

# TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Flores, Luis

Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad

Teología y Vida, vol. XLIV, 2003, pp. 265-269

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214681011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Luis Flores**

Profesor de la Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad

Según Descartes, el alma es substancia pensante y el cuerpo es substancia extensa. Por ende, el alma y el cuerpo caen respectivamente en el radio de la metafísica y de la matemática. Sin embargo, es casi imposible eliminar el vínculo del alma con el cuerpo: “Cerraré ahora los ojos, taparé mis oídos, desviaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, *porque apenas eso se puede hacer*, las consideraré como vanas y falsas” (Descartes 1953, 284, la itálica es nuestra). En cuanto al cuerpo del otro, Descartes escribe: “Y, sin embargo, qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas, que pueden cubrir espectros u hombres ficticios que no se mueven más que por resortes? Pero yo juzgo que son hombres verdaderos” (*Idem*, 281).

En sus *Principia*, Newton elabora una física de corpúsculos indivisibles teniendo como fondo el escenario cartesiano de la *res extensa*. Newton distingue entre espacio y tiempo absolutos y espacio y tiempo relativos. Los primeros son filosóficos y los segundos son mensurables. El espacio absoluto es un continente homogéneo e infinito en el cual coexisten los objetos espaciales.

Husserl aplica su método fenomenológico al problema de la comprensión del cuerpo y distingue entre *Körper* y *Leib*. *Körper* es el cuerpo mecánico, geométrico, que pertenece a las cosas extensas cartesianas. Es “unidad constituyéndose puramente en mis experiencias reales y posibles, perteneciente a mi esfera primordial como formación exclusivamente de mi *sensibilidad*” (Husserl 1963,139). En cambio, *Leib* es cuerpo, en cuanto organismo mío, en cuanto vivido por mí como corporalidad. Es “el único objeto, en el cual mando a mi arbitrio inmediatamente, y especialmente gobierno en cada uno de sus órganos (*Idem*, 128). Por lo tanto, este es un cuerpo esencialmente dependiente de mi ejecución. En cuanto al espacio, Husserl medita sobre este problema desde las *Vorlesungen* de 1907 sobre *Ding und Raum* hasta los manuscritos póstumos de 1931-1934. Para Husserl, el espacio está inscrito en el horizonte de la percepción y de la corporalidad. La cuestión es cómo se constituye el espacio en la conciencia mediante actos específicos (noesis) y correlatos específicos (noemas). En su último período, piensa que, desde el punto de vista de la fenomenología, la *arché* originaria Tierra no se mueve y que, por lo tanto, el espacio astronómico precopernicano es legítimo.

En *Sein und Zeit*, Heidegger dedica los §§ 22, 23 y 24 a examinar la espacialidad que es esencial al *Dasein*. Primero, examina la espacialidad de lo a la mano en el mundo. Lo a la mano del trato cotidiano tiene el carácter de la cercanía. El útil tiene su lugar propio (*Platz*). El lugar propio está orientado hacia una zona, paraje, *coin* (*Gegend*) y está dentro de ella. Lo inmediatamente dado no es jamás una multiplicidad tridimensional de lugares posibles, ocupada por cosas que están ahí. Los dadores no son descubiertos por una consideración mensurante del espacio. Los lugares propios devienen indicaciones de las zonas y esto es anterior a los significados geográficos. Las iglesias y las tumbas son las zonas de la vida y de la muerte. El estar previamente a la mano de toda zona posee el carácter de lo familiar que no llama la atención. El espacio es descubierto como espacialidad del todo de útiles en el estar en el mundo circunspectivo. El mero espacio está aún encubierto. La espacialidad del *Dasein* no significa encontrarse en alguna parte dentro del espacio cósmico, pero tampoco es un estar a la mano del lugar propio. Los dos caracteres esenciales de la espacialidad del *Dasein* son la des-alejación (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*), los cuales son existenciales. Desalejar es hacer comparecer al ente viniendo a la cercanía. El *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía. Decir “a la vuelta de la esquina o de la loma” tiene su propia precisión que no es la del espacio métrico. Decir “nos vemos en un rato o en media hora más” no es tiempo cronométrico. La lejanía o la cercanía del ente a la mano en el mundo no coincide con las del espacio métrico. Se trata de lo que nos atañe, de lo que nos pasa, de lo que nos incumbe. Sin embargo, esta “subjetividad” es la que nos acerca más al mundo verdadero. La medición de las distancias esconde la espacialidad originaria del estar-en. El cuadro que admiro está más cerca que mis lentes en la nariz. El conocido en la calle o el amigo con el cual hablamos por teléfono está más cerca que la acera de la calle o el auricular. Las cosas se presentan así solo por la ocupación circunspectiva (*das umsichtige Besorgen*). “En la cercanía” significa en el ámbito de lo inmediatamente a la mano en la circunspección. Cuando respondemos al “cómo estás” con un “aquí estamos”, eso no corresponde al lugar en el que está presente una cosa corpórea. El *Dasein* es esencialmente des-alejación, esto es, espacial.

Pero además todo des-alejar es direccionalizado. Aparecen la izquierda y la derecha. Por eso, los guantes o los lentes deben estar orientados, pero no los martillos. Derecha e izquierda no son subjetivas, sino direcciones de la orientación dentro de un mundo ya a la mano. Para orientarme en un cuarto oscuro no basta mi sentimiento de la diferencia de mis dos lados, sino el reconocimiento de un objeto determinado en él. En suma, “des-alejación y direccionalidad determinan, en cuanto caracteres constitutivos del estar-en, la espacialidad del *Dasein*” (Heidegger 1967, 110; 1997, 135).

Finalmente, el espacio abierto con la mundaneidad del mundo es anterior a la multiplicidad pura de tres dimensiones. El *Dasein* abre espacio, en cuanto posee el existencial que consiste en ordenación espaciante. Entonces el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está “en” el mundo, porque el *Dasein* es espacial en el sentido originario. Si la espacialidad se hace temática para la circunspección misma, entonces aparecen el cálculo y la medida, por ejemplo, en la construcción de viviendas y en la agrimensura. Y de ahí se sigue la morfología pura de las figuras espaciales; etc. El descubrimiento acircunspectivo y contemplati-

vo neutraliza las zonas circunmundanas convirtiéndolas en dimensiones puras. El mundo circundante (*Umwelt*) deviene mundo natural. El mundo como conjunto de útiles a la mano queda espacializado en una trama de cosas extensas que solo están ahí. En suma, el espacio no es ni *res extensa* ni algo subjetivo (*res cogitans*).

Merleau-Ponty piensa que el arte releva a la física y a la matemática para entender el cuerpo: “No es al objeto físico que el cuerpo puede ser comparado, sino más bien a la obra de arte” (Merleau-Ponty 1945, 176). El cuerpo es concebido como estilo y no como una mera ley: “El es un nudo de significaciones vivientes y no la ley de un cierto número de términos covariantes” (*Idem*, 177). Otro aspecto decisivo es que el cuerpo no tiene que ser considerado aisladamente, sino contextualmente: “Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo” (*Idem*, 173). Merleau-Ponty añade: “No es necesario decir que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni por otra parte que él está *en* el tiempo. El *habita* el espacio y el tiempo” (*Idem*, 162). La cuestión de la percepción del espacio aparece sobre el trasfondo de un mundo ya familiar, y desde la experiencia del mundo. Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y las cosas, una distancia vivida me une a las cosas que cuentan y existen para mí y las une entre sí (*Idem*, 331). El espacio claro, este espacio en el que todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo derecho a existir, no solamente está rodeado, sino traspasado por otra espacialidad que las variaciones mórbidas revelan (*Idem*, 332): esta es lo que Merleau-Ponty llama “espacio antropológico” (*Idem*, 333). Es así como Merleau-Ponty rescata el espacio mítico: “El mito, por difuso que pueda ser, tiene ya un sentido identificable para el primitivo, porque forma precisamente un mundo, es decir, una totalidad en la que cada elemento tiene relaciones de sentido con los otros” (*Idem*, 338). Para Merleau-Ponty, “yo nunca vivo enteramente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano” (*Idem*, 339). En términos husserlianos, los actos no objetivantes se fundan en los actos objetivantes.

En su *Fenomenología de la religión* de 1933, Van der Leeuw considera el espacio sagrado como sitios o lugares propios destacados. Lo define así: “espacio sagrado es un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto del poder o cuando lo repite el hombre. Es el sitio del culto” (Van der Leeuw 1964, 379). Véase el *lucus* romano y el *rehue* en la cultura mapuche. Van der Leeuw piensa que el sitio no es sagrado a causa del santuario, sino que la santidad del sitio es causa de la erección del santuario (*Idem*, 380). Véase el papel del hogar (*lar*) como lugar más importante de la casa porque la posibilidad de comer y de beber se siente como una posibilidad divina. Los santuarios *no* se pueden hacer porque sus sitios *no* se eligen, sino que solo pueden “encontrarse”.

Dando por supuesto el concepto husserliano de corporalidad (*Leib*), la espacialidad originaria del *Dasein* en Heidegger y el espacio antropológico en Merleau-Ponty, sostendremos que el espacio vivido es esencialmente heterogéneo. Dicho espacio contrasta con el espacio geométrico, pues este es homogéneo, isotrópico. En cambio, el espacio vivido es anisotrópico, pues constituye un mapa de relieves, de relevancias, de pregnancias. El espacio cotidiano es un espacio vivido, pues el entorno, en cuanto es habitado por mí, permite que yo me halle en él. Como tal, el espacio vivido es una red de enseres, de estantes (entes que están), los cuales cada uno posee su particular estancia, los cuales me son entraños y no extraños en cuanto

los pueblo de recuerdos y de expectativas. Los lugares del espacio vivido no se agotan en coordenadas geográficas, sino que poseen densidad afectiva: la tierra deviene terruño o querencia, la casa deviene hogar, el vértice de una pieza deviene rincón, la cama deviene lecho. Además, el espacio vivido es dinámico, a diferencia del espacio geométrico que es estático (salvo en la topología). Y es dinámico, porque está surcado de posibles acciones. El camino o el sendero no es solo una marca en el mapa es también el horizonte de una posible caminata. Finalmente, el espacio vivido es finito, a diferencia del espacio geométrico, el cual es infinito. Y es finito porque el espacio vivido se define por el alcance de mi mirada, por el extender de mi mano o de mi brazo. El espacio vivido es ante todo ámbito y sus contornos son borrosos, difusos.

Ahora bien, sostenemos además que el espacio vivido es diferenciado, porque hay cuatro modos fundamentales de intencionarlo. En primer lugar, el espacio cognitivo es aquel en el cual prima la intencionalidad cognitiva. Es, sobre todo, el espacio científico propio del geómetra, del geólogo, del geodésico, del geógrafo. En segundo lugar, está el espacio deóntico o pragmático, en cuanto es el escenario de las transformaciones en el mundo, en cuanto es una red de nudos de praxis. La manzana para Guillermo Tell no es una mera esfera a tantos metros de distancia: es el blanco de un flechazo. Cada punto de este espacio deóntico es un conato: el clavo espera su martillazo. En este espacio deóntico, adviene la guerra y la paz con sus batallas y sus espacios de poder: la geografía deviene geopolítica, la tierra deviene terreno, territorio, frontera. En tercer lugar, el espacio sintomático es el espacio como síntoma, trasunto, huella, vestigio del ser humano y su cultura. La tierra se convierte en terruño cuando es mi lugar predilecto, cuando me provoca nostalgia. Así la tierra, a través de la geomancia, deviene presagio. En cuarto lugar, el espacio estético es el espacio configurado de acuerdo a cánones de belleza. El jardín cumple ante todo una función estética. Para el urbanista, la ciudad es paisaje.

Nuestra tesis final es que el espacio sagrado es una modalidad de espacio vivido, en el cual las diferentes intencionalidades se articulan en torno a lo sagrado, lo numinoso, o más específicamente, a Dios. Así, en el espacio sagrado, no es tan decisiva la función cognitiva, como sí lo son la función deóntica, la sintomática y la estética. Desde el punto de vista deóntico, el espacio sagrado es un espacio de transformaciones sagradas. El altar cristiano es el espacio donde, durante la misa, el pan se convierte en Cuerpo de Cristo y el vino en Su Sangre. Es el lugar donde se consuma un sacrificio. El espacio del baptisterio es un espacio de posibles acciones con lenguaje performativo: "Yo te bautizo en el nombre..." El espacio sagrado, en cuanto deóntico, prepara, dispone, delimita la ceremonia, el rito. Las naves en una iglesia son espacios de avance. En los conventos, la clausura es un espacio no permisible para el extraño. En una iglesia gótica, la ojiva no es solo una geometría de arcos de círculo iguales que presentan su concavidad contrapuesta y se cortan por uno de sus extremos. La ojiva es fundamentalmente un espacio dinámico ascendente que nos eleva a Dios. El espacio sagrado, en cuanto espacio estético, es la armonía configuradora del espacio: es la plasmación en la arquitectura de reflejos de Dios y, en general, de lo sagrado. Finalmente, el espacio sagrado, en cuanto espacio sintomático, es teofanía y es sacramento, pues sus lugares propios son signos. Las columnas de la iglesia son indicios de árboles míticos. Las naves de una iglesia cristiana

forman una cruz. En suma, el espacio sagrado es un mapa de lugares vividos donde el creyente se halla religiosamente, aunque, para el turista, solo se reduzca a un espacio de museo.

## REFERENCIAS

- Descartes, R. 1953, *Oeuvres et lettres*. Bruges: Gallimard.  
Heidegger, M. 1967, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.  
Heidegger, M. 1997, *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.  
Husserl, E. 1963, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff.  
Merleau-Ponty, M. 1945, *Phénoménologie de la perception*. Mayenne: Gallimard.  
Van der Leeuw, G. 1964, *Fenomenología de la religión*. México: F.C.E.

## RESUMEN

Después de las concepciones de Descartes sobre el mundo como *res extensa* y de Newton acerca de la distinción entre espacio absoluto y espacio relativo, el movimiento fenomenológico logra alcanzar un conjunto nuevo de conceptos para comprender el espacio: la noción de cuerpo vivido (Husserl), la espacialidad originaria del *Dasein* (Heidegger), el espacio antropológico (Merleau-Ponty), el espacio sagrado (Van der Leeuw).

Partiendo del concepto de un espacio vivido, sostenemos que: 1) existe una radical diferencia entre dicho espacio y el espacio geométrico; 2) el espacio vivido conlleva cuatro intencionalidades básicas: la cognitiva, la deónica, la sintomática y la estética; 3) el espacio sagrado es una modalidad de espacio vivido, en la cual las intencionalidades se articulan en torno a lo sagrado, y más específicamente, Dios.

## ABSTRACT

After Descartes' conception about world as *res extensa* and Newton's conception about the distinction between absolute and relative space, the phenomenological movement achieves a new set of concepts for understanding the space in a pre-scientific sense: Husserl's notion of corporality (*Leib*), Heidegger's notion of *Dasein*'s originary spatiality, Merleau-Ponty's notion of anthropological space, Van der Leeuw's notion of sacred space.

Starting from the concept of lived space, we claim that:

- 1) there is a radical difference between lived space and geometrical space;
- 2) lived space supports four basic intentionalities: the cognitive, the deontic, the symptomatic and the aesthetic;
- 3) sacred space is a modality of lived space, in which the intentionalities articulate around the sacred, and more specifically, God.