que resuenan en nuestro propio cuerpo tanto por la similitud de dimensiones con la altura promedio del espectador, como por el presagio del cajón último que nos acogerá con la seriedad y la cerrazón del féretro en la muerte. Destaca Albrecht que estas manifestaciones artísticas se refieren a eso que llamamos el espacio de la vida cotidiana o el espacio vivido (en el cuidado de un recién nacido, en el agotador y alienante andar cotidiano en la ciudad moderna, en la muerte que confrontamos en nuestra existencia media), y nos llevan a cuestionarlo de una manera señalada y a problematizarlo. Tales manifestaciones artísticas y su diversidad y su extrañeza, ponen de manifiesto que las funciones, los significados, las determinaciones estilísticas y otros factores extra-artísticos no dan debida cuenta del problema del espacio en tales manifestaciones. Como si el discurrir mismo del arte del siglo XX, por sus propias indagaciones, dinámicas y desarrollos, hubieran hecho saltar en pedazos cualquier intento de una comprensión unificada del espacio, para aplicarla de manera uniforme a la diversidad de manifestaciones escultóricas de este siglo.

Por otra parte, también llama la atención Albrecht sobre otros intentos diversos que tienen lugar en el arte del siglo XX y que igualmente problematizan y se proponen cuestionar y analizar la realidad del espacio. Entre tales intentos destaca las demostraciones artísticas con el propio cuerpo y con acciones del cuerpo en el espacio; la multiplicación de las formas mixtas intermedias de factura artística, arraigadas en prácticas escénicas y del llamado arte mímico; y la conformación de lo que rodea al ser humano, en las formas del *environment* ligado a formas de representación y configuración del espacio en la arquitectura y en las artes escénicas (Cfr. Albrecht, 1981, pág. 14). Quizá el rasgo cuestionador más notable de estos intentos tiene que ver con la dimensión relacional y performativa del espacio habitado o constituido por el movimiento del cuerpo.

Ahora bien, sobre la base del reconocimiento de esas diversas manifestaciones artísticas plásticas y visuales, así como de prácticas artísticas mixtas, escénicas y performáticas, Albrecht adelanta la tesis de que el espacio ya no se deja comprender ni experimentar como “una condición abstracta e inmutable de formas materiales”, sino más bien como “un resultado específico del proceso configurativo” (loc. cit.). Y en este punto, resulta muy sugerente la indicación que hace el mismo autor de una declaración de Martin Heidegger, en “El arte y el espacio”⁴, respecto a nuestras posibilidades de

⁴ No es casual que el texto de esta conferencia fuera leído por Heidegger, como es sabido, con motivo de la inauguración de una exposición de Eduardo Chillida, en la Galería Ekhard, en 1969, en la que se expone un trabajo colaborativo del pensador y del escultor a quien el primero consideraba a alguien que había puesto en obra la verdad de la espacialidad como tal.



comprender adecuadamente el asunto del espacio: “Hasta que no experimentemos lo peculiar del espacio, seguirá sin aclararse todo lo referente al espacio artístico”.

Finalmente, y como contraste a la simplicidad de la comprensión y vivencia ingenua, cotidiana y fáctica del espacio en la vida humana, destaca Albrecht tres ámbitos contemporáneos que conciernen fundamentalmente al espacio y que se proyectan y afectan la configuración antropológica misma del espacio vivido: las técnicas de viajes aéreos (aviones, técnica de cohetes); la vida de las ciudades, particularmente a partir de la segunda postguerra mundial del siglo XX, y la correlativa excitación de la actividad constructiva y la necesidad de resolver el problema vital de la vivienda; y las formas de darse el espacio en nuestra vida en el lenguaje. Estos tres ámbitos nos plantean y reviven varios problemas para nuestra actual preocupación por el espacio: ponen el énfasis en el impacto de la visión técnica, tecnológica e instrumental del mundo en las vivencias y comprensiones posibles del espacio; destacan la importancia de considerar el habitar (la habitación, el espacio habitable, como forma destacada de comprender el espacio en general) como preocupación central de la arquitectura del siglo XX (muy probablemente, de manera más destacada, a partir de la segunda postguerra); y destaca el papel que juega el lenguaje en nuestra indagación por el espacio y en el planteamiento de la pregunta misma por el espacio (y en la necesidad de tal pregunta), ya sea por los atisbos que éste puede indicarnos (por ejemplo, las “manera” o giros espaciales de lenguaje que usamos para referirnos a las experiencias de la comprensión y de comercio con el mundo), ya sea por las vivencias espaciales mismas que se afinan en el lenguaje y prefiguran nuestra misma comprensión.

2 Surgimiento y planteamiento de término medio del problema

Ahora bien, luego de este breve reporte del surgimiento de la necesidad del planteamiento de la pregunta por el espacio, en los contextos de la historia de la filosofía y de un sector de las artes en el siglo XX, seguimos la directriz fenomenológica de atender a la experiencia misma y de buscar orientación en algunas formas destacadas del lenguaje. En efecto, ¿cambia el espacio y nuestra experiencia del mismo cuando alguien deja la habitación? ¿cambia el paraje y nuestra experiencia del mismo si sucede algo terrible que nos desarraiga, nos desgarrar y nos echa por tierra? ¿qué estamos justamente indicando con estas palabras: espacio, paraje; y por qué las usamos en relación a las experiencias y acciones del hacer humano? Cuando alguien parte de casa, las paredes del hogar pueden llegar a oprimirnos con su silencio, o se nos pueden alejar y hacer sentir lo propio como ajeno; el umbral de la puerta trastoca sus tránsitos y, al llegar, sentimos la soledad y, al salir, nos encerramos en nosotros mismos; las cosas se hacen extrañas y piden o evocan otras manos, otras presencias, otras personas que ya no están. El espacio, al parecer, se modifica con el paso de la gente, con sus cercanías y sus ausencias, sus saludos, sus abrazos, de manera que no parece restringirse a ser una mera sustancia universal y extensa, sino acaso algo que nos concierne de manera más íntima y propia, de una manera tal que entre los lugares y el cuerpo, entre la piel y las paredes, entre la mirada y lo mirado, entre el dedo que señala y lo señalado, la distancia es algo que involucra a las dos partes pretendidamente separadas o diferenciadas del espacio y del cuerpo humano.

Para fortalecer aún más el nexo entre el espacio y la experiencia del habitar la casa, baste recordar aquí, como lo han señalado teóricos de la arquitectura moderna como Christian Norberg-Schulz, que el habitar y la vivienda constituyen puntos de partida para la reflexión y el despliegue constructivo de la arquitectura moderna (Cfr. Norberg-Schulz, 1980, pág. 194). De esta manera, la referencia a la casa, para pensar el espacio, no es un recurso nostálgico, sino acaso un esfuerzo por traer al pensamiento hacia la fuente de un problema y una relación que determina no sólo nuestro habitar cotidiano, como si fuera una actividad más que desempeñamos en el día a día, sino un rasgo del modo de ser del ser humano.

Ahora bien, ese carácter defectivo del modo de darse la casa en el poema y su peculiar espacialidad, parece señalar que ella no se reduce al espacio extenso que es contenedor de unos ocupantes más o menos indiferentes. Más bien, su ausencia, su partida, hace destacar en el poema la co-pertenencia de eso que se llama espacio y de eso que llamamos ser-humano, particularmente en el modo del habitar. La pregunta por lo que sea el espacio, entonces, parece obtener orientaciones desde distintos puntos: por un lado, por lo menos es necesario hacer algún ejercicio crítico ante cualquier intento de dar por sentado el espacio como algo meramente extenso y externo a nosotros mismos; además, la casa,



como vías para abrir una comprensión más apropiada de la espacialidad⁶, así como para comprender la arquitectura como “concreción del espacio existencial”, para emprender una orientación hacia una fenomenología de la arquitectura, y para vislumbrar el compromiso de la arquitectura con la verdad (Norberg-Schulz, 1980, pp. 5 y 6).

Por otra parte, en su *Genius Loci*, Norberg-Schulz reconoce no sólo la relevancia del pensamiento fenomenológico y, particularmente, de Martin Heidegger para abrir la dimensión existencial del espacio, esto es, la espacialidad, sino que además enfatiza la importancia en este último de textos como “Construir habitar pensar”, pero sobre todo del análisis de la estructura del ser-en-el-mundo, expuesto en *Ser y tiempo*, en 1927, como un punto de inflexión fundante para comprender la espacialidad misma, así como el problema del lugar y del entorno como problemas que comprometen al ser humano en su integridad.

Finalmente, la reflexión que propone Norberg-Schulz sobre el *lugar* no sólo deja ver sus presupuestos en punto a su lectura de la pérdida y posible recuperación del *lugar* y del *habitar* en el Occidente de la segunda mitad del siglo XX (particularmente con ocasión de la patencia de la crisis del habitar en la segunda postguerra y en el desmedido crecimiento de las ciudades contemporáneas y su impacto en el medio ambiente, particularmente desde la conciencia ambiental expresada en la década de 1970), sino que además plantea algunas exigencias significativas sobre el habitar mismo no sólo a la arquitectura como concreción o materializar en construcciones del habitar, sino también al pensamiento de la espacialidad en medio del llamado “giro espacial” del siglo XX. En este último sentido, es que quisiera tratar de mostrar la riqueza posible de revisitar esas reflexiones fenomenológicas, que pueden perfilar el planteamiento mismo de nuestras preguntas actuales sobre la espacialidad y el habitar contemporáneos.

Propongo que busquemos el planteamiento sobre lo que sea el lugar en medio de la urgencia del último capítulo del libro mencionado, esto es, en “El lugar hoy”. Sobre este nombre, quisiera hacer un par de acotaciones. En primer lugar, me he referido a una cierta urgencia del capítulo que me permito subrayar en una referencia inicial que hace el autor al asunto de la pérdida del lugar hoy en relación a un evento que es una profunda grieta para cualquier europeo que se acerque de manera sintiente a la historia del siglo XX: la segunda guerra mundial. En efecto, afirma Norberg-Schulz, que «[D]espués de la segunda guerra mundial, la mayoría de los lugares han sido sometidos a profundos cambios. Las cualidades que tradicionalmente distinguían los asentamientos humanos han sido corrompidas o se han perdido irreparablemente» (Norberg-Schulz, 1980, pág. 189).

Antes de tratar de comprender la noción básica de lugar, de su pérdida y esa misma confrontación entre un ahora sumido en la penumbra de la irreparable pérdida y un pasado o una tradición sujetos a un proceso de decaimiento y corrupción, quisiera detenerme en algunos motivos obvios. En efecto, es claro que la condición de partida del análisis de Norberg-Schulz sobre la pérdida del lugar y de sus proyectadas posibilidades de recuperación, es el contexto histórico de la segunda guerra mundial. El “hoy” al que se refiere Norberg-Schulz indudablemente está marcado por ese evento histórico de la guerra, un evento que quizá acompaña tantas otras reflexiones sobre el lugar, la espacialidad y la naturaleza, en pensadores europeos previos como Nietzsche, Benjamin y Heidegger, por mencionar unos pocos. El hoy no es sólo, pues, la comprensión histórica que tendría un intelectual europeo en 1979 —que es la fecha de publicación en italiano del *Genius Loci* de Norberg-Schulz—, sino también la experiencia espacial y temporal marcada por un tipo de espacialidad, asentamientos, lugares y habitares conmocionados por una rotunda experiencia bélica o por lo menos por una peculiar conciencia de la misma en el siglo XX. Si bien particularmente la segunda mitad de este siglo se caracteriza por una atomización y explosión de diversas experiencias del mundo, de la vida, de la naturaleza, muy ligadas a las explosiones mediática, cibernética, informática y genética, también puede ser cierto que podríamos encontrar un hilo conductor en la centralidad que tiene la experiencia del espacio en la vida, una experiencia arraigada en las rupturas y

⁶ Aunque a lo largo del texto no he explicitado una diferenciación clara entre espacio, espacialidad y lugar, vale la pena, de manera provisional, señalar algunas diferencias. En términos generales, siguiendo la lectura, que más adelante detallaré, que hace Heidegger acerca de la espacialidad del ser humano, en *Ser y tiempo*, este último concepto se contrapone a la noción de espacio como entidad o como determinación físico-matemática de la experiencia fáctica y situada del ser-en-el-mundo. Espacialidad se refiere a un rasgo ontológico del ser humano, en el sentido en que siendo hace espacio y es en la apertura de la existencia; espacio se refiere, de manera más restrictiva, a la noción de la tridimensionalidad, del contenedor, de la forma de la intuición. Así, al plantear la cuestión o la pregunta por el espacio, se está tratando de lograr la disponibilidad para cuestionar justamente esa noción aceptada del espacio como entidad, y abrir la posibilidad de pensar el espacio *como* instancia de la espacialidad originaria y fundante del ser humano.

conflictos del siglo. Y un indicador claro de esta centralidad está en lo que los historiadores de la arquitectura del siglo XX han señalado, como lo hace el mismo Norberg-Schulz: el advenimiento de la arquitectura moderna, la amplitud de su esfuerzo de pensamiento y de acción en la vida, tienen que ver con el problema del habitar y con la consideración del lugar existencial del ser humano.

Así, la tonalidad o el ánimo de la discusión parece tenderse entre un justificado y sano pesimismo sobre los efectos de las guerras mundiales en el tejido de las relaciones humanas y el mundo, y entre un esperanzado y nostálgico optimismo sobre las posibilidades de reconstruir o, por lo menos, desestructurar críticamente una comprensión anterior del espacio a favor de una recuperación de la espacialidad, del lugar y del habitar propios del ser humano. Ahora bien, justamente para lograr acotar el sentido de lugar y de espacialidad propuestos por Norberg-Schulz, quisiera rastrear su tematización a través del doble movimiento de la pérdida y de la recuperación del lugar. Las preguntas obvias iniciales se refieren, por un lado, a las maneras en que se ha perdido históricamente el lugar, en particular con el advenimiento de las guerras del siglo XX; y, por otro lado, al lugar “originario” o propio que ha sido perdido en ese proceso histórico.

Por lo menos, podríamos indicar algunos sentidos de la pérdida del lugar, muy conectados entre sí. En primer lugar, podemos relacionar la pérdida del lugar con el predominio de una nueva experiencia del espacio, que hunde sus raíces en el predominio del método físico-matemático y de la verdad como correspondencia y disponibilidad en la imagen del mundo moderno. Aunque aquí no pretendo rastrear el surgimiento de esta visión en la metafísica cartesiana, en sus proyecciones en la visión newtoniana de la realidad y su basamento en la epistemología kantiana, sí es importante al menos de manera sumaria señalar tal proveniencia. Con esto, sólo quiero señalar el camino del predominio de una visión metódica del mundo y de la verdad, que hunde sus raíces en la llamada filosofía moderna. Pero, ¿en qué sentido el predominio del método comporta una pérdida del lugar? Norberg-Schulz da una posible indicación, cuando afirma que “[l]o que se pierde, sin embargo, es el mundo cotidiano de la vida, que debería ser la preocupación real del ser humano, en general, y de los planificadores y arquitectos, en particular” (Norberg-Schulz, 1980, pág. 8).

Un primer sentido de la pérdida del lugar puede relacionarse a esa pérdida del mundo cotidiano de la vida. Indudablemente uno de los detonantes de esta reflexión es la lectura de Husserl de la crisis de las ciencias europeas (Husserl, 1991), en donde señalará la incapacidad de la ciencia moderna europea, dominada justamente por el método positivista y de las ciencias de fundamento físico-matemático, para interpelarnos “en nuestra indigencia vital” (loc. cit). Como es sabido, Heidegger entroncará su lectura de la metafísica moderna occidental en este sendero, para mostrar la originariedad de la vida cotidiana del ser humano de término medio, por encima de la experiencia cognoscitiva del sujeto de la ciencia moderna.

Ahora bien, el predominio de la visión metódica sobre el ser humano, el mundo, la naturaleza y la verdad, ha sido relacionado al destino histórico de Occidente en el siglo XX. La reducción del ser humano a un recurso humano manipulable, de la naturaleza a materia prima o recurso disponible, del mundo a un circuito regulado de interacciones, y de la verdad a un flujo de información verificable con vistas en un diseño futuroológico, parecen no sólo haber tenido consecuencias en los ámbitos restringidos de la indagación epistemológica académica, sino que terminaron por configurar y reducir la experiencia vital del ser humano. De esta manera, el predominio del método, el sometimiento e instrumentalización de la vida en la lógica de la guerra, igualmente incidieron en la pérdida o, por lo menos, transformación de los lugares después de la segunda guerra mundial. En este sentido, Norberg-Schulz hablará de que las cualidades de los asentamientos humanos han sido corrompidas o se han perdido irremediablemente (Norberg-Schulz, 1980, pág. 189). Y, enseñuida, en una vertiginosa enumeración, señala Norberg-Schulz la cadena de pérdidas:

Perdido está el asentamiento como un lugar en la naturaleza, perdidos están los *foci* urbanos como lugares para el vivir cotidiano, perdida está la edificación como un sub-lugar significativo donde el hombre podría experimentar simultáneamente la individualidad y la pertenencia. Perdida también está la relación entre la tierra y el cielo. La mayoría de las edificaciones modernas existen en un “no lugar”; no se relacionan con un paisaje ni con un todo urbano coherente, sino que viven su vida abstracta en una especie de espacio matemático-tecnológico que apenas si distingue entre un arriba y un abajo (Norberg-Schulz, 1980, pág. 190).



¿Cómo pensar lo que sea la espacialidad y el lugar, sus relaciones con la naturaleza, la ciudad, las edificaciones? ¿Qué tiene que ver el lugar con la naturaleza, con el paisaje, con el cielo y la tierra? ¿Cómo accedemos nosotros hoy, desde los no-lugares de las edificaciones y los *foci* urbanos, y cómo comprendemos la naturaleza? ¿Cómo son las relaciones entre lugar, naturaleza, paisaje, tierra y cielo? ¿Es ontológicamente correcto que planteemos las cosas en términos de “relaciones”, como si estuviéramos tratando con objetos aislados y separados? ¿Hay una contraposición entre los lugares y los *foci* urbanos? ¿Cómo articulan los lugares la vida cotidiana, la individualidad y la copertenencia?

Al parecer, la pregunta por el espacio, entendida como la indagación por la espacialidad, el lugar y el habitar, comporta un amplio plexo de problemas. En este sentido, es dicente una afirmación del Norberg-Schulz sobre la crisis del ambiente (*environment*), no sólo entendido éste en un sentido ecologista, sino ante todo como el modo de ser el ser humano en el entorno, en el derredor, su modo de ser espacial:

La crisis ambiental [...] comporta una crisis *humana*. Evidentemente el problema ambiental ha de ser confrontado con inteligencia y eficiencia. En nuestra opinión, esto sólo se puede lograr sobre la base de una comprensión del concepto de lugar. La «planificación» no es de mucha ayuda si la naturaleza concreta y cualitativa de los lugares se ignora. ¿De qué manera, entonces, podría ayudarnos a resolver nuestros problemas reales una teoría del lugar? (Norberg-Schulz, 1980, pág. 191).

4 Otto Bollnow: La experiencia de la casa

En su obra *Hombre y espacio* (Bollnow, 1969) (publicada, en alemán, en 1963, y en español en 1969), luego de rastrear el estatus de los replanteamientos sobre el espacio en la filosofía existencial y fenomenológica del siglo XX, Bollnow plantea como su preocupación central pensar un concepto y una experiencia del espacio “vivencial” que se plantea como alternativa del espacio matemático, que podríamos simplificar en el modelo del espacio tridimensional euclidiano del sistema ortogonal de ejes. La preocupación de Bollnow nace no sólo de una curiosidad académica especializada, sino principalmente de lo que podríamos llamar el “espíritu de los tiempos”: ha pasado algo menos de una veintena de años luego de la segunda guerra mundial, y Europa, a pesar del optimismo inyectado con la inversión de capital aliado y norteamericano destinado principalmente a la reconstrucción de la infraestructura de bienes y servicios urbanos en los países devastados por la guerra, no puede ni quiere olvidar la reciente experiencia que, como consecuencia mínima, puso en vilo la tradición metafísica y científicista occidental de pensamiento. Y con la suspensión de ésta, también se abrió la posibilidad de pensar al ser humano en su corporeidad fáctica y en su modo de ser espacial. Para mostrar el contraste entre la dupla que atrás mencionamos como espacio/lugar, y que ahora confrontamos como espacio objetivo y espacio vivido o vivencial, Bollnow empieza por caracterizar al primero.

En efecto, el espacio objetivo, propio del método físico-matemático, postula un espacio caracterizado por su homogeneidad. Dice Bollnow: “[e]l espacio no está estructurado en sí, sino que es completamente uniforme y de este modo se extiende en todas direcciones hacia el infinito” (Bollnow, 1969, pág. 24). Es decir, el espacio objetivo no tiene zonas o estructuras que lo diferencien a su interior, sino que es un continuo homogéneo e infinito. Por otra parte, este continuo lo es para todo lo existente que tenga una entidad extensa, de donde se postule su caracterización como contenedor de todo contenido existencial posible. Ahora bien, al interior de este contenedor uniforme e infinito, “[n]ingún punto se distingue de los demás” y “[n]inguna dirección se distingue de las demás” (loc. cit.).

Frente a esta perspectiva conceptual para pensar el espacio como contenedor objetivo, Bollnow plantea la preeminencia de un espacio vivencial o existencial que se nos hace patente al pensar el habitar, esto es, una condición cotidiana, media y fáctica de todo ser humano. En este respecto, Bollnow es bastante acucioso en la caracterización de este espacio vivencial: en efecto, en primer lugar, en el espacio vivencial existe un punto central determinado, que de algún modo viene dado por el lugar del ser humano que vive el espacio y “en” el espacio. No hay pues una neutralidad ni una homogeneidad general que nivele todos los puntos y zonas de lo existente “en” el espacio. Además, en el espacio vivencial hay un sistema de ejes determinado, relacionado con el cuerpo humano y su postura erguida, contrapuesta a la gravedad de la tierra, y no sólo una ortogonalidad postulada y objetiva: es decir, los ejes del espacio vivencial están fuertemente anclados a la experiencia del propio cuerpo, y no son dos ejes abstractos y eternamente invariables. De lo anterior se sigue que en tal espacio las regiones y lugares son cualitativamente distintos, y no hay algo así como una

homogeneidad de puntos en el espacio. Más bien, en el espacio vivencial tiene lugar verdaderas discontinuidades de una región a otra, y esto lo constatamos fácilmente, por ejemplo, en nuestra experiencia cotidiana urbana: la distancia, objetivamente medible en metros o kilómetros, no se mantiene idéntica dependiendo de la hora del día, el estado de ánimo, el destino de nuestro andar, el proyecto en el cual nos encontremos arrojados y nuestras expectativas de sentido dentro del mismo. La distancia que se cruza en un lugar desatendido de la ciudad, con poca iluminación, en soledad y en la noche, se dilata más allá de la identidad y medición numérica y puede convertirse en un tramo eterno, amenazante o insalvable. Así, el espacio vivencial no es simplemente un contenedor extenso y extendible hacia el infinito, ni es un lugar contenido en un espacio infinito. El espacio vivencial nos es dado siempre como un espacio finito, cerrado y delimitado, según aquello a lo que nos encontremos dedicados. No es, pues, una zona neutra de valor, sino que ante todo es una experiencia que algunas veces puede animar, y otras veces detener, nuestro modo de ser en el espacio.

Hay que señalar que esta confrontación entre el espacio objetivo y el espacio vivencial no busca definir un grado mayor o menor de veracidad. Bollnow se propone, más bien, mostrar la preeminencia del espacio vivencial sobre el espacio objetivo o científico; es decir, que en el sentido de las condiciones de la experiencia y de la comprensión de la misma, primero vivimos en un espacio vivencial definido por el propio cuerpo y sus desplazamientos e interacciones, y luego, por tematización o explicitación, llegamos a postular un espacio objetivo del cálculo y la medida. Tal comprensión y experiencia del espacio vivencial surge del habitar humano como un rasgo que se identifica con su modo de ser propio, esto es, como ser cuyo ser consiste en aviar o espaciar “relaciones” ordenadoras y comprensoras con aquello y aquellos/aquellas con que tenemos que ver cotidianamente.

Ahora bien, ¿por qué plantear hoy estas vetas de pensamiento? ¿De qué manera nos ayudan a comprender mejor el planteamiento del problema del espacio en la ciudad contemporánea? ¿Están los fenómenos artísticos críticos de nuestro ser espacial en la ciudad contemporánea, relacionados con esta manera de pensar el espacio vivencial? ¿Acaso no es pertinente volver a pensar lo que sea para nosotros el espacio, en nuestra época de especulación mercantil con el terreno habitable y construible en nuestras ciudades; en nuestra época de desplazamientos forzados de distinto tipo, que privan a miles y millones de personas de su experiencia de hogar, tierra, arraigo y pertenencia; en nuestra época de depredación industrial del paisaje y de la tierra? Para tratar de atender a estas preguntas, me detendré en algunos aspectos que Otto Bollnow plantea en el capítulo central de *Hombre y espacio* —bellamente titulado “El amparo de la casa”—, justamente en este momento en que no sólo la tenencia de vivienda se ha visto largamente amenazada por las fluctuaciones del mercado, las estrategias exclusivistas de la gentrificación y los males del urbicidio⁷, sino también la habitabilidad misma de nuestros entornos, para lo cual Heidegger, desde los años posteriores a la segunda guerra mundial del siglo XX ya había llamado la atención sobre la importancia de remontar el construir hacia el habitar, de pensar el habitar como rasgo del ser del ser humano, y de considerar la necesidad de aprender de nuevo a habitar poéticamente aquello que llamamos nuestro mundo.

Por decirlo de manera defectiva, las indicaciones de Bollnow dirigen nuestra atención hacia un sentido y una experiencia del espacio vivencial que, si bien no podemos asegurar que desaparece del plexo de experiencias en la ciudad contemporánea, si al menos es nivelado o acallado por las formas más mercantiles y consumistas de imponer las formas posibles de espacialidad. Ahora bien, si en nuestro intento de buscar orientaciones para pensar la valencia del espacio y del lugar sentidos y vividos del hombre en el mundo contemporáneo, miramos, siguiendo a Bollnow, el papel centralísimo que juega el análisis de la casa (no como objeto, sino como manera de habitar y ser en el espacio) y de las perspectivas míticas, sagradas y poéticas del espacio, no es por un impulso nostálgico o arcaizante. Busco en ese “residuo” milenar, ante todo para ver qué de lo más originario ha sido conservado y sobrevive en nuestra propia construcción de moradas y entornos habitables, para obtener directrices en su comprensión; y, en segundo lugar, para reconocer que nuestro habitar y construir contemporáneos han pasado históricamente por esos entornos de atribución sacra y poética del mundo.

Las preguntas que podríamos rastrear, a partir del análisis de Bollnow, son: ¿qué del mundo artesano se conserva en nuestro mundo tecnificado? ¿Qué es aún significativo y revelador de ese quehacer? ¿Qué potencial crítico podemos lograr aún de esa manera simbólica y poética de ver el mundo? Bollnow señala que en nuestro tiempo secular, profano y tecnificado, la casa guarda aún cierto carácter sagrado. A pesar del dominio generalizado y nivelador de la experiencia

⁷ Para una elaboración más detallada, véase Diana Hernández y Carlos Eduardo Sanabria B., “Urbicidio: construir, habitar, penalizar”, en Alberto Vargas R. (Editor académico), *Ciudad contemporánea: arte, imagen y memoria*, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, 2011, pp. 197–208.



de las máquinas y la tecnología, la desafortunada expresión de Le Corbusier de la “máquina para habitar” puede llegar a chocarnos por su impropiedad. Y quizá esta sensación de impropiedad nos señale que el habitar no se puede ni se deja reducir a la racionalización del mundo técnico–tecnológico moderno. Tendríamos que preguntarnos de dónde viene esta sensación de impropiedad, si es simplemente la reacción de una añoranza pequeño–burguesa de paraísos pastoriles prometidos o deseados, o si en ella habla un sentido que nos indique en la dirección de un modo esencial de ser que atraviesa nuestra experiencia corpórea, vital y cotidiana. ¿Seguimos siendo “hogareños” por alguna nostalgia anacrónica en el tráfico e hiperintensificación de los sentidos y de la experiencia, propios de la ciudad moderna y contemporánea? ¿O hay unos modos de ser, de temporalidad y de modos de ser espaciales, que son propios de nuestro ser–cuerpo que rompe el marco de la configuración técnica de la vida?

Para Otto Bollnow, en el habitar humano “quedan conservados ciertos residuos insolubles de la vida arcaica, incomprensibles desde un criterio racional utilitario” (Bollnow, 1969, pág. 131). Una señal que considera con cuidado Bollnow es el hecho de que incluso quienes son despreocupados y desatentos con la propiedad ajena, sienten aún un cierto respeto al transgredir o penetrar la casa del otro sin ser invitados. Y como prueba de este comportamiento, destaca el hecho de que en sistemas legales europeos, la “penetración o estancia ilegales en una morada ajena” o el “allanamiento de morada” acarrea una pena muy estricta que hace patente el hecho de que en la inviolabilidad de la morada “vibra un peculiar carácter sagrado” (Bollnow, 1969, pág. 131). Sólo tendríamos que sensibilizarnos a los desplazamientos forzados, en los cuales obviamente la morada es desposeída, para poder aceptar algo del argumento de Bollnow. No es tampoco un simple impulso social romántico desear para los desposeídos el cuidado y confianza de un albergue fijo donde puedan desplegar sus posibilidades humanas dignamente.

Ahora bien, “estar en casa” no es sólo ocupar el espacio de la vivienda como construcción, sino que es una forma de ser en el mundo. No son arbitrarias las expresiones corrientes del lenguaje, en las que extendemos el sentido de la casa hacia lo conocido, lo confiable, el barrio e incluso la ciudad misma. Como lugar de confianza, la casa y el espacio habitual y habitable, constituyen “el lugar donde el hombre ‘habita’ en su mundo, donde se encuentra ‘en casa’ y siempre puede volver ‘al hogar’... Es la casa que [el ser humano] habita. Su casa se convierte en el centro concreto de su mundo” (Bollnow, 1969, pp. 117 y 118). Para poner de manera más perceptible lo planteado, Bollnow menciona una bella inscripción de una casa ideada por Hermann Broch: En el centro de toda lejanía/se encuentra esta casa,/quírela pues.

Varias preguntas se pueden plantear a partir de estos versos: ¿qué significa ese centro, por qué la lejanía, sobre todo en tan cercana implicación con una supuesta preeminencia del centro para la vida efectiva de los seres humanos? ¿Es efectivamente el habitar una preocupación *nuestra*? ¿A quién de nosotros le preocupa la casa, si es sólo un sitio de paso (de un paso agotado por las gravidades del tráfico cotidiano), al que sólo queremos llegar para medio morir de cansancio, un sitio de pobre recuperación del dolor? Los versos le abren el camino al sentido: desde el ser humano mítico, el centro es primordial para las culturas en la medida en que es el lugar de reconocimiento, de partida y llegada, de construcción e identidad. Pero, además, la casa se encuentra en el centro: “en el centro de toda lejanía”. Es decir, el “recinto de lo cercano y familiar... la pertenencia propia...”, donde en rigor somos. Ahora bien, Bollnow señala acertadamente el doble y profundo sentido de los versos: el centro de toda lejanía es, a la vez, allí donde nos reconocemos como lo que somos en la seguridad de lo habitual, pero también “allí donde la lejanía es más densa, más ‘lejana’ que jamás, en el auténtico corazón de la lejanía” (Bollnow, 1969, pág. 118). Así, la casa es lo más próximo y lo más lejano, y habitar la casa es esencialmente ambas cosas: estar en lo más habitual, conocido, dado, pero por lo mismo en lo más alejado por ser ya hábito; ser protección, amparo, cuidado, y simultáneamente destacar lo vulnerables y necesitados de protección que somos; por ser lo más cercano y habitual, comporta el riesgo de la extrañeza y del olvido y que exige, por lo tanto, que se le ame.

Las preguntas por lo que sea el espacio y por lo que sea el habitar como modo de ser del ser humano, se plantean como ineludibles. En la medida en que el hogar significa para Bollnow el centro de la experiencia del espacio que es el ser humano, va a plantear el carácter eminente del estudio del mismo. Hay que destacar que no se trata de una consideración diletante, subjetivista y “burguesa”, sino que parte de las situaciones expresadas por Heidegger, en 1951, de carencia de vivienda, de destrucción masiva de las ciudades alemanas y, sobre todo, del ser humano moderno para el que el centro significativo del hogar, de la comunidad y del arraigo en la existencia se han diluido en formas del desarraigo, el destierro, el exilio y la dificultad en la tenencia de vivienda. Así, en este panorama de desarraigo y carencia de vivienda, se convierte para el hombre moderno en una misión permanente la creación de un centro “construyendo y habitando su

casa” (Bollnow, 1969, pág. 118). Me vuelvo ahora a un intento de delimitación del espacio en el modo del ocuparse y del habitar en la consideración sobre la que el mismo Bollnow se apoya, esto es, por un lado, la aclaración del modo de ser espacial el ser humano (torpe equivalencia que yo he hecho arriba con el *Dasein*], en *Ser y tiempo* y, por otro lado y como una simple indicación, en el pensamiento tardío de Heidegger sobre el espacio, el arte y el habitar.

5 Martin Heidegger: ser-en-el-mundo como forma de la espacialidad del ser humano

En lo que sigue, propongo rastrear una serie de elementos conceptuales provenientes principalmente de dos momentos y de dos perspectivas del pensamiento de Heidegger que se encuentran a la base del “giro espacial” arriba mencionado, que dan fundamento y contenido conceptuales a las consideraciones e indagaciones de los dos autores anteriormente presentados, y que se proponen como determinaciones para un pensar que se ocupe no sólo de las crisis puntuales relativas al espacio en la vida de la cultura (desplazamiento, depredación, carencia de vivienda, por ejemplo), sino de lo que tengan que decirnos y plantearnos fenómenos artísticos en tanto que preguntas acerca de la experiencia de la espacialidad. Para esto, ofreceré dos acercamientos: el primero, desde una reconstrucción de elementos estructurales del espacio en la analítica existencial del ser humano [*Dasein*] en *Ser y tiempo*; y, el segundo, desde una breve indicación de preguntas y esbozos acerca del espacio en el Heidegger tardío.

Ciertamente es difícil hacer una declaración expresa acerca del lugar que ocupa la reflexión acerca del espacio en el pensamiento de Heidegger porque a veces parece, más que un pensamiento y una declaración unificada y abarcable, una indagación que, como en un andar o caminar, va y viene, visita y revisita atisbos del asunto, pero sin formular una teoría unificada. Pero la centralidad del asunto es señalada por pensadores contemporáneos como Peter Sloterdijk, quien propuesto desembozar en el tratado *Ser y tiempo*, “un tratado, germinalmente revolucionario, sobre el ser y el espacio” (Sloterdijk, 2011, pág. 263). Y en el campo de la teoría arquitectónica, Christian Norberg-Schulz ha señalado, en su esfuerzo por rastrear el lugar de la arquitectura en el pensamiento de Heidegger, la necesidad de detenernos en la pregunta por el espacio en el sentido del ser-en-el-mundo, en el construir y en el habitar, como rasgos esenciales del *Dasein*:

Su concepto de ser-en-el-mundo implica un entorno hecho por el hombre, y cuando Heidegger discute el problema de “habitar poéticamente” se refiere explícitamente al arte de construir. De manera que nuestra interpretación de la filosofía de Heidegger debe contener una exposición de su pensamiento sobre la arquitectura. Tal exposición podría también contribuir a una mejor comprensión de los complejos problemas ambientales de nuestro tiempo (Norberg-Schulz, 2008, pág. 94).

El análisis de Heidegger acerca del espacio partirá de una desestructuración de la polaridad sujeto-objeto, y se orientará hacia una formulación del espacio vivido (una expresión que el mismo Heidegger no utiliza, por su carga psicologizante), que se exponen principalmente en los párrafos 22 a 24, sobre la base de análisis previos provenientes del párrafo 12, de *Ser y tiempo*. Como señala Sloterdijk, aquí el planteamiento desestructurante del espacio en Heidegger tienen que ver con la crítica a la ontología moderna del espacio⁸ en Descartes, y se decanta principalmente en las determinaciones existenciales de la orientación, el desalejamiento y la direccionalidad (cfr. Sloterdijk, pp. 263-268), que pasaremos a delimitar.

Por otra parte, en lo que se expone a continuación, pretendo destacar el punto de inflexión crucial del análisis de la espacialidad del ser humano constituido por el encuentro del pensamiento de Heidegger justamente con el arte y los

⁸ Dentro del análisis heideggeriano, la preferencia por la denominación “espacialidad” se reserva para referirse al análisis de la dimensión existencial del espacio, y de éste, el “espacio”, para su referencia dentro del plexo de la metafísica moderna cartesiana, aunque puede ser igualmente usado en el curso del planteamiento y formulación de los problemas y preguntas. De lo que se trata es de pensar las cosas mismas y no simplemente de mantener un excesivo rigorismo en la mera denominación. En todo caso, es conocido el permanente cuidado de Heidegger con el lenguaje, en el sentido del recurso a las etimologías como una búsqueda de la expresión significativa y viva, y con las denominaciones que intentan, incluso bajo el riesgo de incurrir en una expresión “áspera” y “no-bella”, apresar el ser de lo que es (cfr. Heidegger, 2009, pág. 58). Algo por el estilo sucede en el movimiento pensante del espacio a la espacialidad, del cuerpo a la corporeidad, del predominio de la presencia objetual en la obra a su despliegue performático.



artistas. Si bien, por un lado, en el análisis de la copertenencia de *Dasein* y mundo (en la fórmula ser-en-el-mundo), en *Ser y tiempo*, el espacio está determinado por el horizonte de sentido del actuar y obrar del ser humano; por otro lado, a partir de la consideración de la espacialidad en el encuentro con la obra de arte (desde la pertenencia del par de botas a la tierra y al mundo de la campesina, pasando por la apertura histórica de mundo que pone en obra el templo griego, hasta las preguntas y reflexiones acerca del espacio con motivo de las obras de Heiliger y Chillida), se ofrece una oportunidad de diálogo significativo entre la comprensión filosófica y la puesta en obra artística de la espacialidad, en las que el espacio ya no se constituye tanto desde la instrumentalidad del *Dasein* en el mundo con las cosas. De hecho, no va a ser casual que Heidegger elabore este último sentido no sólo en la cercanía de los artistas, sino sobre todo en el contexto de declaraciones críticas acerca de la visión y el dominio técnico de la existencia, que es visto ahora como un asalto al espacio vivido en beneficio de un espacio vacío, homogéneo y maleable de la productividad, y en desmedro de la espacialidad del mundo vital.

El inicio de la exposición acerca del espacio en la analítica del ser humano, en *Ser y tiempo*, parte de la consideración del *Dasein* como ser-en-el-mundo, y, en este entramado, de la consideración de la estructura del ser-en, que transcribimos extensamente aquí:

¿Qué significa ser-en? Tendemos, por lo pronto, a completar la expresión añadiendo: ser-en “el mundo”, y nos inclinamos a comprender este ser-en como un “estar dentro de...”. Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está “en” otro a la manera como el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario. Con el “en” nos referimos a la relación de ser que dos entes que se extienden “en” el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el traje y el armario, ambos están de la misma manera “en” el espacio [“im” Raum] ocupando un lugar [“an” einem Ort]. Esta relación de ser puede ampliarse, por ejemplo: el banco [está] en el aula, el aula en la universidad, la universidad en la ciudad, y así sucesivamente hasta: el banco “en el espacio universal”. Estos entes cuyo estar los unos “en” los otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser ante los ojos, como cosas que se encuentran “dentro” del mundo [...]

En cambio, el se-en mienta una constitución de ser del *Dasein* y es un existenciario. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea [Körperdinges] (el cuerpo humano [Menschenleib]) “en” un ente “ante los ojos”. El ser-en no se refiere a un espacial ser-el-uno-dentro-del-otro de dos entes “ante los ojos”, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, habitar, demorarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* [...] “Ser” como infinitivo de “yo soy”, es decir, comprendido como existenciario, significa habitar en..., estar familiarizado [...] (Heidegger, 2009, pág. 75, § 12)⁹.

A la base de estos pasajes se encuentra la comprensión de que el mundo es un rasgo ontológico del *Dasein*, y de allí se expondrá la relación¹⁰ que éste guarda con el espacio. Si bien la expresión ser-en-el-mundo designa un fenómeno que para Heidegger está dotado de unidad, podemos distinguir tres “elementos” que lo conforman: el “en el mundo”; el ente que es en cada caso en la forma de ser-en-el-mundo; y el ser-en como tal. Heidegger parte de un esclarecimiento previo del ser-en como tal, aunque no deje de sorprender, al considerar el recorrido del pensamiento, que Heidegger parta de un privilegio en el análisis de este elemento estructural. Sin embargo, quizá es necesario partir de este punto ya que, por un lado, nuestras habituales representaciones de mundo (en tanto que objetivo o en tanto que lo dado a la

⁹ Se ha tomado la edición en castellano de *Ser y tiempo*, de 2009, como traducción base. Adicionalmente, se ha tenido en cuenta la traducción de José Gaos (Heidegger, 1983 [1951]), por considerarla “canónica” en castellano, entre otras cosas, por haber sido una de las primeras traducciones del alemán a otro idioma; además, esta traducción cuenta con una historia de lectura y recepción de más de 60 años y hasta el momento sigue siendo referente para comentaristas y traducciones de comentaristas en castellano.

¹⁰ Como sucede permanentemente con la dificultad de la expresión, la palabra “relación” prontamente dejará de ser adecuada para nombrar tal rasgo ontológico, toda vez que insiste en sugerir la relación de lo diverso, de lo diferente, y aquí, como veremos, justamente se trata de mostrar la copertenencia. Los traductores y comentaristas, a pesar de las dificultades de lectura, muchas veces sugieren leer en la relación un “comportamiento” de uno en lo otro, esto es, la transitividad de lo uno en lo otro, y no como un “venirle en ganas” a una cosa dirigirse hacia la otra. Como veremos, no es que al *Dasein* se le antoje ser en el espacio o tener un cuerpo: más bien, en su ser le va ese ser espacial y corpóreo.

experiencia empírica) tienden a concebirlo como el conjunto de todo lo que existe o como soporte y contenedor de todo lo existente, y no justamente como inherente al ser del *Dasein*. Por esto, es necesario mostrar en qué consiste el “en” mismo de la estructura.

Ahora bien, dice Heidegger, “[t]odo destacar uno de estos elementos estructurales significa destacar con él los demás, es decir, ver en todos los casos el fenómeno entero” (Heidegger, 2009, pág. 66)¹¹. Ser-en-el-mundo es una unidad y no una reunión externa de elementos, en la cual el *Dasein* sea un ingrediente más al lado del contenedor mundo y de las cosas contenidas en él. La cabal comprensión de esta noción en su integridad exige distinguir el rasgo ontológico del mundo y del espacio como estructura fundamental performática del *Dasein*: *Dasein* es ser-mundo en un sentido verbal. Ahora bien, en esta unidad, ¿qué quiere decir ser-en, teniendo en la mira la unicidad del fenómeno mundo y del *Dasein*? En el análisis de ser-en-el-mundo, Heidegger parte de la estructura ser-en, la cual exhibe, en un primer plano, una connotación espacial (básicamente, por ser una preposición de lugar), pero que a lo largo de su análisis empieza a mostrarse como un rasgo ontológico del *Dasein* que no se agota en una connotación *meramente* espacial, esto es, en un sentido objetual de una cosa dentro o en otra. Es decir, para Heidegger, “en” que señala la espacialidad del ser-en-el-mundo, señala el andar en algo, el irnos y absorbernos en lo que es del caso, el ocuparnos en algo con las cosas. Sin embargo, cuando pensamos en la expresión y en la estructura ser-en, decimos ser-en el mundo y tendemos inmediatamente a pensar mundo como un recipiente que contiene todo lo que, de manera objetiva, está “en” el mundo: el ser humano (siempre en primer lugar, como si fuera el centro pensante y sintiente del universo), los demás (como la periferia del centro subjetivo), las cosas naturales, los valores, etc. Sin embargo, esta consideración deja sin cuestionar el carácter de ser mismo de las cosas que se dice están espacialmente en el mundo.

El ser-en, como rasgo ontológico del *Dasein*, significa: vivir en..., morar en..., estar acostumbrado a..., estar familiarizado con..., pasar el tiempo ocupado en.... Lo que destaca este análisis del ser-en es que es un estar absorbido el *Dasein* “en” el mundo (un dedicarse a, un consumarse en el mundo). Pero este ser-en ocupado con las cosas en un horizonte de sentido, orientación y dirección no designa una “contigüidad” o mera yuxtaposición de entes separados: el ser humano, las cosas y, además, el mundo. Más bien, el modo de ser en el mundo del *Dasein* abre la posibilidad de que el ser de la forma del ahí encuentre lo que le sale al paso en el mundo. Se exhibe así un carácter de orientación y direccionalidad del existir del *Dasein*: en la medida en que éste es situado, en que su “esencia” consiste en ser relacional, esto es, se muestra la efectividad del ser *ahí*, la facticidad de su estar arrojado espacialmente. Dice Heidegger: “La efectividad del *factum Dasein*, *factum* que es en cada caso cada *Dasein*, la llamamos su “facticidad” [...] El concepto de facticidad encierra en sí el ser-en-el-mundo de un ente “intramundano”, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su “destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente [que encuentra] dentro del mundo que es peculiar de él” (Heidegger, 2009, pg. 68).

Ahora bien, este ser-en el mundo se despliega en la diversidad de modos del ser-en: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... La forma de ser de estos diversos modos de ser-en, la llama Heidegger el “curarse de” [*Besorgen*], que es un cuidar de... un ocuparse de..., un andar en algo. Como señala Sloterdijk, la clave del análisis existencial de la espacialidad en este lugar de *Ser y tiempo*, se encuentra en esta temprana referencia al habitar (a través del antiguo verbo alemán *innan*), lo que justamente planteará y exigirá el pensamiento de la correlación entre espacialidad, corporeidad y existencia. La denominación famosa de *Ser y tiempo* del *Dasein* como ser-en-el-mundo, significa que el *innan*, el ser-en constituye un despliegue de la existencia “en un sentido verbal transitivo”.

Este análisis previo del ser-en deja ver la manera del conducirse el *Dasein* respecto a lo que llamamos mundo: ante todo, no es un comportamiento cognoscitivo de parte del *Dasein*. De acuerdo con su andar ocupado en algo, el *Dasein* es en un mundo comprendiendo-actuando¹². Las diversas maneras de ocuparse de..., dejan ver que su “comportamiento”

¹¹ Rüdiger Safranski elabora una intuitiva imagen para este tipo de procedimiento en la analítica existencial, que acaso arroja luz sobre esta afirmación. Dice Safranski: “En Heidegger, el *Dasein* es como una colonia de algas; no importa por dónde la agarre uno: siempre la extrae entera” (Safranski, 2006, pág. 14).

¹² A este respecto dice Heidegger: “El ser-en no es, con arreglo a lo dicho, una “peculiaridad” que unas veces se tenga y otras no, o *sin* la cual se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella. No es que el hombre “sea” y encima tenga un óptico habérselas relativamente al “mundo”, el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El ser-ahí no es nunca “inmediatamente”



respecto a lo que le sale al paso no es primordialmente contemplativo, sino que básicamente se mueve en una comprensión previa de lo que es del caso. Los diversos modos del andar en algo en los que está absorbido el *Dasein* dejan ver algo así como “mundo”; en cada caso, cuando nos referimos al estar ocupado, se presupone cierta tensionalidad entre el *Dasein*, su andar en algo, y el algo mismo. En efecto, lo que está “presupuesto” en el ser-en es la estructura ontológica fáctica del mundo. Si bien sería posible interpretar el ser-en como un caso de comportamiento práctico del *Dasein* hacia las cosas que son dentro de un mundo (Heidegger advierte sobre lo inapropiado de considerar este rasgo ontológico como “práctica” en el sentido de un accidental dejar la interioridad del hombre para dedicarse a tener que ver con las cosas, en tanto que esta interpretación se basa en el presupuesto de que el ser de las cosas es ser objetivas), sólo a través del análisis del mundo en el fenómeno total de ser-en-el-mundo deja ver la mutua pertenencia de *Dasein*, espacialidad y mundo.

Decimos que el *Dasein* es estar dirigido o en una orientación y direccionalidad en el mundo, y nos representamos este último como algo exterior, de lo cual da noticia el conocimiento teórico. Las cosas son lo que nos sale al paso, con lo que nos topamos en el andar en algo. Pero ellas no son elementos del mundo: son en el “para” direccional (destinal) del andar en algo del *Dasein*. Son, gracias al conjunto relacional en que salen al paso, como adecuadas o inadecuadas para aquello en que andamos.

En un primer momento, señalar el fenómeno de mundo como espacio significa dejar ver todo lo que se muestra *dentro* del mundo. Y de manera correlativa, describir “ontológicamente” este mundo como sumatoria, consistiría en fijar seres objetivos. Si al preguntar por mundo tendemos a responder desde una comprensión óptica de lo objetual o desde una consideración teórica, mundo se convierte en algo que termina siendo dentro del mundo: decir que es el conjunto de lo que encontramos en el cotidiano andar en algo, si decimos que es naturaleza, si decimos que son las simples cosas, esta misma consideración nivela “mundo” al mismo modo de ser de lo objetual, de lo dado *dentro* del mundo. Pero, entonces, ¿en qué queda el sentido del habitar? Con base en la preeminencia óptico-ontológica del *Dasein* sobre lo que es de otra manera que la del *Dasein*, Heidegger señala la posibilidad de pensar “mundo” como un carácter de ser del ser humano.

Siguiendo el camino de lo que es en el andar en algo del *Dasein*, Heidegger muestra que las cosas que encontramos se inscriben, a la par que el *Dasein*, en un mundo circundante. En el andar ocupado en algo, lo que encuentra el *Dasein* no tiene la forma de ser de los objetos del conocimiento; más bien, el *Dasein* está absorbido en su trato con las cosas, en su manipularlas, usarlas, producirlas, arreglarlas, si bien no necesariamente o, más bien, sólo de manera derivada en un modo tematizante y objetivante. Pero, ¿cómo ganar acceso a las “cosas” para leer el fenómeno de “mundo”? ¿Cómo acceder al carácter ontológico de ser de lo que se encuentra en el andar que se ocupa de...? Heidegger recuerda el concepto griego de πράγματα : aquello con lo que tiene que ver el ser humano en el andar que se ocupa de algo. A aquél lo llama Heidegger “útil”. Aquí es donde se empieza a enunciar el famoso análisis del útil en *Ser y tiempo*, lo que, a pesar de la advertencia acerca de no reducirlo al asunto de lo práctico, indudablemente comporta el elemento de la acción de los proyectos instrumentales del *Dasein* en su existencia cotidiana de término medio.

Ahora bien, el análisis fenomenológico del ser-en-el-mundo sigue un camino doble: por un lado, lo que podríamos llamar, una caracterización “positiva” de mundo, teniendo en cuenta los “elementos” estructurales del fenómeno; pero, por otro lado, un “rechazar desfiguraciones y encubrimientos” (Heidegger, 2009, pág. 71) propios de las nociones habituales de mundo¹³. Por esto la dirección que toma la indagación por el sentido de ser es la de desplegar el sentido ontológico existencial propio de “mundo”, esto es, cómo la espacialidad del mundo constituye un carácter ontológico del *Dasein* y constituye su manera de ser esencialmente espacial, y la de mostrar cómo la consideración de mundo en términos de “sustancialidad” y presencia es un modo derivado de la comprensión de término medio de ser del *Dasein*. Asimismo, destacar lo propio de la comprensión implica una desestructuración de la noción de conocimiento

un ente exento de ser-en, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una relación al mundo” (pg. 70, ii). De hecho, tal relación sólo es posible si el ser-en-el-mundo constituye una estructura existencial del ser-ahí.

¹³ “Por ser regular y exclusivamente el conocimiento del mundo el ejemplar representativo del fenómeno del ser-en, y no sólo para la teoría del conocimiento, pues la conducta práctica se comprende como la conducta “no teórica”, “ateórica”; y por ser esta primacía del conocimiento lo que le extravía en la comprensión de su más peculiar forma de ser, es por lo que es cosa de poner de manifiesto aún con mayor rigor el ser-en-el-mundo bajo el punto de vista del conocimiento del mundo, haciendo bien visible en éste una “modalidad” existencial del ser-ahí” (Heidegger, 2009, pág. 72).

objetivo: en un análisis que rechaza como no originarias las determinaciones del ser del *Dasein* como animal racional y las de mundo como sumatoria o contenedor de objetos, es necesario determinar el comprender actuante del *Dasein* en oposición al conocimiento teóretico.

Al empezar el análisis de la mundanidad del mundo, Heidegger plantea el problema del acceso al ser señalado que nos servirá para esta indagación. Las nociones habituales de mundo exigen dirigir la mirada hacia objetos: el mundo es la sumatoria de objetos a los que accede el *Dasein* de manera teórica. El interpretar la comprensión media del *Dasein* respecto a su ser-en-el-mundo desde el “fenómeno del conocimiento del mundo”, cae en una usual interpretación del conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto. Heidegger señala que esta relación encierra tanta verdad como vacuidad (Heidegger, 2009, pág. 72), en la medida en que queda sin cuestionarse lo que signifique el conocimiento mismo. Por esto, se hace necesario caracterizar fenomenológicamente lo que sea este comportamiento cognoscente relativamente al mundo, mediante la confrontación con la ontología tradicional, cuyo desarrollo más extremo en la tendencia objetivante lo encuentra Heidegger en la noción de mundo de proveniencia cartesiana, que se basa en y presupone como originaria la distinción y separación sujeto-objeto o cosa pensante-cosa extensa, que tienen como consecuencia la necesidad de asegurar la vía de acceso entre un elemento y otro:

la ontología ha intentado, justamente, hacer la exégesis del ser del “mundo” como *res extensa* partiendo de la espacialidad. La tendencia más extremada a semejante ontología del “mundo”, en oposición a la *res cogitans*, que ni óptica ni ontológicamente coincide con el *Dasein*, se muestra en Descartes. Con el deslinde por respecto a esta tendencia ontológica, puede ilustrarse el análisis de la mundanidad aquí intentado (Heidegger, 2009, pg. 79).

Para Descartes, el hombre se resuelve en sujeto, el cual se caracteriza por el pensar; el mundo, en extensión. El análisis de Heidegger se dirige a desencubrir la idea de ser tácita que se esconde tras estas consideraciones. En efecto, el modelo del conocimiento y de la certeza cartesianos deja ver una idea de ser: ser es lo que permanece en el cambio, esto es, en la interpretación cartesiana, aprehendida a través de la filosofía medieval, sustancialidad. Lo que cabalmente es, es la cosa eterna que es Dios, la cosa pensante que es el hombre, y la cosa extensa que es el mundo: lo que permanece, sin necesidad de otra entidad, es la cosa. El modelo del conocimiento relativo a esta comprensión del ser como sustancialidad es la matemática, y el criterio de verdad, la certeza, igualmente sobre el modelo matemático¹⁴. Sin embargo, en la tradición filosófica, lo que queda sin explicación es el ser mismo de tales cosas y la noción de conocimiento.

En una interpretación objetivante de mundo, el *Dasein* es interpretado como el ente que conoce, y mundo como naturaleza. Lo que se establece mediante este movimiento es la separación de una esfera interna del sujeto que se contrapone a la esfera de lo exterior natural. El conocimiento se explica como el nexos entre ambas esferas, y el cómo de este nexos se vuelve el problema epistemológico de explicar cómo el sujeto sale de una esfera interior a aprehender el exterior mundano. En este punto señala Heidegger uno de los asuntos no dilucidados de la teoría del conocimiento, y que constituye una deficiencia fundamental del concebir la relación de sujeto-objeto: “...falta totalmente la cuestión de la forma de ser de este sujeto cognoscente...” (Heidegger, 2009, pág. 73). A pesar del énfasis que pueda hacer la epistemología sobre la importancia de la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento, deja de lado el problema de la determinación ontológica del mismo.

Es claro que la noción de comprender de la analítica existencial no puede interpretarse desde esta noción de conocimiento: el *Dasein* no es originariamente cognoscente, sino relacional. Pero no se trata de que el planteamiento de Heidegger acerca de la comprensión excluya la posibilidad de conocimiento. Heidegger no se propone probar “equivocada” la noción de conocimiento cartesiana: más bien muestra que tal noción de conocimiento corresponde a una comprensión de ser como permanencia. El análisis que hace Heidegger del conocimiento parte de lo que ya en la introducción había indicado como modos de ser del *Dasein*: “el conocimiento es un modo de ser del *Dasein* como ser-en-el-mundo, que tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser” (Heidegger, 2009, pág. 74)¹⁵. La posibilidad

¹⁴ Por supuesto no pretendo despachar en un par de párrafos la comprensión de ser sobre la que se funda el conocimiento en Descartes. Baste indicar los rasgos que ponen el conocimiento objetivante en contraposición al comprender de la analítica existencial.

¹⁵ Cfr. también: “La indicada relación de fundamentación de los modos del ser-en-el-mundo constitutivos del conocimiento del mundo, pone en claro lo siguiente: que en el conocimiento gana el ser-ahí un nuevo “estado de ser” relativamente al mundo en cada caso ya desencubierto en el ser-ahí. Esta nueva posibilidad de ser puede desarrollarse a su manera, convertirse en cometido expreso



misma del conocimiento, como una tal relación de esferas externas la una a la otra, se basa en un ser–ya–cabe–en–el–mundo, es decir, el conocimiento objetivante se funda en un modo de ser del *Dasein* que es la comprensión.

Lo que logramos con estos análisis provenientes de *Ser y tiempo* acerca del mundo, la espacialidad y el *Dasein*, es subrayar una nueva lectura de la *res extensa* como derivada de una espacialidad que no es una entidad (“el espacio”) aparte del ser humano, es decir, no es una entidad objetiva que me esté conteniendo y que sea la misma para todo otro ser humano en cualquier otro tiempo y lugar; y en un sentido amplio, es decir, que ontológicamente sea considerado como una entidad otra, autónoma, desligada del ser humano: más bien, que en su ser mismo, se median mutuamente y se copertenecen. Ahora bien, este análisis de 1927 es un estadio inicial de una constante preocupación; como he señalado, a partir de la lectura retrospectiva del seminario “Tiempo y ser”, el proyecto de reducción del espacio a la temporalidad del *Dasein* ya se verá imposible. ¿Qué significa esto?

A pesar de haber logrado destacar la espacialidad como rasgo constitutivo del ser humano y de haber exhibido su rasgo experiencial, vivido en el habitar ocupándose de las cosas, parecería mantenerse una centralidad del *Dasein* en la construcción de la espacialidad, que no dan del todo cabida a una experiencia menos instrumental del espacio. Es decir, la centralidad del análisis del ocuparse del *Dasein* en *Ser y tiempo* en el plexo de relaciones destinales en el echar mano del útil, parece mostrar una espacialidad delimitada por los fines y empresas del ser humano. Y en este punto de inflexión también hay que destacar que no es casualidad que, menos de 10 años después, con la conferencia de “El origen de la obra de arte”, Heidegger no sólo desarrolle un delicado análisis de la delimitación entre cosa, útil y obra de arte, sino además que empiece el análisis conducente a la afirmación acerca de la “puesta en obra de la verdad” justamente con el análisis de un útil, de un par de zapatos, pero justamente en la óptica o, mejor, en el modo de ser del “ponerse” mismo de la verdad, en un acontecer, en la obra de arte.

Para terminar, quiero exponer los rasgos que se reelaboran acerca de la espacialidad en el llamado Heidegger de la *Kehre*, o el Heidegger tardío. Con esto, no quiero indicar que haya algo así como un abandono de lo afirmado en *Ser y tiempo*; más bien, lo que tiene lugar es un desplazamiento de la mirada hacia una excedencia de la espacialidad que se abre en el encuentro con la obra de arte, que se basa en el sentido de la orientación del ser–en–el–mundo, pero que se sale de la restrictiva instrumentalidad del útil en el análisis de la obra de 1927. Es más, si recordamos brevemente lo afirmado por Norberg–Schulz y por Bollnow, reconocemos inmediatamente que sus aseveraciones parten justamente de unas obras y unos fenómenos artísticos (la arquitectura, la declaración de unos artistas), para elaborar el sentido del lugar y de la casa. Los útiles se abren en el plexo espacial de las tareas y los proyectos en los que se encuentran los seres humanos arrojados; pero los útiles en las obras —esto es, los *Zapatos* de van Gogh, el *templo griego*, el *Peine del viento* de Chillida, la *casa* de Broch— siguen siendo útiles, pero vienen a la experiencia, devienen a la presencia exhibiendo un modo de ser y una copertenencia al mundo y una espacialidad que nos deja ver un rasgo de excedencia e incluso de incertidumbre.

Si bien el análisis del espacio de *Ser y tiempo* está íntimamente ligado a la comprensión del útil y su exposición se mantiene en su horizonte de sentido, dirección y copertenencia a los proyectos en que se encuentra arrojado el *Dasein*, “El origen de la obra de arte” nos ofrece una aproximación otra a los seres intramundanos en su darse no sólo instrumental, sino en el plexo más amplio de la pertenencia del ser humano al mundo y a la tierra, y justamente gracias a una nueva vía de acceso: la obra de arte. En efecto, siempre es desconcertante, en la primera parte de “El origen de la obra de arte”, la exposición, por un lado, de las nociones tradicionales de cosa y, por otro lado, la renuncia a su indicación como vía de acceso para caracterizar el modo de ser de la obra de arte. ¿Cómo “pasar” de la indagación acerca del sentido de ser, hacia el pensamiento del arte, manteniendo y conservando los elementos ontológicos alcanzados y para lo que sigue siendo el propósito de fondo de tal pensamiento: pensar el ser de lo que es?

Comprendemos que, en un sentido ampliado, zapatos, puentes, jarras, edificios pueden ser comprendidos desde la óptica cotidiana del *Dasein* en su curarse u ocuparse de sus asuntos. Por decirlo así, simplemente echamos mano de algunos de esos útiles y hacemos uso de ellos, como cuando nos comportamos instrumentalmente con los objetos

y tomar la dirección del ser–en–el–mundo bajo la forma de ciencia. Pero ni el conocimiento crea ab *nihilo* un *commercium* del sujeto con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre el sujeto. El conocimiento es un modo del ser–ahí fundado en el ser–en–el–mundo. De aquí que el ser–en–el–mundo pida como estructura fundamental una exégesis *previa* “(Heidegger, 2009, pág. 75).



arquitectónicos. Sin embargo, a partir de este momento, esto es, la primera mitad de la década de 1930, Heidegger llamará la atención sobre otro aspecto del sentido de ser que había quedado sin formulación expresa en la obra de 1927, que parece que tiene que ver con la cercanía de la obra de arte y —en la óptica de algunos comentaristas como Andrew J. Mitchell— con la escultura y las cuestiones acerca del espacio que este arte imponen, cercanía que lleva al pensador a considerar de nuevo el espacio, el cuerpo y lo que podríamos llamar su mutua relación o correlación o comportamiento (en el sentido de un llevar o portar uno al otro, uno por el otro, que ontológicamente señala su mutua dependencia en el ser). En efecto, dice Mitchell:

De hecho, parte de lo que es tan atrayente en estos ensayos escultóricos¹⁶ es la articulación de esta relación reconstruida entre cuerpo y espacio, que ya no es la de la del cuerpo presente que ocupa un espacio vacío, sino algo más participativo, colaborativo, mediado y acogedor... (Mitchell, 2010, pág. 1).

Es preciso entonces caracterizar ese giro y tono en la formulación de las cuestiones sobre el espacio, para exhibir la posibilidad y la necesidad de relación con el curso de pensamiento de 1927, para lo que, a su vez, es necesario señalar que igualmente en “El origen de la obra de arte” el útil adquiere justamente un lugar destacado en el análisis, que sirve de punto de inflexión para plantear la pregunta por el modo de ser de la obra de arte y que abre un nuevo planteamiento sobre la correlación de ser humano y espacialidad.

En efecto, en “El origen de la obra de arte”, Heidegger lleva a cabo una nueva consideración del útil, a través del famoso análisis del cuadro de unos zapatos, de van Gogh, que ha dado mucho qué comentar en la historia del arte y en los encuentros no siempre fluidos entre la filosofía y la historia del arte. Lo que me parece que revela una nueva perspectiva de análisis y un aporte a la comprensión del espacio es, por un lado, el procedimiento de la exposición y la manera como descubre Heidegger allí lo que la obra de arte nos aporta para la comprensión de los entes intramundanos, y sobre todo en la experiencia de mundo que allí se anuncia; y, por otro lado, el contenido del análisis y el planteamiento de una experiencia que parecería desestructurar los remanentes de “kantismo” que quedaran en *Ser y tiempo*, esto es, en cuanto a la primacía y centralidad del ser humano como vía de acceso privilegiada para la comprensión del sentido de ser.

Para acercarnos a esta reelaboración del sentido ontológico del útil, encontramos en “El origen de la obra de arte” dos referencias iniciales explícitas: la primera, el útil surge en la búsqueda de las nociones tradicionales de cosa, que puedan ayudar, por vía de referencia a la tradición histórica del pensamiento, a delimitar por defecto el ser de la obra de arte en contraste o por búsqueda de la diferencia específica respecto a la cosa en general; y, la segunda, al ver ocluida u objetada la vía de referencia a las tradicionales nociones de cosa, al pretender hacer comparecer al útil mismo, éste surge en su modo de ser más propio mediante la famosa representación visual de los zapatos. Ha sido destacado por varios comentaristas especializados de este texto, el hecho de que de entre las tres nociones de cosa aportadas en esta conferencia (“Aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades”; “la unidad de la multiplicidad de lo que se da en los sentidos”; y “una materia conformada”), es justamente la última, esto es, la que corresponde a la configuración del útil dentro de la concepción hilemórfica de la cosa, la que es más cuidadosamente elaborada por Heidegger y, por otra parte, la que recibe un particular cuidado en su desestructuración y objección.

Ciertamente Heidegger afirmará que todas estas nociones de cosa, en distintos momentos históricos y con diversas intensidades y pertinencias, han ejercido una especie de nivelación de la experiencia, para hacer comparecer a lo existente en la óptica de la cosa: así, la primera comprensión de la cosa es propia de lo que podríamos llamar la metafísica occidental moderna, mientras que la segunda podría corresponder a la Grecia del siglo V a.C., y la tercera, con su proveniencia aristotélica, demarcaría el mundo de la disponibilidad instrumental y posteriormente técnica–tecnológica de la existencia. Pero además de este contenido expositivo, filosófico e histórico, empieza a despuntar en la meditación un desplazamiento del horizonte o del centro de irradiación del sentido: aquí ya no es, como en *Ser y tiempo*, el *Dasein*, el ser humano el referente para la delimitación de lo existente; de hecho, Heidegger señalará la necesidad de visitar las nociones de cosa “para poder meditar con pleno conocimiento sobre su origen y su pretensión desmedida, pero también sobre su aparente incuestionabilidad” (Heidegger, 1996, pág. 24); para enseguida retomar la vía fenomenológica del “dejar reposar a la cosa en sí misma” (loc. cit.), esto es, aparte de marcos teóricos, aparte de antropomorfismos, si se

¹⁶ Se refiere Mitchell a los textos que han sido compilados en el volumen en edición trilingüe *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio/El arte y el espacio* (Cfr. Heidegger, 2003).

Pero ¿para qué entonces hacer una elaborada exposición sobre las nociones caducas de la cosa, si éstas van a ser objetadas, desestructuradas y descartadas? Justamente para elaborar la confrontación con lo que parecía obvio en *Ser y tiempo*, esto es, por debajo de la obviedad cuestionada por Heidegger acerca de la pregunta renovada por el sentido de ser, podría haberse colado un nuevo sobreentendido: la vía de acceso del *Dasein*, como ser privilegiado para acceder al horizonte de comprensión del ser, y el predominio de la temporalidad (a través del privilegio del momento del éxtasis temporal de la presencia y, por lo tanto, de la sustancia permanente), como la constitución y el marco teórico privilegiados. A partir de 1936, entonces, a través de una nueva presentación y actualización del útil, a través del acontecimiento de la obra de arte, Heidegger toma distancia y cuestiona la idea de que el modo de ser del útil se agote en su referencia al ser humano, e introduce una dimensión de excedencia que supera la disponibilidad de las cosas y el privilegio y el predominio del actuar y del hacer humano sobre los entes intramundanos. Además, al cuestionar el carácter sobreentendido de la comprensión hilemórfica de lo existente (y la consecuente visión de mundo y de verdad en la óptica de la disponibilidad, la producción y la centralidad del sujeto agente), Heidegger propone exponernos al menos a la incertidumbre producto de la suspensión de la convicción:

[E]l procedimiento que vamos a seguir ahora debe evitar esos intentos que conducen nuevamente al atropello de las interpretaciones habituales. La manera más segura de evitarlo es describiendo simplemente un utensilio, prescindiendo de cualquier teoría filosófica (Heidegger, 1996, pp. 25–26).

El famoso análisis del par de zapatos, en “El origen de la obra de arte”, ofrece una nueva tonalidad anímica que se encontraba ausente en los análisis anteriores, particularmente en *Ser y tiempo*: lo inseguro, la incertidumbre y la desconcertante exhibición, a través de la obra de arte, del acontecimiento de surgimiento de lo que es en su ser y su repentina sustracción del horizonte de sentido y de disponibilidad. Si bien el útil podía presentarse en las formas defectivas del fallar, el estropearse o el desaparecer del plexo de la tarea a realizar, aquí el útil abre lo inseguro del acontecer de la verdad de lo que es, y justamente en la obra de arte. En efecto:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio (Heidegger, 1996, pág. 27).

A pesar de ser un fragmento una y otra vez transcrito, comentado, objetado y discutido, no sólo la experiencia fenoménica de la descripción arroja una luz siempre renovada sobre la obra de van Gogh, sino —lo que particularmente interesa aquí— sobre el útil que comparece en la representación visual: como dice Heidegger, un par de botas de campesino y nada más¹⁷. Justamente en esta página, en el ejemplar utilizado por Heidegger, aparece una nota manuscrita que indica: “¡¡pensar fiabilidad, no como propiedad!!”.

¿Qué preguntas complejas y entrelazadas se están elaborando en este pensamiento? Conciernen a las cosas, al modo de ser del útil, al hecho de que sea en una obra de arte precisamente donde destella esta comprensión y tonalidad anímica, a la experiencia del mundo, de la tierra, de la nueva espacialidad que se está comprendiendo en esta experiencia. Aquí la

¹⁷ De la misma manera que no es irrelevante la selección de obras, soportes y ejemplos artísticos que haga un filósofo del arte en la elaboración de su discurso estético, tampoco es, como ha señalado bellamente Babette E. Babich, accesorio el útil y la obra seleccionada en este punto por Heidegger. De alguna manera —y con casos provenientes de varios ejemplos artísticos—, los zapatos dicen *Dasein*. Babich señala también que otra serie de cuadros de la época que dicen lo mismo es la de naturalezas muertas de platos de barro y botellas que de manera similar hablan de la incertidumbre del alimento, de la ventura, de la vida. Todo un paralelo para, en otro esfuerzo de mayor aliento, pensar en *Una cosa es una cosa*, de María Teresa Hincapié, y el papel del útil en esta obra acontecimiento (Cfr. Babich, 2004).





distinción entre interior y exterior no se refiere a la lógica de contenedor y contenido, ni de objetos puestos allí en el espacio tridimensional; es el útil mismo el que enuncia y dice, testifica, la fatiga de los pasos en el trabajo. Las botas dan fe del andar moroso por el campo de labor, en donde también resuena el viento. La soledad del camino de campo, la callada llamada de la tierra, su regalo del trigo, la renuncia de la tierra a sí misma y su despliegue como surco de labor. Y el ser humano siempre en el trasfondo de la tierra que atisba a través del útil. Por supuesto que el útil ha sido elaborado en algún proceso artesanal o industrial, y cobra sentido y pertenece como propiedad al plexo de relaciones del proyecto en el que se encuentra arrojado el ser humano. Pero en toda esta descripción fenoménica, lo instrumental, el protagonismo del actuar y el querer humanos, la cadena de causas y efectos, de usos y propósitos, requieren ante todo el fundamento de la tierra que se despliega finalmente en el mundo humano. Se anuncia aquí el útil como el punto de encuentro y cruce de la incertidumbre por volver a tener el pan, la alegría por superar la carencia, la angustia por los caminos de la vida y la muerte.

A través de esta nueva aproximación al espacio desde una comprensión adicionalmente desarrollada del útil, no sólo como instrumento o herramienta al servicio de los proyectos del ser humano, se despliega en el espacio del ser de confianza, que es previo incluso al plexo de referencias de la tarea en que se encuentre el *Dasein*:

Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo. Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio. Decimos “sólo” y es un error, porque la fiabilidad del utensilio es la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de protección y de asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia [...] El ser-utensilio del utensilio, su fiabilidad, mantiene a todas las cosas reunidas en sí, según su modo y su extensión. Sin embargo, la utilidad del utensilio sólo es la consecuencia esencial de la fiabilidad. Aquella palpita en ésta y no sería nada sin ella (loc. cit).

A este respecto, destaca Mitchell que uno de los rasgos más importantes del giro o tránsito de la analítica existencial de 1927, particularmente en lo relativo al espacio, hacia los textos que dirigen su foco al pensamiento de la obra de arte (y, como hemos señalado, justamente a unas ciertas obras de arte) en la década siguiente y subsiguientemente, es el sentido de un espacio de incertidumbre (Mitchell, 2010, pág. 9): por volver a tener el pan, pero en el mismo tenor, por el modo de ser arrojado en medio de la existencia, pendiente de la aperturidad que despunta en el ser de confianza de los útiles, sobre el fondo de retracción y ocultamiento de la tierra, como fenomenalidad excesiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Albrecht, H. J. (1981). *Escultura en el siglo XX. Conciencia del espacio y configuración artística*. Barcelona: Editorial Blume.
- Babich, B. E. (2004). “La verdad del arte en Heidegger: Salvar el museo entre Schapiro y Gadamer”. En Sanabria, C.E. (Ed.) (2004). *Estética. Miradas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano. Pp.183–230.
- Bollnow, O. F. (1964). El hombre y su casa. *Revista Eco*, Vol. 9, No. 4–5–6, 452–493.
- Bollnow, O. F. (1969). *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor.
- de Solà-Morales, I. (2003). *Diferencias. Topografía de la arquitectura contemporánea*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Duque, F. (2003). Introducción. En Heidegger, M. (2003). *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio/El arte y el espacio*. Pamplona: Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra.
- Heidegger, M. (1970). El arte y el espacio. *Revista Eco*, Tomo 122. 113–120.



