

HORIZONTES FENOMENOLÓGICOS DE LA ESPACIALIDAD EN *SER Y TIEMPO*: LA RELEVANCIA DEL “SER-EN” COMO VÍA DE ACCESO A LA MISMIIDAD DEL *DASEIN*¹

Juan José Garrido Perrián

Universidad de Sevilla (Sevilla. España)

jjgarper@us.es

RESUMEN

Este artículo constituye un esfuerzo fenomenológico por pensar la espacialidad en la obra *Ser y Tiempo* (1927), desde una cierta radicalización del existencial ser-en, a fin de ganar un ámbito de acogida y mostración del específico modo de ser del *Dasein*, su mismidad. En este sentido, se ha tratado de preparar la pregunta que hendiera el terreno para una mostración del aparecer del modo de ser del *Dasein*, muchas veces encubierto por su propia tendencia fáctica a comprenderse como ente intramundano. A propósito de tal finalidad, se entendió que la cuestión espacial, soterrada por mor de la temporalidad del ser, era indispensable, pues la espacialidad fue entendida como la primera forma de dotación de sentido del propio ser del *Dasein*, a saber, la espacialidad jugaba, en fricción con el horizonte medial impuesto por la constitución existencial del “ser-en”, un papel protagonista a la hora de lograr la transparencia del modo de ser de este mismo *Dasein*. Esta transparencia espacial, basada en una capacidad hermenéutica des-alejante, era la primera forma de tener un lugar en el mundo por parte del *Dasein*.

PALABRAS CLAVE

fenomenología, Heidegger, espacio, mismidad, “ser-en”.

ABSTRACT

In order to get access to the specific way of being of *Dasein*, and from a certain radicalization of the existential “being-in”, this meditation constitutes a phenomenological attempt to analyze Spatiality in Heidegger’s *Being and Time* (1927). In this sense, it tries to develop this question in such a way that makes possible for the way of being of *Dasein*, which is often hidden by its own factual tendency to be understood as an intermundane entity, to show itself. This paper will show why the question concerning Spatiality in *Being and Time* was an indispensable one, although it was covered up by Temporality. The question concerning Spatiality is important because it is the

¹ Esta meditación se engloba dentro del estipendio de investigación “Formación del Profesorado Universitario” (FPU), en relación con la siguiente signatura FPU13/00375, financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) del Reino de España. También, esta investigación, se desarrolla al socaire del siguiente Proyecto I+D De Excelencia: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una Orientación-Filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017-83770-P), financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Reino de España.

first form of giving meaning to one's own being. Because of the friction between the medial horizon and the existential constitution of "being-in", the spatiality of *Dasein* played a leading role in making *Dasein*'s way of being transparent. This transparency of Spatiality, which is based on *Dasein*'s possibility of un-distancing, was a first mode of *Dasein*'s having its own place in the world.

KEYWORDS

Phenomenology, Heidegger, space; selfhood, "being-in".

HORIZONTES FENOMENOLÓGICOS DE LA ESPACIALIDAD EN
SER Y TIEMPO: LA RELEVANCIA DEL "SER-EN" COMO
VÍA DE ACCESO A LA MISMIIDAD DEL *DASEIN*

INTRODUCCIÓN

Desde los comentarios actuales vertidos por Peter Sloterdijk² (2011) hasta el libro, hoy ya de referencia, de Didier Franck (1986) sobre el problema del espacio en Heidegger, pasando por los comentarios muy críticos de Jean Paul Sartre, la mayor parte de los exégetas heideggerianos han señalado conjuntamente un olvido denodado de la cuestión del espacio dentro del laberinto del pensar de Heidegger, indicando, sobre todo, en referencia a su *opus magnum*, un tratamiento insuficiente de la relevancia que tiene el espacio en la configuración existencial del *Dasein*. Este diagnóstico, de olvido e insuficiencia, se agrava más cuando

² Sloterdijk ve en la metáfora *Lichtung* una especie de idea susceptible de una actualización técnica del mundo. El *Palacio de Cristal*, dibujado aquí como metáfora de la civilización occidental y, en concreto, del impulso cinético de la modernidad por des-prenderse del mundo externo (determinación exterior), a favor de palabras tales como auto-operatividad, auto-movimiento, etc., es el ejemplo plástico más paradigmático para explicitar que, según Sloterdijk, para Heidegger, *Lichtung* guarda una relación con una necesidad humana: la de hacer mundos, la de constituirse como un estar-técnico. En este sentido, *Lichtung*, según Sloterdijk, sería el lugar en el que las cosas aparecen en su posibilidad técnica. El "despejamiento", que se produce en la iluminación del ser, sería ese espacio ontológico en el que salen a la luz las diferentes intencionalidades técnicas propiciadas por el ser en apertura, hendido. Esto es el mundo para Sloterdijk: el espacio intencional técnico. Tal *dictum*, para Sloterdijk, es olvidado por Heidegger, al no considerar, en igualdad de condiciones, la impronta espacial del *Dasein* con respecto a su temporalidad.

Heidegger, en una confesión algo inaudita, en homologación a su propio carácter sobrio e irrefractable, en 1972, mientras dicta unos seminarios que han pasado a la posteridad como los *Seminarios de Zähringen* (Heidegger, 1973, pp. 372-421), se acusa a sí mismo de insuficiente e incapaz, por cuanto, en el momento que rodeó a la publicación de *Sein und Zeit*, no tuvo la capacidad de pensar radicalmente, en concordancia con su importancia, el horizonte del cuerpo, la “corporalidad” [*Leiblichkeit*] (Heidegger, 1994)³, como un elemento originario del *Dasein*.⁴ Muy clarificadoras son estas palabras pronunciadas unos años antes de la celebración de aquellos *Seminarios de Zähringen*: “Yo solo puedo responder al reproche de Sartre con la comprobación de que lo corporal es lo más arduo y que yo, entonces, no sabía que más decir” (Heidegger, 1994, p. 292).⁵

³ La corporalidad [*Leiblichkeit*], opuesta a la palabra alemana “cuerpo material” [*Körper*], es una manera de asumir nuestra propia espacialidad, que tiene que ver con el modo en que vivenciamos el mundo, los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor, o la manera en la que asumimos nuestro cuerpo como elemento simbólico y relacionado, según Heidegger, siempre con un horizonte temporal constituyente.

⁴ Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero —según pensamos— esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que “están-ahí” [*Vorhandenheit*], le pertenece algo así como un “ahí” [*Da*]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el “camino” [*Weg*] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que a lo largo de los años ha sufrido una evolución en su significado (Garrido-Periñán, 2014, pp. 203-216). Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar en el que acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que con su modo de ser: la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser (Heidegger, 2002, pp. 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 50-63, 84, 114-117, 134-135, 143-144). Para ver, por lo demás, cómo este *Dasein* no ha de ser definido en cuanto que *animal rationale*, esto es, como *subiectum* (Heidegger, 1976, pp. 313-364).

A partir de ahora el autor del texto asume la traducción al español de las referencias propias de la obra de Heidegger. A fin de ganar claridad léxica y semántica, en relación con la traducción, cuando el autor considere menester, acompañará la traducción española del original alemán.

⁵ “Sartres Vorwurf kann ich nur mit der Feststellung begegnen, daß das Leibliche

Hay, en cambio, esbozos posteriores en los que Heidegger, una vez viejo, intenta pensar la relevancia del espacio en relación con el arte (Heidegger, 2007),⁶ pero estas tentativas de vejez distan de la impronta fenomenológica vertida en 1927,⁷ cuando *Ser y Tiempo*, como casi sin querer, se impuso como libro de moda en Alemania. Los versados en los estudios de Heidegger conocen la palabra “el giro”⁸ [*die Kehre*]. La mayor parte de lo pensado en la conferencia “El arte y el espacio” trasluce la importancia que

das Schwierigste ist und daß ich damals eben noch nicht mehr zu sagen wußte”.

En los denominados *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 1994), un conjunto de reuniones del propio Heidegger con psiquiatras, desarrolladas 1959-1969 y coordinadas por el psiquiatra suizo Merdard Boss, el mismo Heidegger señala tal insuficiencia del análisis de la corporalidad a lo largo de su obra.

⁶ Se está pensando en “El arte y el espacio”, una conferencia aparecida en 1969, en la que Heidegger, junto a obras de Eduardo Chillida, por entonces figura cercana al filósofo, trata sobre la relevancia del espacio en la configuración (artística) del acontecimiento del ser, por cuanto el espacio, en la modalidad del espaciar, se encargaría de acoger, poner a buen recaudo, la asunción de la corporalidad, encarnada por el arte en la modalidad de las figuras plásticas.

⁷ Consideramos que Heidegger no abandona nunca la fenomenología después de la llamada *Kehre*. Todas las publicaciones posteriores a 1930 son ejemplificaciones, diríamos, fidedignas del proceder fenomenológico, a saber cuando trata la rosa sin por qué de Angelus Silesius, o los mismos *Seminarios de Zollikon*, en los que mediante el diálogo se comprende las enfermedades psíquicas bajo la impronta de la fenomenología existencial expuesta, de manera hegemónica, en *Ser y Tiempo*. En cualquier caso, más allá de esta interesante cuestión, centramos en la obra *Ser y Tiempo* implica pensar el espacio dentro del proyecto programativo de tal obra. Esta es una de nuestras tareas.

⁸ La bibliografía acerca de la *Kehre* es inmensa (Hermann, 1994, pp. 65-84; Frantzki, 1985; Rosales, 1984, pp. 256-262; Richardson, 1963, pp. 212-262), pero hay una cierta unanimidad sobre su definición entre los investigadores más reputados. Nosotros pensamos que *Kehre* refleja el intento llevado a cabo, por parte de Heidegger, de pensar la relevancia fenomenológica del ser allende la Analítica Existencial, en su sustitución por una tarea “des-subjetivizadora”, que entiende el ser como un fenómeno histórico-epocal, según el cual, el *Dasein* no es sujeto activo en el esclarecimiento del sentido del ser, sino, antes bien, pasivo, pues debe recoger lo que se da históricamente, el envío de su época [*Epoché*]. No es de extrañar, por tanto, que el lenguaje empleado por Heidegger, después de lo que hemos llamado *Kehre*, raye con el *dictum* poético: la tarea consistía en decir lo in-decible, aquello para lo que no estamos preparados históricamente. Hölderlin y los primeros griegos. Para un desarrollo más extenso véase el artículo de Garrido-Periñán (2015a, pp. 303-320).

tiene el pensar onto-histórico en la dinámica de aprehensión del ser, en cuanto “acontecimiento” [*Ereignis*], desplegado y recogido en épocas, que debe ser protegido y resguardado en su mismo darse, como ser que acontece históricamente, y que se sustrae en su propio acontecer (Garrido-Periñán, 2017a, pp. 147-174). Pero nuestra meditación, a pesar de lo dicho en 1969, se va a centrar, exclusivamente, en lo analizado dentro de la Analítica Existencial propia de *Ser y Tiempo*. En concreto, realizaremos un análisis fenomenológico⁹ de la espacialidad como fenómeno vertebral del *Dasein*, desde los §§. 22-24 de la obra cumbre heideggeriana, a fin de, si es posible, hacer accesible, desde el propósito mismo de la Analítica existencial, el espacio, según y como es tratado por Heidegger en tal obra. Las razones de tal intento no responden a criterios azarosos o subjetivos, antes al contrario, suponen un esfuerzo por atenerse a la cosa misma pensada por Heidegger en 1927, a contracorriente de sus insuficiencias, y las declaraciones a favor de la “temporalidad del ser”¹⁰ [*Temporalität*] como horizonte

⁹ Cuando nos disponemos a comprender un determinado fenómeno, nuestra actitud puede ser múltiple, ya que podemos comprenderlo desde un sentido histórico e historiográfico, en este caso actuaremos históricamente; o podemos comprenderlo atendiendo a un análisis sintáctico, para este caso, entonces, nos comportaremos como filólogos. Pero ¿cuál es el comportamiento por excelencia filosófico? Creemos que es la fenomenología. Piénsese lo que dice Heidegger en *Sein und Zeit* (2002) sobre la posibilidad de la ontología si solo si como fenomenología: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología solo es posible como fenomenología”. [“Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich”] (p. 35).

¹⁰ Al contrario que el Prof. José Eduardo Rivera, que traduce “temporalidad” por “Temporalität” y “temporeidad” por “Zeitlichkeit”, preferimos no atender a tal división, pues, en cualquier caso, ambos fenómenos, desde el plano de la obra cumbre heideggeriana, vienen a manifestar algo idéntico, sobre todo si nos ceñimos a unas de las hipótesis vertidas en el Tratado: el *Dasein* es el ente que trasluce y transparente, de algún modo, el darse mismo del ser. No hay darse del ser si no pasa por el *Dasein*. Por tanto, ambos conceptos deben entenderse como horizontes de tiempo, esto es, como temporalidad. Lo que sucede es que la palabra *Temporalität* tiene una finalidad trascendental, pues de lo que se trata es de ganar el horizonte general de presentación del ser del ente. Pero, no lo olvidemos, este horizonte general, de presentación del ser del ente mismo, es la existencia, esto es, *Dasein*.

preeminente en el que se despliega eso que es el ser: temporalidad compresivo-ejecutiva del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] (Garrido-Periñán, 2016a, pp. 275-296).

Ante esta situación, *prima facie* pareciera que el espacio siempre se ha de subordinar a las coordenadas temporales, precisamente porque dentro de los tres sentidos de la fenomenalidad: “sentido de contenido” [*Gehaltsinn*], “sentido de relación” [*Bezugssinn*] y “sentido ejecutivo” [*Vollzugssinn*] (Heidegger, 1995, pp. 5-8 y 85 ss.)¹¹, este último sentido obtiene una primacía ontológica, pues el *Dasein* es un ser existencial que, de un modo u otro, haga lo que haga, su ser siempre es en cada caso el suyo (mío)¹², es decir,

¹¹ A diferencia de su maestro Husserl que, *grosso modo*, entiende el horizonte de acceso fenomenológico desde el dualismo noesis-noema, en la que está dirigida la intencionalidad de la conciencia, Heidegger propone que las posibilidades de acceso al fenómeno estén marcadas bajo tres sentidos: “sentido de contenido” [*Gehaltsinn*], “sentido de relación” [*Bezugssinn*] y “sentido de ejecución” [*Vollzugssinn*], siendo el sentido de contenido subsidiario del sentido relacional, esto es, de la forma como la existencia es vivida, bajo sus referencias y situaciones concretas y fácticas. El sentido de ejecución es importante aquí porque no hay ningún sentido relacional que no conlleve, desde sí mismo, una ejecución, una *praxis*, un hacer. Los contenidos que, como indicadores formales expresa la hermenéutica de la facticidad, deben ser en “cada caso” [*jeweiligkeit*] ejecutados, llevados a *praxis*. Esta división, en la manera de entender el fenómeno, no es nueva de *Ser y Tiempo*, sino que ya fue tematizada, al menos implícitamente (Heidegger, 2006, p. 76) —de un modo aun tosco, pues Heidegger coloca doce momentos estructurales— y (Heidegger, 1979, pp. 194 y ss.) —aquí Heidegger ya sí coloca los 3 momentos estructurales presentes en su *opus magnum*—.

¹² La traducción de la palabra alemana es *Jemeinigkei*t, cuyo antecedente es *Jeweligkeit* (en cada caso). Esta expresión —*Jemeinigkei*t— constituye un existenciario, esto es, un modo como se realiza la existencia. Apunta a un carácter, de parte de la misma existencia, de individuación —que no de solipsismo— y responsabilidad: el ser que se pone en juego, en cada posibilidad y decisión, es para todo caso el mío, no pudiendo delegar el modo de mi ser a otro existente, o instancia ulterior (Heidegger, 2002, pp. 220-300). En relación con el término *Jeweligkeit*, este no es empleado en *Ser y Tiempo*, al ser reemplazado por *jemeinigkei*t. En este caso, *jeweilig* se traduce por “en cada caso”, “cada vez”, en virtud de la raíz alemana *-weile*, esto es, “instante”, “momento”. Nosotros hemos analizado la relación de este concepto en la obra de Heidegger (Garrido-Periñán, 2016a, pp. 275-296), al socaire del concepto *paulino de parousia*. La relación, además, de *jeweiligkeit* con el concepto griego *kairos* es evidente, por cuanto manifiesta el carácter temporal de la existencia, que es propia, si y solo si, en el momento oportuno de una apropiación proyectada como modificación del estado cotidiano sumido en la impersonalidad, el *Dasein* se decide a ser lo que es (Garrido-Periñán, 2017b, pp. 533-556).

es su ser mismo el que se pone en juego en las posibilidades que enmarcan su vida. ¿Qué sentido ha de tener una meditación cuyo cometido sea aclarar la temática del espacio en una obra —*Ser y Tiempo*— en la que el propio autor declara las insuficiencias de su análisis? ¿No constituye esto un fracaso de por sí? Todo lo contrario, pensamos que en lo callado, en lo no dicho por parte de Heidegger, se esconde un pensamiento revelador, asistencial para con el mismo propósito del tratado de 1927: desentrañar el sentido de la pregunta por el ser. Desde este horizonte, a través de un proceder fenomenológico no aferrado a la *quiddidad* de lo dado, sino al modo *como* las cosas aparecen, es posible pensar el espacio como una dimensión originaria, en el darse fenomenológico del mismo *Dasein*, en cuanto ente al que le pertenece sostener la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] de la pregunta por el ser.

Como se apuntará en las siguientes líneas, la espacialidad del *Dasein* es de vital importancia dentro de uno de los objetivos más importantes de la I Sección de *Ser y Tiempo* como hermenéutica de la facticidad: ganar un acceso de transparencia del fenómeno mismo del *Dasein*, o sea, mostrar de qué modo el *Dasein* se da para sí mismo, en diferencia con el modo de ser de los entes a los que le pertenece el mero “estár-ahí” [*Vorhandensein*] (Heidegger 2002, p. 17).¹³ Se comprenderá, pues, que el espacio denominado ontológico, aquel propio de la espacialidad de *Dasein*, conlleva la imposibilidad de un acceso pleno por parte del *Dasein* mismo, pues el *Dasein* es un ente que siempre está en una encrucijada, una medialidad, es decir, cruzado por un “ser-en” [*In-Sein*].

De qué modo será explicitado en los siguientes capítulos.

¹³ *Grosso modo*, la meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la temporalidad [*Zeitlichkeit*], mundana, del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general, en cuanto que temporalidad [*Temporalität*].

LA ESPACIALIDAD MEDIANTE EL LUGAR Y LA ZONA

El espacio. Por el momento convendría hacer notar que no se está hablando de un espacio matemático, ni circular, ni relativo. Nuestro hilo conductor debe ser el habitar en su sentido más lato: la trama de mundo que vive cualquiera de nosotros, en la más absoluta medianía. Que tanto el martillo como la mesa estén en el espacio, nos tiene que hacer pensar. El espacio es un fenómeno intrínseco al mundo. Si el mundo es un fenómeno ontológico, por cuanto se manifiesta pre-teoréticamente,¹⁴ no podemos decir que el espacio, entonces, fuera algo así como el encargado de contener a los entes que están, como puestos, ahí. Valga la apreciación: se va a pensar el espacio al modo ontológico, esto es, atendiendo a las condiciones de posibilidad de que un determinado ente se encuentre como en cobijo, contenido en algo, a saber, como el ser humano en el hogar. No podemos usar una metodología conforme con el modo de ser del “estar-ahí”¹⁵ [*Vorhandensein*] a fin de explicar fenómenos tales como la existencia, la mundaneidad o la “espacialidad” [*Raumlichkeit*]. Después de todo, la tarea estriba en no abandonar nuestro punto de partida: la cotidianidad.¹⁶ Con

¹⁴ Desde 1919 Heidegger piensa que la filosofía se ejerce dentro de un dominio pre-teorético [*Vor-theoretische*], en cuanto actividad que intenta aprehender la experiencia inmediata de la vida, y que queda conformada como “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Por tanto, la filosofía, siendo pre-teorética, tiene como finalidad poner al descubierto las estructuras ontológicas de la vida fáctica, distinguiéndose, en su actividad, de actitudes teoréticas, basadas en la objetivación y la reflexión, como de una actitud de corte práctico, basada exclusivamente en la acción (Heidegger, 1999, pp. 13-120). Informada como “r el horizonte gr tanto, la filosofínder la experiencia inmediata de la vida, y conformada como “r el horizonte gr

¹⁵ *Vorhandensein* se contrapone al modo de ser del *Dasein*, basado en la existencia, en cuanto “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], que sostiene la propia asunción de su temporalidad, o un modo de ser basado en la “cuestionabilidad” de su propio ser. La existencia pertenece al *Dasein*, el “estar-ahí” a los entes ya dados, en “estado de efectivo” [*Wirklichkeit*], en la realidad. Por tanto, los entes que no son *Dasein*, los entes intramundanos, no existen, pues no preguntan sobre sí mismos, no se comportan, asumiéndose, desde un horizonte temporal.

¹⁶ Partir de la cotidianidad supone un compromiso fenomenológico: no comen-

y a través de ella, tendremos que partir del modo como ordinariamente consideramos el espacio. Al igual que Aristóteles, Heidegger va a realizar un análisis de la espacialidad atendiendo a las nociones de “zona y lugar” [*Gegend und Platz*]. Se partirá, pues, de la experiencia vivida, una experiencia que, por su naturaleza, es pre-científica. Los puntos cardinales son las “zonas del cielo” [*Hümmelsgegende*] —levante, mediodía, poniente, medianoche—, pero al igual que los signos y los útiles, estos puntos no se van a comprender aislados, claros y distintos, sino por la orientación que prometen, por su direccionalidad:

La casa tiene su lado de sol y su lado de la sombra; sobre ello se orienta la distribución de los espacios (...) Por ejemplo, las iglesias y las tumbas están erigidas por la salida y la puesta del sol, las zonas de la vida y de la muerte. (Heidegger, 2002, p. 104)¹⁷

El espacio parece aglutinar las referencias de sentido de los entes que conforman la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*] de la existencia. Como se ha de sobreentender, el espacio no es, solamente, un fenómeno físico, que se pueda manosear y calcular a través de fórmulas matemáticas, sino un fenómeno de la experiencia vivida, ligada a la existencia de cada uno de nosotros. En todo caso, la espacialidad de la casa, la iglesia o la universidad tiene que ver con la significatividad fáctica, pre-teorética, que, para siempre, ya ha abierto el horizonte de comprensión de tales entes.¹⁸ No olvidemos que Heidegger entiende el mundo como una suerte de horizonte

zar pre-suponiendo cómo deben ser las cosas, sino del modo en que las cosas son dadas por medio del modo de vida cotidiano.

¹⁷ “Das Haus hat seine Sonnen und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der Räume orientiert (...) Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod”.

¹⁸ Este horizonte de pre-comprensión es llamado por Heidegger en 1923 “haber-previo” [*Vor-habe*] (Heidegger, 1988).

previo cuya labor era preservar cierta unidad sobre el fenómeno relativa al “ser-en-el-mundo”¹⁹ [*in-der-Welt-sein*].

Con lo dicho, tenemos que pensar el espacio desde dos ideas básicas: lugar y zona. Cuando se habla del lugar de una iglesia, enseguida se puede pensar que toda iglesia pertenece a un horizonte histórico relacionado con el cristianismo, o a una serie de recuerdos que ciertos feligreses puedan tener entorno a ella, o puede constituir un lugar de descanso, fe, para el sediento. En definitiva, el lugar parece indicar un espacio hermenéutico que dota de sentido al ente en cuestión. Estos lugares se conforman en zonas, pues zona es una noción que mienta la conformación de lugares (Heidegger, 2002, p. 103).

Del mismo modo, convendría no olvidar que estamos entendiendo el espacio como fenómeno derivado de la significatividad, como lenguaje en el que habla, y tiene que ser entendido, el ser del existente o *Dasein*. Se reconoce, empero, que los ejemplos mentados son muy cómodos para lograr una explicación razonable, en la medida en que todos los ejemplos explicitados son extremadamente configuradores de sentido para el existente. ¿Quién no está familiarizado con una iglesia, la universidad o un martillo? “El lugar propio constituido por la dirección y la lejanía —la cercanía es solo un modo de esta— ya está orientado hacia una zona y está en el seno de ella” (Heidegger, 2002, p. 103).²⁰ Es claro que el lugar tiene que ver, en cuanto espacialidad acogedora,

¹⁹ Aunque a lo largo de las siguientes líneas de la meditación se va a desarrollar el concepto de mundo, sobre todo, en su inter-relación con la espacialidad del *Dasein*, se debe advertir una cierta ambigüedad en la definición de mundo dada por Heidegger, o al menos una dualidad en su significación. Mundo significaría la condición de posibilidad, en cuanto posibilitador de la apertura, del ente intramundano; pero, al mismo tiempo, mundo manifestaría el modo de ser de la significatividad, que, por lo que sabemos, es exclusiva del modo de ser del *Dasein*. En este sentido, la palabra mundo remite al ente intramundano, pero también es auto-referencial para con el *Dasein*, encargándose de la articulación significativa de todo ente.

²⁰ “Der durch Richtung und Entferntheit -Nähe ist nur ein Modus dieser- konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb uhrer orientiert”.

con la direccionalidad a un horizonte previamente comprendido, en respeto profundo por el sentido humano que permite el seguir adelante, el obtener sentido a todo, incluso a la muerte (Heidegger, 2002, pp. 252-267). Pero esto no es lo importante ahora. Tenemos que fijarnos en lo afirmado por Heidegger: la cercanía es solo una modalidad de la lejanía, no al revés. Por esta razón pensamos que, si aventuramos una respuesta a este desafío paradójico, podremos explicar el paso de la espacialidad del ente intramundano, la de la casa o el coche, y la espacialidad del existente, que, en todo caso, difiere con la del coche. Vayamos por partes.

El espacio del ente intramundano y su relación con el contexto hermenéutico-respeccional

¿Cuál es la experiencia más ordinaria que tenemos de la espacialidad de algo? Aquella que hace mención la palabra "lo circundante" [*das Umhaftes*]. Cuando nos encaminamos a preparar, a saber, un guiso de patatas con carne²¹, y sin mediación teórica de por medio, comprendemos que las ollas, el cuchillo, el salero, el aceite de oliva virgen tienen su lugar en la cocina, en el "contexto respeccional" [*Bewandtniszusammenhang*] que conforman esos útiles, podemos entender, de modo directo, que su zona es la cocina. Esto no significa que, si quisiéramos desafiar los contextos hermenéuticos de la cotidianidad, una olla no pueda ser comprendida fuera de su zona, la cocina; en cambio, lo que se quiere explicitar, por ejemplo, es que la olla es "más olla" en el cumplimiento de su actividad, como elemento permeable de un sentido que se culmina en una acción práctica. En esta experiencia cotidiana, sin embargo, no sale a colación el espacio, si no es apartándose de la acción y la vivencia. Una vez apartados,

²¹ Para ganar claridad hermenéutica, específica del tema por tratar, nos permitimos citar ejemplos concretos y prácticos, quizás alejados de lo "esperable" en un artículo de investigación científica; pero consideramos justificada su utilización por la necesidad de anexar la problemática del espacio a nuestro modo de ser cotidiano.

podemos pensar que el espacio es el lugar que cobija a los entes, la dimensión que los soporta. Esto, aun siendo una opinión generalizada, no es una experiencia ontológica ni fenomenológica. Y no lo es porque al considerarlo así, no estamos atendiendo al modo en que, por ejemplo, el cuchillo nos es dado en su inmediatez. Tiene que decirse tajantemente: el cuchillo, por sí mismo, aisladamente, no es nada: “El mundo circundante no queda establecido en un espacio previamente dado, sino que su específica mundaneidad articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados” (Heidegger, 2002, p. 104).²²

No hay, como en Kant, un espacio *a priori* (Garrido-Perrián, 2015b, pp. 145-160). El espacio es el espaciar que se despliega en la misma “circummundaneidad”²³ [*Umweltlichkeit*], en el hacer mundo del *Dasein*. Esta experiencia espacial del ente intramundano, que estamos desplegando como análisis de la circummundaneidad del “ser-en” [*In-Sein*], entiende que las determinaciones espaciales se nos presentan con múltiples caracteres signados por la significatividad. Estos caracteres son, sobre todo, la direccionalidad, la “cercanía” [*Nähe*], o “des-alejar” [*Ent-fernen*], y la “lejanía” [*Entfernung*]. De nuevo hay que tener claro que este despliegue fenomenológico no tiene como fin refutar la experiencia científica del espacio, y la consideración cuantificable de la distancia²⁴. La distancia que hubiera entre la jarra de agua y la taza de café,

²² “Die Umwelt richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandtnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen”.

²³ La circummundaneidad representa el carácter del “circunmundo o mundo entorno” [*Um-welt*], en el que se sostienen las acciones del existente, la más de las veces ligadas a horizontes de utilidad. Su análisis queda desplegado en los §§. 14 al 21 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2002, pp. 63-102).

²⁴ Esta experiencia es tratada por Heidegger (2002, pp. 95-101). Nosotros preferimos no entrar en consideraciones, principalmente, debido a los límites espaciales de todo artículo de investigación, pero, también, porque consideramos que nos puede desviar de la finalidad de pensar el espacio co-originario del *Dasein* mismo.

fenomenológicamente, jamás será comprendida de manera cuantificable. De nada importa que entre ambos entes la distancia sea de 30 centímetros. La pregunta, más bien, sería la que apunta a determinar de qué modo el útil se hace comprensible desde el horizonte de su circumdaneidad: ¿adónde apuntan tales útiles? Apuntan al mundo, al “haber-previo” [*Vor-habe*] y a la facticidad. La taza de café, por ejemplo, se nos hace cercana cuando, sin mediaciones teóricas y reflexivas, se nos hace presente como útil: la reconocemos inmediatamente; en cambio, en la medida en que la taza es operable, en cuanto cumple su función de contener el café humeante, esta me es próxima, no lejana. Queda, por el momento, prohibido responder a las motivaciones sobre la lejanía. Heidegger no da una respuesta acerca de esta enigmática cuestión. Tan es así, que en una anotación marginal del *Hüttexemplar* se pregunta: “¿De dónde viene la lejanía que es des-alejada?” (Heidegger, 2002, p. 105).²⁵ La *praxis* cotidiana, en la forma en la que es hermenéutica, y cumple un sentido de vida, es, *per se*, des-alejante. Toda la formación cultural, incluida las tradiciones, constituyen un epítome cuya finalidad es la des-alejación: siendo culturales, nos sentimos como en casa. El descubrimiento intramundano del ente tiene mucho que ver con esta capacidad para la cercanía. El problema de todo esto radica en la incapacidad del *Dasein* mismo para, con su ser, ponerlo en cercanía. El existente es lo más lejano de sí mismo. Lo aclararemos.

EL DESCUBRIMIENTO ESPACIAL DEL *DASEIN*: LA IMPORTANCIA DEL “EN” [IN]

La enseñanza de la espacialidad del ente intramundano, vertida aquí, es demoledora con respecto a los briosos movimientos idealistas que ven en la subjetividad humana la potencialidad para la fundamentación del mundo. La espacialidad de ente ordinario,

²⁵ “Woher die Ferne, die ent-fernt wird?”

común, la mesa, el bolígrafo o el martillo, nos enseñó que para comprenderlos había que atender al “horizonte respeccional” [*Bewandtnis*], aglutinador de significatividad, que los conforma. Ahora, según Heidegger, para comprender el ente intramundano, el comportarse del existente debe consistir en un *dejar traer a presencia* la relevancia simbólica, hermenéutica, del ente. Al haber mostrado que la experiencia circunmundana no tiene nada que ver con una suerte de creacionismo antropológico (Heidegger, 2002, pp. 63-113), tenemos que reconocer que, antes del conocimiento objetivo, lo que se produce es un “encontrarse”²⁶ [*befinden-sich*], en este caso, nos encontramos en un mundo ya dado, ya signado simbólicamente. He aquí la importancia de la “historicidad” [*geschichtlichkeit*] para la auto-comprensión del *Dasein* (Garrido-Perrián, 2016a, pp. 275-296).

Pero la cuestión es más ardua y esquiva cuando nos detenemos a pensar la espacialidad que abraza al *Dasein*. Que haya algo así como dos modalidades de espacialidad, no debe llamarnos a sorpresa: ¿no está el *Dasein* marcado por la existencialidad y el ente intramundano por el modo del “estar-ahí” [*Vorhandensein*]? Para con ambas modalidades se corresponde ambas espacialidades. Tenemos que parar mientes en la espacialidad del ente que existe: el *Dasein*, esto es, cada uno de nosotros. Es cierto que el existente, mediante el trato o el uso del ente intramundano, está respondiendo a una relación espacial, orientándose a través de aquello que, en este caso, el útil deja-ver en cuanto está subordinado a un contexto respeccional. Por ejemplo, en el caso del cuchillo: el

²⁶ El problema del encontrarse, entendido como “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*], le interesó a Heidegger desde sus primeros cursos en la Universidad de Friburgo, tal y como dicta el curso de 1920/21: “Introducción a la Fenomenología de la Religión”: “Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él”. [“Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühls- wirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden”] (Heidegger, 1995, p. 42). Véase del mismo modo: Heidegger (2002, pp. 57, 102, 104, 119, 121, 135, 141, 144, 268 y 271).

cuchillo por sí mismo ya evoca el mundo de la cocina, quizás la promesa del solomillo que queremos hacer, y del mismo modo, el existente se subordina a estas remisiones si quiere comprenderlas, esto es, usarlas. Si para el ente intramundano, la espacialidad del mundo aparecía en los conceptos de lugar y zona, ¿qué sucede con el existente? Creemos que se puede considerar al *Dasein* como un “ser-en-el-espacio” [*sein-im-Räume*]. Esta formulación, por ahora, es abstracta y hasta ambigua, lo cual requiere una explicación.

Recordemos que para explicar semejante tarea no podemos refugiarnos en demostraciones al modo antropológico, y suponer al existente como un animal racional dotado de razón, portador de un género único en el mundo que le permitiera ser un ser-en-el-espacio distinto y, por qué no, hegemónico.²⁷ La espacialidad del existente tiene que ver con un “comportarse” [*Verhalten-sich*], un modo de ser basado en esa potencia relacional denominada “ser-en” [*In-sein*]. El comportarse que se demanda es el característico del “dejar-ser” [*sein-lassen*]. Este dejar-ser tiene visos de ser considerado en cuanto “abrir/hacer espacio” [*Raumgeben*], como la capacidad de actuar conforme a un “ordenamiento-espaciante” [*Einräumen*]. De nuevo, esto no quiere decir que el existente “ponga(contra)-ahí”²⁸ [*Gegenstand*] el espacio. Quiere mentar que los entes tienen espacialidad en relación con un haber-previo, significativo, que los configura. El único ente, porque se cuestiona y pregunta, que puede hacerse cargo de ese horizonte configurador es el *Dasein*. La acción de abrir espacio, esto es, de que las ollas, los cuchillos, los fogones, el frigorífico estén en un espacio, quiere enfatizar el horizonte en el que estos

²⁷ La crítica al humanismo, en cuanto proyección antropológica que parte de un errado fundamento: el ser humano en como género, es criticada por Heidegger (1976, pp. 313-364).

²⁸ *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de “objeto”. Para Heidegger, *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum*, y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quididad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*.

útiles se hacen significativos, y en la medida en que significan, son operables. Por tanto, el comportarse espacial del *Dasein*, que tiene que ver con el abrir espacio en cuanto abrir horizontes de mundo, conlleva la aceptación tácita de que tiene que existir una relación previa con el mundo. En cierta manera, esta relación previa fue mentada con el rótulo de “mundo-entorno” [*Um-welt*] a lo largo de la meditación *Ser y Tiempo*. Ahora se entiende mejor esto que sigue: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, *en* el mundo, en tanto que el ser-en-el-mundo, constitutivo para el *Dasein*, ha abierto espacio” (Heidegger 2002, p. 111).²⁹

Es bien sabido que Heidegger, al menos en *Ser y Tiempo*, no desarrolla la cuestión de la espacialidad corporal, del sí mismo y de los otros.³⁰ No obstante, aunque la explicitación de ambos horizontes sea una labor a completar para con el Tratado heideggeriano, nuestra meditación se centrará en intentar formular la problematización de la transparencia que supone la relación entre *Dasein*-espacio y, por último, el modo en que el espacio está “en” el mundo.

¿Cómo está el espacio “en” el mundo? Lo primero que tenemos que decir es que, fenomenológicamente, el espacio no está cual recipiente o continente sobre un contenido. Hay que pensar, en cambio, el abrir-espacio. Pues bien, la subordinación del abrir-espacio a un horizonte previo no sería posible sin el mecanismo móvil e intencional marcado por el “en”.³¹ El “en” es el nexa³² que,

²⁹ “Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr in der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat”.

³⁰ Una ampliación de la problemática: (Ricoeur, 1988, pp. 13-14; Franck, 1986, pp. 55, 71 y 76 ss.).

³¹ Para diferenciar este “en” ontológico, producto de nuestras consideraciones en torno al “ser-en”, lo signaremos siempre entrecomillado, a fin de distinguirlo del *en* preposicional.

³² El “en” tiene que ser entendido como un existencial, no como un concepto anclado en una definición que, por así decir, lo delimitará en una substancialidad.

entendido ontológicamente, denota el principio de movilidad de la existencia. El “en” es el esquema que prefigura la espacialidad, porque es el que permite la horizontalidad entre espacio-mundo: “Las relaciones de respectividad solo son comprensibles dentro del horizonte de un mundo previamente abierto. Su carácter de horizonte posibilita también el específico horizonte del adónde de la pertenencia zonal” (Heidegger, 2002, p. 368).³³

Quiere esto decir que el espacio, al igual que el mundo, en cuanto que fenómenos originarios en nuestro análisis fenomenológico, aparecen signados por el horizonte “en”. El “en” permite el hermanamiento de estos fenómenos con el *Dasein*. No es que haya mundo y espacio, es que el espacio y el mundo, su forma de ser, consisten en ser-en, su aparecer está destinado a ser un aparecer siempre “en”. Pero ¿qué quiere decir semejante cosa? El espacio aparece en relación con una tenencia previa, con un pertenecer al circunmundo; el mundo aparece siempre desde cierta pre-comprensión, en cuanto plexo significativo que soporta el fenómeno de la comprensibilidad. Del mismo modo, el martillo es desde el horizonte respeccional, el mundo del artesano, la facticidad de un mundo que demanda la utilidad de su uso; o, en cambio, en su espacialidad, el martillo aparece cercano cuando se lo comprende, lejano en su in-operabilidad, también en la distancia, lejos, cerca, en, sobre la mesa. El “en” ya ha configurado la manifestación de todo fenómeno.

Heidegger (2002), a tenor de lo ya expresado, dice algo muy significativo que tiene que ser apropiado para nuestro fin: “El espacio puro está encubierto todavía. El espacio está fragmentado en los lugares propios” (p. 104).³⁴ Con esta afirmación se está acep-

Los existenciaris son “indicaciones formales” [*formale Anzeige*] por los que se realiza la misma existencia.

³³ “Die Bewandtnisbezüge sind nur im Horizont einer erschlossenen Welt verständlich. Deren Horizontcharakter ermöglicht auch erst den spezifischen Horizont des Wohin der gegendhaften Hingehörigkeit”.

³⁴ “Der Bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert”.

tando algo así como un espacio puro, pero que está encubierto, y, análogamente, un lugar propio, por lo que tiene que haber lugares impropios. De qué modo es esto posible lo comprenderemos en el siguiente punto.

LA LEJANÍA ESPACIAL DEL DASEIN: DES-ALEJACIÓN DE SU PROPIO MODO DE SER

Se podría decir que el lugar propio de una plancha es junto a la ropa. Una plancha se hace plancha en la actividad de planchar. ¿Qué sucede con el lugar del existente, sobre todo a causa de su peculiar modo de ser, que lo hace diferir del modo de la plancha? Si fuéramos planchas, quizás, todo sería más fácil. Pero no lo somos. Tendremos que aceptarlo, y continuar.

Heidegger, con más énfasis el Heidegger anciano, auspiciado por la tragedia de un mundo tecnológico, creyó encontrar el lugar habitacional propio del *Dasein* en el arraigo a una tierra, una cultura, una tradición. No hay que ir muy lejos para imaginar el paisaje verde oscuro de montañas y árboles que engalanan la llamada Selva Negra, o “allí arriba” [*dort-oben*], como solía signar el lugar de su cabaña (Sharr, 2009),³⁵ en *Todtnauberg*. La filiación a este lugar, sin lugar a dudas, tiene que ver con la aceptación de la facticidad, lo que uno será-siendo-sido, como prominente horizonte, a fin de responder a lo que somos. Pero, como dijimos en el primer punto de nuestra meditación, por el momento no podemos respaldarnos en lo expuesto por el Heidegger viejo. Tenemos que pensar *Sein und Zeit*. Para ello, se ha de comprender

³⁵ Tuve la oportunidad de visitar la cabaña, en una visita guiada por el hijo de Hermann Heidegger, y nieto de Heidegger, Arnulf Heidegger. Todas las adjetivaciones que Heidegger, a lo largo de vida y en los diversos epistolarios, parece incrustar al sustantivo “cabaña”, a saber: “proximidad” o “allí arriba”, friccionan sobremano con la humildad del hogar, un pequeño habitáculo que parece confundirse entre la maleza del lugar. No es nuestra tarea realizar un análisis descriptivo de la cabaña en relación con el último pensar heideggeriano. Baste nombrar la gestualidad del movimiento: el lugar propio del *Dasein*-Heidegger parece encontrarse en una cabaña humilde, en medio de la Selva Negra alemana.

que el existente es lo más lejano para consigo mismo³⁶. Que sea lejano significa que se comprende como reflejo del mundo en el que vive, y se piensa cual ente intramundano. De suerte que no seamos entes intramundanos y podamos preguntar sobre el mundo y sobre nosotros mismos. ¿Cómo va a tener lugar aquel ente que, con respecto a sí mismo, es lo más lejano? Ante la pregunta sobre el lugar del *Dasein*, Heidegger (2002) dice:

La ocupación de un lugar por parte del *Dasein* debe entenderse como una des-alejación de lo a la mano en el mundo circundante, en una zona previamente descubierta por una circunspección. El *Dasein* comprende su aquí desde el allí del mundo circundante. El aquí no alude al dónde de algo que estuviera-ahí, sino el en-medio-de-qué de un des-alejante ser-en-medio de... y, a una con él, la des-alejación misma. (p. 107)³⁷

Según parece, el lugar del *Dasein*, *prima facie*, no tiene nada que ver con algo así como el arraigo a una tierra, si por arraigo se piensa: respetar las tradiciones, o vivir conforme a las peculiaridades culturales del pueblo o ciudad en la que se habita.³⁸ Más

³⁶ Baste nombrar la articulación del *das Man* en la obra heideggeriana y la siguiente afirmación: "Perdido en la opinión pública del uno y en su habladuría, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, no oye su propio sí-mismo". ["Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst"] (Heidegger, 2002, p. 271).

³⁷ "Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das *Dasein* aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung".

³⁸ Se podría objetar, empero, que toda manifestación cultural, en la que conviven las tradiciones peculiares de un determinado lugar, son, por su misma naturaleza, des-alejantes, pues ponen "a-la-mano" un sentido que nos permite comprender, y vivir, de una forma más consentida nuestra existencia. Pero el gesto filosófico que Heidegger está tanteando apunta a una referencia propia para con el *Dasein*. La cuestión es que la impronta de nuestro modo de ser, basado en la existencia, sea la que quede des-alejada, no, solamente, el horizonte significativo desplegado por una determinada cultura. El *Dasein*, como bien sabe Heidegger, muy a menudo queda encubierto por el dominio público de la vida cotidiana.

bien, el lugar propio del existente radica en ser un comportarse des-alejante por antonomasia. Nótese que el movimiento de des-alejación se produce porque hay una lejanía expresa: que el *Dasein* vive entregado, sumido, absorbido en el mundo, con los entes intramundanos, los otros, expresados en el *das Man*, en un sí mismo que se piensa como substancialidad yoica.³⁹ Esto es lo que quiere mentar que el *Dasein* des-aleja su aquí desde el allí. Ya siempre el *Dasein* está allí, nunca “ahí” [*Da*].

Dijimos que el movimiento de des-alejación tenía que ver con el traer el respecto direccional hacia el útil, a fin de hacerlo accesible en su manifestación. Si esto fuera así, el lugar del *Dasein* consistiría en traer al “ahí” [*Da*], la manifestación fenoménica del ente intramundano, en su relación circummundana. Este es el sentido que el mismo Heidegger otorga a la espacialidad del existente: el *Dasein* es esencialmente espacial “porque él es esencialmente des-alejación” (2002, p. 108).⁴⁰

Toda des-alejación es posible porque el existente está marcado para siempre como movilidad intencional en tanto “ser-en” [*Insein*], atestiguado en las posibilidades que engalanan su vida. No sería posible des-alejar, esto es, conformar un ente intramundano en un horizonte significativo, familiar, si el existente no fuera una posibilidad constituida en la intencionalidad de “ser-en”. ¿Qué sucedería si el existente, siempre ya, se comportara como la piedra, el martillo o la televisión? Aunque suene grotesco, primero no se preguntaría; segundo, al no preguntarse, no se abriría el sentido; tercero, al no abrirse nada, no habría movilidad intencional, es decir, no se abriría el espacio del “en”. El “en” es espacial en virtud de su constitución como “entre” [*zwischen*], al vaivén del factual ente intramundano y del horizonte trascendental del mundo. Del mismo modo, su espacialidad está anidada en la constatación de que nuestra proyectividad intencional se tope siempre con un

³⁹ Piénsese en la crítica a Descartes (Heidegger, 2002, pp. 89-101).

⁴⁰ “... weil es wesenhaft Ent-fernung”.

mundo, en la medida en que no hay relación existencial que no esté pasada por el filtro de la significatividad. Con todo ello, parece que el lugar propio del *Dasein* es la apertura espacial del “en” (Garrido-Periñán, 2016b, pp. 63-73). El lugar propio del *Dasein* es el “en”, también denominado “ahí”, pero, como se sabe, este “ahí”, si observamos *Sein und Zeit* en su integridad, tiene más que ver con el dominio de la temporalidad ejecutiva del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] y no con una relación espacial, pues Heidegger se encarga, por sí mismo, de subordinar la importancia del espacio a favor del tiempo⁴¹. Nuestro esfuerzo consiste, en cambio, en pensar la espacialidad desde el espacio mismo, que carga el existente en su modo de ser. Esto explicaría, entre tanto, por qué es mejor usar el rótulo “en” para mentar lo que en general mienta la partícula “ahí” [*Da*].

El espacio del *Dasein*, en su nivel circunmundano, radica, entonces, en el “en”, como espacio medial, intersticial, en el que tiene lugar la conformación de la significatividad, la des-alejación, la cercanía (Garrido-Periñán. 2016b, pp. 63-73).

CONCLUSIONES: EN BUSCA DE LA MISMI- DAD DEL *DASEIN* DESDE SU ESPACIALIDAD

Espacio, espaciar, abrir-espacio, etc., son expresiones que manifiestan el modo en que se desarrolla la peculiar espacialidad del *Dasein*. Para con el ente intramundano, esta espacialidad, resulta clara, en la medida en que estribaba en abrir el horizonte-respacial del útil mismo. Pero, contrariamente al ente intramundano, la propia espacialidad del *Dasein* resultaba compleja, entre tanto porque el *Dasein* tiene hurtada la posibilidad de un saber de sí mismo “en propiedad” [*Eigenlichkeit*], pues, siendo, en el día a día, queda definido por “el uno” [*das Man*]. De suerte que, según

⁴¹ “Solo, en base a la temporalidad extático-horizontal, es posible la irrupción del *Dasein* en el espacio”. [“Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit is der Einbruch des Daseins in den Raum möglich”] (Heidegger, 2002, p. 369).

nuestro análisis, la espacialidad del *Dasein*, como acción de un dejar-ser des-alejante, ponía el énfasis en la propia necesidad de una mediación ontológica denominada “en”. Este “en” quería expresar, por un lado, una imposibilidad: la de un acceso directo, sin fisuras, del ser del *Dasein*; por otro, la obligatoriedad, para con el *Dasein*, si quiere de verás pensarse a sí mismo, de ser siempre bajo un entre, el cual queda tensado por lo ya-sido [*schon-gewesen*], esto es, por la facticidad, y por la posibilidad, en la modalidad del “poder-ser”⁴² [*können-sein*].

Versar sobre la espacialidad del *Dasein* quiere decir des-alejar. El problema, aunque sea expresado en forma de paradoja, es este: ¿cómo des-alejar lo des-alejante mismo que es el *Dasein*? Por lo ya dicho, la acción de des-alejar, producida por el *Dasein*, tiene que ver con dar cobijo hermenéutico al ente que le aparece, ora dentro de un horizonte de utilidad, ora como tradición cultural, la cual nos ayuda a dar sentido a nuestras vidas. La cuestión del espacio es importante, precisamente, en virtud de la paradoja en forma de pregunta que hemos anunciado: para des-alejarse, el *Dasein* tiene, de alguna manera, que apropiarse de su “en”, este “en” entendido como elemento de pre-comprensión, pre-teorético, que soporta todo acto de aprehensión fenomenológica, todo “se da” [*es gibt*].

Sin olvidar que el objeto de la meditación es preparar la pregunta por el sí mismo del *Dasein*, y considerando que ya hay otros autores que han leído *Ser y Tiempo* como una fenomenología del cuidado de sí (Adrián, 2016), nuestra meditación, aun incardinándose en esta interpretación, no tiene como objetivo una expresa elaboración temática de la mismidad del *Dasein* en el *opus magnum*, antes al contrario, quisiéramos preparar el terreno para elaborar una interpretación sobre los rendimientos fenomenológicos que entraña intentar mostrar el modo como el *Dasein* queda transpa-

⁴² Este entre es, también, temporal, ya que el *Dasein* siempre es desde un haber-sido, como queda mostrado por su condición histórica, pero, del mismo modo, por un poder-ser, que es siempre futuro, proyecto y posibilidad.

rentado a sí mismo. Por tanto, nuestro meditar tiene que diferir, en parte, de los intentos de construir un cuidado de sí, una ética de la mismidad; implica, más bien, rastrear las posibilidades para un aparecer del ser del *Dasein* en su integridad.

Una vez dicho esto, queda plantear el horizonte para pensar la mismidad del *Dasein*. Habíamos explicitado que una forma de entender tal “en” estribaba en pensar un “entre”, sostenido por el haber-sido de la facticidad y el proyecto (seré), afinado en la posibilidad de nuestro existir. Justamente he aquí lo importante: el “en” que sostiene, e integra, la espacialidad del *Dasein* pone al *Dasein* mismo ante la posibilidad que constituye su ser, en cuanto que existente. Como se puede ver en la II Sección del Tratado (Heidegger, 2002, pp. 231-437), lo más propio del *Dasein*, ser sí mismo, tiene que ver con la “decisión” [*Entscheidung*] y la “resolución” [*Entschluß*] de la existencia, en cuanto el *Dasein* tiene que decidirse resueltamente, a través de un “adelantarse hasta la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] que él mismo es. Podemos entender, desde aquí, que la resolución tiene que ver con la temporalidad del *Dasein* [*Zeitlichkeit*], pues de lo que se trata es de tener que ganar una *praxis* en propiedad [*Eigenlichkeit*] que se decida a ser lo que uno es: posibilidad arrojada en un proyecto existencial. Ahora bien, si la espacialidad del *Dasein*, en cuanto que des-alejación, nos puso ante la constatación de nuestra propia posibilidad, esta posibilidad, que a la vez somos nosotros mismos, no puede ser pensada, en exclusividad, como un horizonte temporal, sino, en primer lugar, como espacialidad, en la medida en que el *Dasein*, siendo en el mundo, da cobijo al circunmundo que lo rodea y que, por mor de su constitución hermenéutica, lo comprende, dando un lugar para que el ente intramundano, pero también él mismo, con su vida diaria, puede tener sentido. Esta forma de tener sentido es la forma primera de tener un lugar. La primera forma de espacialidad para con el *Dasein* y la primera forma de transparencia de su peculiar modo de ser.

REFERENCIAS

- Adrián, J.A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo*, vol.1. y 2. Barcelona: Herder.
- Franck, D. (1986). *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Éditions de Minuit.
- Fränztzki, E. (1985). *Die Kehre. Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit: Urfassungen und Druckfassungen*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Garrido-Periñán, J.J. (2014). Aperturidad e iluminación: el *Dasein* como ente iluminado. Aportaciones a *Sein und Zeit* de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser. *Eikasia. Revista Internacional de filosofía* 56, 203-216. Recuperado de <http://revistadefilosofia.com/numero56.htm>
- Garrido-Periñán, J.J. (2015a). Carta sobre el Humanismo: consideraciones del “ahí” del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser? *Eikasia: Revista Internacional de Filosofía* 61, 302-320. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.org/numero60.htm>
- Garrido-Periñán, J.J. (2015b). Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger. *Endoxa: Series Filosóficas*, 36, 145-160. Doi: 10.5944/endoxa.36.2015.13956
- Garrido-Periñán, J.J. (2016a). Intentos de una apertura fenomenológica de lo religioso desde el curso “Introducción a la fenomenología de la religión” de Martin Heidegger: el descubrimiento de la temporalidad como sí mismo del *Dasein*. *Estudios Filosóficos*, 65(189), 275-296.
- Garrido-Periñán, J.-J. (2016b). Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía, Suplemento* 5, 63-73. Doi: 10.6018/daimon/269491
- Garrido-Periñán, J.J. (2017a). *Lichtung en Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: qué nos tiene qué decir el claro del ser. *Tópicos: Revista de Filosofía*, 53, 147-174. Doi: 10.21555/top.v0i53.810
- Garrido-Periñán, J.J. (2017b). La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del *Dasein*. Heidegger y la fenomenología de la religión. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 73(2), 533-556. Doi: 0.17990/rpf/2017_73_2_0533

- Heidegger, M. (1973). *Seminare. Gesamtausgabe*. I Abteilung, Band 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken. Gesamtausgabe*. I Abteilung, Band 9. Frankfurt am. Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. II Abteilung, Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Factizität)*. II Abteilung, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. II Abteilung, Band 89. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. II Abteilung, Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1999). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), *Zur Bestimmung der Philosophie*. II Abteilung, Band 56/57 (pp. 3-117). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007). *El arte y el espacio*. [Traducido al español de *Die Kunst und der Raum*]. Barcelona: Herder.
- Hermann, W.-F. (1994). *Wege ins Ereignis: zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Richardson, W-J. (1963). *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 212-262.
- Ricoeur, P. (1988). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Rosales, A. (1984). Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38(2), 241-262. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40279689>
- Sharr, A. (2009). *La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*. Barcelona: Gustavo Gill.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger*. [Traducción al español de Joaquín Chamorro]. Madrid: Akal.