

Hildegardo Córdova (Editor)

# ESPACIO: teoría y praxis

## Capítulo 17



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 1997



CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN GEOGRAFÍA APLICADA (CIGA)

Hildegardo E. Cabrería Aguirre  
Teoría  
ESPACIO  
TEORÍA Y PRAXIS

Primera edición, noviembre de 1997

*Cubierta:* AVA diseños

*Cuidado de la edición:* Miguel Ángel Rodríguez Rea

*Diagramación:* Yoryina León Mejía

*Espacio: teoría y praxis*

Copyright © 1997 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100, Perú.

Telefax 460-0872 Teléfs. 460-2870, 460-2291 anexos 220 - 356

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

*Derechos reservados*

ISBN 9972-40-088-3

Impreso en el Perú - Printed in Peru

---

## ¿PERDIDOS EN EL ESPACIO?

Patricia Tagle\*

---

No toda similitud es mera coincidencia puesto que, efectivamente, el título de esta ponencia es el de una conocida serie de televisión que se transmitía por los años sesenta. Y no es tampoco mera coincidencia que esta serie, que presentaba los avatares de una familia en una expedición intergaláctica, se realizara en un momento en el que el hombre se aventuraba, en la realidad, a la conquista del espacio. Pero ¿qué es lo que esto significa? ¿Qué es lo que supone para el hombre la conquista del espacio?

Un acontecimiento transcurrido veintiséis años atrás marcó un hito más en esa empresa; el hombre pisó la luna por primera vez. "Este es un gran paso para la humanidad" fueron las palabras que pronunció entonces Neil Armstrong y que se escucharon simultáneamente en todo el mundo, haciendo patente una vez más que el hombre es, en efecto, tal como lo dijera Martin Heidegger, un gran desalejador.

Si la distancia de la tierra a la luna no ha variado y sigue siendo la misma aún después de esta conquista, deberíamos preguntarnos en qué sentido es que ella está más cerca, o de un modo más apropiado ¿en qué sentido más desalejada?

No se trata aquí del espacio que objetivamente separa a la tierra de la luna, sino de la distancia entre el hombre y la luna: entre el lejos y el cerca algo que atañe al hombre mismo y a su modo propio de desalejar. El modo en que de pronto hace de la luna algo al alcance de la mano, por ejemplo.

---

\* Licenciada en Filosofía. Profesora del Departamento de Humanidades, PUCP.

Más allá de lo anecdótico de su título, este trabajo pretende compartir una reflexión en torno a la relación del hombre a sus espacios, a la percepción subjetiva de los mismos, y a esa característica constitutiva que se articula en el "desalejar" humano. El desarrollo de Martín Heidegger en torno a la espacialidad del Dasein en *Ser y tiempo* (§22/24, §70) será aquí el principal hilo conductor. Sobre esta base contrastaremos la percepción humana del espacio, tanto en sus dimensiones imaginarias y simbólicas, con el concepto de espacio objetivo y real.

El proyecto que Heidegger emprende en *Ser y tiempo*<sup>1</sup> es el de una ontología fundamental. En ese sentido el proyecto de Heidegger pretende sentar las bases de todo posible filosofar, ya que en él se aborda directamente la pregunta por el ser –que en ese entonces consideraba constitutiva de toda metafísica– pero a partir de sus propias condiciones de posibilidad:

... ¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?<sup>2</sup>

Esta pregunta sólo es posible sobre la base de la comprensión del ser, y esta comprensión es ella misma una determinación del ser del hombre; puesto que el hombre es el único que se plantea esta pregunta y el único ser que puede caer en la cuenta de su propia existencia.

Heidegger introduce el término "Dasein" para referirse al ser-ahí en el hombre: "Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él".<sup>3</sup> Es así que para Heidegger la fundamentación de la metafísica se arraiga en una metafísica del Dasein, en tanto ser-ahí.<sup>4</sup>

Ahí, en un lugar, está éste ser que es el hombre; y su lugar es en-el-mundo. El hombre ex-siste en el mundo e in-siste en él. Determinación espacial originaria de un ser que es temporalidad y finitud siempre a partir de un ahí. Pero no se trata del espacio objetivo de la ciencia –determinado

<sup>1</sup> México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Cf. Introducción.

<sup>2</sup> Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, §40, p. 187.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>4</sup> La expresión "metafísica del Dasein" es de la época de *Ser y Tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*.

racionalmente por Descartes como *res extensa*—, ni del espacio formal y subjetivo de Kant; se trata del espacio intencional del hombre en tanto a él, que es en-el-mundo, las cosas le conciernen en su lejanía o cercanía.

Si prescindimos de la mirada de los dioses, todo espacio "objetivo" es el que las cosas ocupan, para el hombre, frente a él y fuera de él. El espacio "real" adquiere entonces una dimensión distinta. Su "extensión" no se ajusta ya a una medida geométrica o matemática, sino a la medida de la vida cotidiana. Los lugares están ahora lejos o cerca, son lugares desconocidos e inhóspitos o parajes habituales, lugares diáfanos o escondrijos secretos, hospedajes o guaridas, lugares profanos o sagrados... pero nunca ya lugares "asépticos" porque el hombre los ha hecho suyos.

Y esto es así porque:

...la espacialidad sólo se deja descubrir sobre la base del mundo, porque el espacio *contribuye* a constituir el mundo, respondiendo a la esencial espacialidad del Dasein mismo debido a su fundamental estructura de ser-en-el-mundo.<sup>5</sup>

El Dasein revela entonces una espacialidad primordial —entiendo aquí primordial en el sentido de primera y en el sentido de primigenia— puesto que el Dasein es el origen de toda percepción de las cosas *en* el espacio y *en* el tiempo, a las que Kant denominó condiciones *a priori* de la sensibilidad.

En *La pregunta por la cosa* Heidegger menciona las dificultades que se desprenden de la metafísica kantiana del espacio:

La principal dificultad no está en la concepción del problema mismo del espacio, sino más bien en la asignación del espacio como intuición pura a un sujeto humano cuyo ser está insuficientemente determinado.<sup>6</sup>

y luego nos remite a *Ser y tiempo*. Heidegger nos sitúa entonces más acá de Kant, en un *a priori* de su *a priori*, a partir del análisis de la espacialidad y temporalidad del Dasein.

---

<sup>5</sup> Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, §24, p. 129. El subrayado es de Heidegger.

<sup>6</sup> Martín Heidegger, *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Editorial Alfa, 1975, p. 176.

El análisis de la espacialidad de Dasein se lleva a cabo a partir de tres estadios: en el primero Heidegger se ocupará de la espacialidad de lo "a la mano" dentro del mundo (§22), con esto alude a los objetos, los entes que hacen frente en el mundo circundante; en el segundo estadio (§23) nos presentará un análisis de la especialidad del ser -en-el-mundo; y, finalmente, en el tercer estadio analizará la espacialidad del Dasein y el espacio como tal (§24). Sin embargo este análisis se retomará en el §70 a partir del concepto de temporalidad.

Si Heidegger comienza su análisis de la espacialidad considerando en primer lugar no al Dasein, sino a los entes que le hacen frente en el mundo, es porque él no concibe que el mundo objetivo sea algo simplemente "ante los ojos" en el espacio; sino que, a la inversa, toda concepción de lo objetivo está fundada en lo que él denomina la "mundanidad" del mundo. Dicha mundanidad está referida al espectro de las actividades del Dasein como ser-en-el-mundo, que hace de los objetos que lo circundan algo "a la mano". Las cosas que nos rodean no se limitan a ocupar un espacio; ellas son colocadas, situadas, instaladas, o -en su defecto- están "por ahí" si no nos conciernen directamente. En este sentido Heidegger puntualizará que no hay espacios previamente dados, sino que "...todos los dónde son descubiertos e interpretados por el ver en torno..."<sup>7</sup> relativo a nuestro cotidiano andar; y por lo tanto convertidos en parajes.

Sin embargo en este andar cotidiano el Dasein no se limita a recorrer kilómetros, sino que acerca y siempre desaleja lo circundante, porque le atañe directamente. Es por eso que la espacialidad del Dasein se constituye a partir de las características del des-alejamiento y la dirección. El Dasein, enfatiza Heidegger, es *esencialmente* des-alejador. Esto no quiere decir que el Dasein sea un ser que acorta distancias, sino que, por el contrario, el Dasein es este ser al que le resulta pertinente la noción misma de distancia; en cuanto expresa su modo particular de relacionarse con el mundo.

No hay, pues, para el Dasein, lugares objetivamente lejanos o cercanos, puesto que para él toda distancia está dada en función de sus probabilidades y estimaciones.

---

<sup>7</sup> *Ser y tiempo*, p. 118.

Quisiéramos ilustrar esto a partir de un pasaje de la novela de Bryce Echenique *No me esperen en abril*:

A sólo siete cuabras de distancia, o sea lejísimos para un amor como el de ellos, Manongo sin embargo parece estarla escuchando.<sup>8</sup>

Este pasaje nos permite comprender la relatividad de las distancias tal como Heidegger lo plantea. ¿Qué son objetivamente siete cuabras? Aproximadamente 700 metros, o tal vez la numeración sucesiva de la primera a la séptima. Pero ¿acaso las consideramos así? ¿No será más bien que nuestro sentir cotidiano con respecto a las distancias es en todo similar al de este personaje? Para Monongo Sterne siete cuabras, aparentemente pocas, son lejísimas, porque se interponen entre él y su amada. Y, paradójicamente, aunque siete cuabras son muchas para poder, a esa distancia, escuchar la voz de alguien, él la escucha, porque así de cerca están en ese amor.

Estoy segura de que podemos encontrar en nuestras propias experiencias muchos más ejemplos para ilustrar esto. Como cuando el camino de ida hacia un lugar que genera en nosotros muchas expectativas se nos hace infinitamente más largo que el de regreso, por ejemplo. O como cuando recorremos un camino a diario, y que por sernos habitual no nos parece ya tan distante. Cabe mencionar también la importancia que tiene la propia morada en nuestra determinación de las distancias; ya que usualmente hacemos de ella el principal punto de referencia a partir del cual calificamos otros lugares como lejanos o cercanos. La casa —nos dice Bollnow— "... designa el recinto de lo cercano y familiar a cuyo alrededor se cierne la lejanía."<sup>9</sup>

Estos ejemplos bastan para que podamos apreciar lo subjetivas que suelen ser las distancias. Efectivamente, Heidegger nos presenta una concepción subjetiva del espacio; pero es también evidente que aquí la subjetividad apunta a algo muy distinto que la subjetividad de la metafísica moderna. El propio Heidegger lo menciona, aclarando que la subjetividad de las interpretaciones del desalejamiento se distinguen del arbitrio subje-

---

<sup>8</sup> Lima: Ediciones Peisa, 1995.

<sup>9</sup> O. Friedrich Bollnow, *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial, Labor, 1969, p. 118.

tivo; "... se trata –nos dice– de una subjetividad que quizás descubre lo más real de la realidad del mundo..."<sup>10</sup>

Este desalejar es inherente a la cotidianidad del Dasein nos descubre el mundo verdadero y la verdadera espacialidad del ser humano. Sin embargo, hay aquí una cuestión que no hemos considerado todavía, la de la espacialidad del propio cuerpo; que es del todo fundamental. Heidegger la menciona en el §23 de *Ser y tiempo*, a propósito del fenómeno de la orientación; pero indica también que este tema encierra una serie de problemas peculiares que no son pertinentes al desarrollo de su exposición. Por esta razón creemos importante considerar aquí las reflexiones que al respecto hace Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción*<sup>11</sup>.

En esa obra Merleau-Ponty desarrolla el concepto de espacialidad primordial de un modo muy similar al de Heidegger:

... una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí.<sup>12</sup>

Pero se detiene en analizar el problema de la espacialidad del cuerpo propio. Si la primera experiencia del espacio que tenemos es la de la espacialidad del cuerpo propio, ésta debe ser determinante para comprender la esencia del espacio humano. Mi cuerpo ocupa un espacio que es a la vez subjetivo y objetivo, puesto que no se limita a ser aquello en lo que mi espíritu habita, sino que es también lo que los otros objetivamente ven en mí.

Como si fuera una envoltura, mi cuerpo recubre la primordial espacialidad de mi ser, hasta el punto en que se confunde con ella. Por esta razón, la espacialidad del propio cuerpo difiere de la de los objetos; no tiene una espacialidad de posición, afirma Merleau-Ponty, sino una espacialidad de situación. La relación que tengo con mi cuerpo no es un mero hecho accidental sino un hecho que me constituye y que determina mis relaciones con el mundo:

<sup>10</sup> *Ser y tiempo*, p. 122.

<sup>11</sup> México: Editorial Artemisa, 1985. (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 301.

...lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento de espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo.<sup>13</sup>

En estas consideraciones se hace patente un problema muy antiguo en la Filosofía: el de la relación del alma con el cuerpo. No es casual que esta pregunta ocupara también a Descartes en la época moderna, precisamente porque la separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* pudo haberse presentado insalvable. Pero ¿acaso podríamos conformarnos con pensar que el cuerpo es una máquina? Esa suposición llevada a los extremos, es lo que anima toda la producción actual de la ciencia-ficción en torno a la cibernética de los androides. Ellos parecerían poner de manifiesto una perfecta armonía entre el pensamiento puro —representado por la computadora—, y el cuerpo determinado como máquina. Sin embargo, y eso es lo más importante, se trata simplemente de androides, pseudo hombres.

Si mi cuerpo no es simplemente una máquina a la que está conectada mi mente, la relación entre ambos tiene que comprenderse de otro modo. Para desarrollar esta cuestión, Merleau-Ponty introduce una distinción entre cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal. El primero es lo que lo otros ven, pero el segundo alude a esa relación indisoluble entre mi espíritu y mi cuerpo que posibilita un estado diferente de conciencia, a partir del cual se articularía mi relación con el mundo:

No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal; y lo hacemos sin misterio, pues es ya nuestro cuerpo, como potencia de tales y cuales regiones del mundo, el que se erguía hacia los objetos por coger y los percibía.<sup>14</sup>

Para Merleau-Ponty la cuestión fundamental radica en saber cómo el alma actúa sobre el cuerpo fenomenal, y cómo los dos diferentes puntos de vista sobre mí y sobre mi cuerpo —mi cuerpo para mí y mi cuerpo para el otro— son compositibles.<sup>15</sup>

No es casual que Merleau-Ponty tome ejemplos de la psicopatología para teorizar esta cuestión; precisamente porque es en el enfermo mental

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123, nota a pie de página.

en donde se ponen de manifiesto las alteraciones del esquema corporal. Esta vinculación de la enfermedad mental a un accidente corpóreo revelaría el hecho de que la conciencia se proyecta siempre en un mundo físico-cultural.

Aquí se plantea otro sentido de la espacialidad primordial, en donde el esquema corporal es un elemento constitutivo tanto de mi relación con el mundo como de mi propia conciencia. La percepción espacial del cuerpo propio es aquí originaria y está vinculada a la estructura del mundo humano en la que el hábito cotidiano juega un papel determinante. Merleau-Ponty define la habitud como un saber entregado al esfuerzo corpóreo, saber que se expresa en la familiaridad que nos da un posición en el espacio objetivo; y más aún:

La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia auxiliándonos nuevos instrumentos.<sup>16</sup>

Lo que está en juego en este desarrollo de Merleau-Ponty, sobre el esquema corporal, no es solamente el fenómeno de la orientación señalado por Heidegger, sino el plexo total de las relaciones del hombre con el mundo. De este modo el esquema corporal constituye el pilar originario de la conciencia.

Precisamente, son estas relaciones las que se ven afectadas en la enfermedad de Schneider<sup>17</sup> que Merleau-Ponty analiza. Lo que se pone de manifiesto en la patología de Schneider es la ruptura de la habitud antes referida, por efecto de la alteración del esquema corporal. Esto afecta directamente la percepción espacial del enfermo, hasta el punto de no poder ubicar su propia posición o la de las distintas partes de su cuerpo, sino a condición de objetivarlas:

...la enfermedad de Schneider es justamente el tener necesidad, para saber dónde le tocan, de hacer pasar la parte tocada de su cuerpo al estado de figura.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibídem*, p. 161.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty toma este ejemplo del estudio hecho por Gelb y Goldstein. Cf. Primera parte, cap II.

<sup>18</sup> *Ibídem*, p. 125.

Este caso nos muestra la ruptura de la relación entre el cuerpo objetivo y el cuerpo fenomenal. Lo que falla en el enfermo es su propia conciencia corporal, ya que sólo puede percibir su cuerpo en tanto figura, es decir, objeto. El cuerpo, para Schneider, es lo que su cuerpo es para el otro; se produce entonces una alienación del esquema corporal que desencadena su patología. No debemos pasar por alto el hecho de que esta objetivación supone una inversión simétrica de la imagen del cuerpo propio por un efecto de espejo.

Quisiera mencionar aquí muy brevemente el desarrollo que hace Jacques Lacan acerca de la función del espejo; ya que nos permite apreciar desde otra perspectiva hasta qué punto la función de la imagen del cuerpo propio es determinante de la estructura del mundo humano en general, y del sujeto en particular.

Con su construcción denominada "del estadio del espejo", Lacan pretende responder precisamente al problema de la génesis psicológica de la estructura del mundo humano:

la función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad, o como se ha dicho, del Innenwelt (mundo interior) con el Umwelt (mundo circundante).<sup>19</sup>

Esta génesis se llevaría a cabo en las primeras fases del desarrollo del niño (aproximadamente desde los seis meses); a partir del descubrimiento de su propia imagen en el espejo. Dicho descubrimiento se realiza a partir de una dialéctica que podríamos resumir en tres momentos: primero, el niño descubre a otro niño en el espejo; segundo, reconoce a ese otro como imagen; y, tercero, identifica la imagen reflejada en el espejo como propia. Esta identificación podría expresarse con la frase "ese otro soy yo".

Este desarrollo explicaría la primera conformación del yo subjetivo, completándose sobre la base del pasaje del juego imaginario al orden simbólico e intersubjetivo; en el que el otro ya no es simplemente el otro de la imagen propia objetivada, sino los otros seres humanos con los cuales coexisto y me relaciono.

---

<sup>19</sup> Jacques Lacan, "El Estadio del Espejo como formador de la función del Yo", en su *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1990, p. 89.

Considero aquí importante resaltar, siguiendo a Lacan, que el primer efecto que produce la imagen en el ser humano es la de una alienación; efecto que explicaría el hecho de que la demarcación del llamado "espacio vital" se realice siempre sobre la base de la competencia y el enfrentamiento, por más atenuados que puedan estar por la cultura.

Si hay una percepción radicalmente subjetiva del espacio ésta es la del "espacio vital", que pertenece a lo que Lacan denomina el registro imaginario. Es menester mencionar, además, que en esta demarcación del espacio vital se hace patente la agresividad constitutiva del ser humano.

Basta echar una mirada a los noticieros, o a los diarios, para constatar el hecho de que este espacio vital, transportado a escalas territoriales, se presenta para justificar las más grandes iniquidades de las que somos capaces los seres humanos. Y esto sucede porque, en el registro imaginario, una violación de los límites territoriales se traduce como una lesión al cuerpo propio, a la que se responde siempre con una agresión mayor hecha en "legítima defensa".

Que la auto-afirmación de la conciencia supone siempre un enfrentamiento, que puede ser llevado a los extremos de la lucha a muerte, es algo que Hegel desarrolló en la *Fenomenología del espíritu*, a partir de la dialéctica del amo y del esclavo.

Sin embargo, debemos también mencionar que la misma noción de territorio considerada en su aspecto simbólico cumple una función pacificante, en cuanto nos permite reconocernos como iguales. Hijos de un mismo padre y madre, la Patria, espacio simbólico, nos constituye como "hermanos", y nos posibilita así la convivencia y la interacción pacífica.

Quizás la noción de territorio sea paradigmática para comprender el sentido de la espacialidad humana, y el modo en que el hombre articula sus espacios intencionales —ya sean imaginarios o simbólicos— sobre la base de un espacio "real". Este espacio real del territorio escapa, sin embargo, a la percepción cotidiana que tenemos de él; puesto que los mapas nos representan el territorio del modo en que Dios lo ve, es decir, desde "arriba", a partir de un punto exterior a lo percibido. De esta manera, nos presentan una visión totalizante y global del espacio que nos es ajena.

El espacio humano no es nunca percibido desde un fuera, sino desde un dentro; éste existe para el hombre bajo la condición de su ser-en-el-mundo, y a partir de su ahí. Nuestros espacios son siempre espacios con escondrijos, podríamos decir; y porque esto es así es que se abre para el hombre la posibilidad misma del des-cubrir que le es inherente.

El espacio humano es también un espacio subjetivo, en donde la subjetividad revela "lo más real de la realidad del mundo"; realidad que supone siempre esa con-pertenencia del hombre al mundo y del mundo al hombre que Heidegger denominó la "mundanidad".

Si hay objetividad en el espacio humano, se trata de la objetividad de lo que me sale al frente; objetividad que se retrotrae al modo subjetivo en que nos relacionamos con lo que nos circunda, y que se lleva a cabo –tal como Heidegger lo plantea– bajo los modos del desalejamiento y la dirección. Por eso es que Heidegger afirma que

*Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien "en" el mundo, en tanto que el ser en el mundo, en tanto que el ser en mundo constitutivo del Dasein ha abierto un espacio.*<sup>20</sup>

Esto nos revela que el hombre no está simplemente en el espacio, sino que lo habita; y es este habitar el modo como el hombre conquista el espacio y lo hace suyo.

Porque estamos lejos ya del hombre mítico, para quien existía un centro objetivo del espacio –el centro del mundo– a partir del cual se articulaba su existencia; tenemos necesidad de habitar nuestro mundo y crearnos un espacio propio para escapar al peligro del desarraigo. La morada y la patria son dos modos esenciales de habitar y echar raíces; el tener un techo y un suelo, nos permite sentir que pertenecemos al mundo y que no estamos simplemente arrojados en él.

Si la conquista del espacio es posible, es gracias a que el hombre mismo se manifiesta como tal en el despliegue constante de sus desalejamientos, y en la incesante búsqueda de sus moradas; de no ser así estaríamos indefectiblemente perdidos en el espacio.

---

<sup>20</sup> *Ser y tiempo*, p. 127. El subrayado es de Heidegger.

En este infinito despliegue, se abre para el hombre la posibilidad de habitar hasta los espacios imposibles, bajo la forma de sus utopías.

Que el hombre tenga la osadía de pretender alcanzar aún sus sueños más lejanos, y que siempre, de un modo u otro, se encamine hacia ellos; sólo puede explicarse porque él es, en su esencia, des-alejador.