

Angustia y serenidad. La espacialidad como base interpretativa de la transformación hermenéutica de la disposición afectiva en el pensamiento heideggeriano¹

Anxiety and Releasement. Spatiality as an Interpretive Basis of the Hermeneutic Transformation of the Disposedness in Heideggerian Thought

CHRISTIAN MIRANDA BASCOPÉ
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Resumen: En este texto se estudia la modulación interpretativa de la relación estructural entre la espacialidad y la disposición afectiva que se da a lo largo de la obra heideggeriana. Por una cuestión de delimitación necesaria, el foco de análisis será colocado en la etapa de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* y en el denominado pensar topológico de los años 50. Por tanto, el hilo conductor interpretativo para pensar lo anímico será proporcionado por la angustia y la serenidad respectivamente. Este trabajo intenta proponer que una de las claves fundamentales para pensar la transformación del sentido de lo afectivo en la obra heideggeriana se encuentra en la reconfiguración interpretativa acerca de la espacialidad que se da en los textos del pensador alemán posteriores a la *Kehre*; fundamentalmente aquellos que son elaborados en la etapa más tardía de su pensamiento.
Palabras clave: espacio, lugar, disposición afectiva, angustia, serenidad

Abstract: This paper investigates the interpretative modulation of the structural relationship between spatiality and disposedness that occurs throughout Heidegger's work. Due to the need of delimitation, the focus of the analysis will be placed on the stage of *Being and Time* and on the so-called topological thinking of the 50s. Therefore, the interpretative guiding thread to think about the disposedness will be provided by anxiety and releasement respectively. This work attempts to propose that one of the fundamental keys to thinking about the transformation of the meaning of the disposedness in Heidegger's work is found in the interpretative reconfiguration of spatiality that occurs in the texts of the German thinker after the *Kehre*; fundamentally those that are developed in the later stage of his thinking.
Key-words: space, place, disposedness, anxiety, releasement

¹ Este trabajo fue presentado en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) llevado a cabo en Santiago de Chile entre el 2 y 5 de octubre de 2023.

1. Introducción

La *Befindlichkeit* en tanto determinación ontológica fundamental del *Dasein* está presente en el pensamiento heideggeriano desde sus escritos más tempranos; sin embargo, es desde *Ser y Tiempo* donde adquiere su estructuración formal fundamental a partir de los célebres análisis acerca del miedo y la angustia. En los escritos posteriores a la *Kehre*, la aperturidad proporcionada por lo anímico es interpretada desde las notas del pensar ontohistórico, superando, de esta manera, el ámbito que se enfocaba primordialmente en la analítica existencial del *Dasein*; aquí no solo los individuos abrirían su existencia desde algún temple anímico sino que sería el propio ser el que dotaría a cada época histórica de un temple anímico fundamental. Los escritos de los años 50, desde un pensar esencialmente topológico, radicalizan aún más este movimiento *ek-stático* de interpretación ontológica del ser humano. En el pensar topológico, es el propio ámbito de la comarca [*Gegend*] el que, a través de lugares, nos pre-dispone y “nos envía” un determinado temple anímico fundamental; aquí, de cierta manera, el *pathos* afectivo ya no proviene del *estar-en-el-mundo* constitutivo del *Dasein*, sino que es la propia apertura del *claro* la que “desde afuera” determina el temple del ser humano, «viene a nuestro encuentro desde ahí» (Heidegger, 2002, p. 44). La radicalización *ek-stática* es evidente. Naturalmente, la interpretación de la *Befindlichkeit* realizada en *Ser y Tiempo* rompe con la interpretación tradicional que concibe los estados anímicos como mera proyección privada de sentimientos. No obstante, bajo esta interpretación, el *Dasein* aún goza de una primacía en la constitución de lo propiamente anímico¹.

Este giro hacia un “afuera” denota una radicalización necesaria hacia elementos menos “inmanentes” si se quiere, es decir, elementos que de cierta manera encuentren su esencia desde una perspectiva en que el *Dasein* sea solo un elemento más de la cooriginariedad de apertura y no su centro gravitacional. Aquí, la *ex-sistencia* [*Ek-sistenz*] en la que el ser humano reside es interpretada como un “estar dentro estando fuera” [*des ekstatischen Innestehens*]. Nótese que aquí el énfasis se encuentra en el propio “residir en”, más que en la propia transparentación existencial del *Dasein*. Afirma Heidegger que «el estar [*Stasis*] de lo extático reside, por raro que pueda

¹ Evidentemente esto no quiere decir que el *Dasein* sea el constituyente de lo anímico. En *Ser y Tiempo*, la interpretación del ser humano como animal racional es problematizada desde un movimiento que anula la primacía de la interpretación solipsista de la conciencia. De esta forma, la determinación esencial del hombre es puesta fuera del ámbito de la subjetividad. Este descentramiento ontológico de la existencia “amplía” el ámbito meramente representativo de la subjetividad por un “ahí” que sintetiza el abrirse del ser en todos sus aspectos. La conciencia subjetiva es, de esta manera, redireccionada hacia un abrir comprensivo y afectivo que admite, no solo el mundo propio [*Selbstwelt*], sino también el mundo circundante [*Umwelt*] y el mundo compartido [*Mitwelt*]. Si bien esta división formal solo está plenamente activa en las lecciones de Friburgo y en las lecciones que van hasta el semestre de verano de 1925, estos tres mundos cooriginarios se consolidan en la estructura relacional del “estar-en-el-mundo” de *Ser y Tiempo*.

sonar, en el estar dentro en el ‘fuera’ [*Aus*] y en el ‘aquí’ [*Da*] del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser» (p. 306 / GA 9, p. 374). Ahora bien, este artículo intenta proponer que una de las claves fundamentales para pensar este giro se encuentra en la modulación interpretativa acerca del espacio que Heidegger elabora a lo largo de su obra. Por una cuestión de delimitación necesaria, nos concentraremos en la interpretación de las disposiciones anímicas fundamentales elaboradas en *Ser y Tiempo* y aquellas que se desprenden de los textos de los años 50. Por lo tanto, el hilo conductor interpretativo para pensar lo anímico será proporcionado por la angustia y la serenidad.

Cada una de estas disposiciones afectivas es comprendida desde una particular interpretación espacial. En el caso de la disposición afectiva y los templos anímicos tematizados en *Ser y Tiempo*, la espacialidad es entendida en términos *existenciaristas* y no físico-geométricos (puro *spatium* y, en su interpretación moderna más abstracta, simple extensión). Más bien, esta espacialidad es pensada en términos de “espacialidad vital” y pragmática, que adquiere su horizonte de significatividad desde la apertura circunspectiva de útiles y desde el estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] constitutivo del *Dasein*. En el Heidegger tardío esta idea de espacialidad se reformula desde nuevas formas y contornos; y además adquiere una centralidad sustancial en su pensamiento. La misma idea de habitar [*Wohnen*] en Heidegger se fundamenta desde una precisa idea de espacialidad; ya no pensada desde un campo pragmático de útiles, sino desde la iluminación de un determinado paraje [*Stätte*] que adquiere su sentido desde la idea de lugar [*Ort*] y su capacidad de congregación de la cuaternidad [*das Geviert*]. La tensión se aprecia en la primacía del útil [*Zeug*] para abrir mundo por un lado y la primacía de la cosa [*Ding*] para abrir un paraje por el otro. Por tanto, el esperar [*Warten*] esencial de la *Gelassenheit* descansa en la apertura espacial que, en tanto comarca [*Gegend*], congrega al ser.

2. La espacialidad del *Dasein* y la angustia

La noción de espacialidad tematizada en *Ser y Tiempo* parte de una necesaria confrontación con el pensamiento cartesiano. La comprensión cartesiana del espacio como mera *extensio* anula lo que para Heidegger es lo más constitutivo de la existencia del *Dasein*, es decir, su estar-en-el-mundo. En este sentido, todo el desmontaje realizado por Heidegger procura devolver a la noción del espacio su sentido primariamente significativo y no meramente geométrico. El espacio no demarcaría ningún *a priori* extensivo en el que el mundo estaría de cierta manera desplegado, sino precisamente lo contrario: es el constitutivo estar-en-el-mundo el que propiamente “abre espacio”. Al respecto, Heidegger (1997) señala que:

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo,

constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio, sino que el “sujeto” ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. (p. 136 / GA 2, p. 149)

La espacialidad en Heidegger no es tanto una tematización *quiditativa* sobre “el espacio”, sino un pensar “el espaciar”, el abrir espacio [*Raumgeben*]. De esta forma, toda concepción espacial en un sentido meramente extensivo sería muy posterior y sería una caracterización fundamentalmente teórica. En *Ser y Tiempo* toda ordenación espaciante [*Einräumen*] se abre desde un campo pragmático de útiles y su respectivo acercamiento circunspectivo por parte del *Dasein*. Por ende, este espaciar del espacio no es referenciado desde la pura distancia [*Abstand*] o ubicación no significativa, sino desde los caracteres de la des-alejación [*Ent-fernung*] y la direccionalidad [*Ausrichtung*] implícitos en la ocupación familiar que el *Dasein* tiene con su mundo. En esta modalidad de interpretación espacial, el útil es posicionado en un lugar propio [*Platz*] que obtiene su marco de referencia direccional y des-alejante a partir de una zona [*Gegend*]² en tanto adónde [*Wohin*] que posibilita el espaciar significativo del *Dasein*. De esta forma, «el ‘mundo circundante’ no se inserta en un espacio previamente dado, sino que su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados» (Heidegger, 1997, p. 130 / GA 2, p. 139).

Ahora bien, ¿en qué medida y de qué forma se manifiesta la relación cooriginaria entre la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y la espacialidad del *Dasein*? Heidegger (1997) afirma que «el estado de ánimo manifiesta el modo ‘cómo uno está y cómo a uno le va’. En este ‘cómo uno está’, el temple anímico pone al ser en su ‘Ahí’» (p. 159 / GA 2, p. 179). En la palabra *Dasein*, que admite en sí misma la fuerza extática de la interpretación del ser humano, ya se esconde la codependencia cooriginaria de un “ahí” [*Da*] topológico para la interpretación ontológica de la existencia. Si bien en esta etapa la lectura topológica del “ahí” del *Dasein* está más bien implícita, el propio pensar heideggeriano acentuará considerablemente esta radicalización *ek-stática* de la apertura en su obra tardía. No obstante, en *Ser y Tiempo*, tal como señala Xolocotzi (2007), «el *Da* no significa en primer lugar el adverbio de lugar ahí, sino que señala el estar abierto de la existencia» (p. 192).

Sin embargo, existen muchas lecturas acerca del pensamiento heideggeriano, como las de Jeff Malpas, que enfatizan que la espacialidad tiene un papel central, si bien implícito, ya desde la génesis del pensamiento heideggeriano. En este sentido, el *leitmotiv* de la reflexión heideggeriana como

² La palabra alemana *Gegend* adquiere distintos sentidos a lo largo del pensamiento heideggeriano. En *Ser y Tiempo*, el término es traducido por Rivera como “zona” e indica la región a partir de la cual los útiles son localizados en su “lugar propio” [*Platz*]. Ya en relación con la meditación heideggeriana tardía, el término es traducido por “comarca” en un sentido que remite fundamentalmente a referencias significativas espaciantes que van más allá del trato circunspectivo con el mundo.

un todo, que es el hecho de encontrarnos ya “ahí” en un mundo, no sería otra cosa que pensar ese “ahí” como lugar; es decir, como la congregación de apertura en un determinado punto de juego espaciotemporal. Es así que, para Malpas, el *In-der-welt-sein* o la *Lichtung* serían de hecho el establecimiento y la apertura de un “lugar”. Malpas, apoyándose en John Van Buren, argumenta que “el ser” y “el lugar”, por ende, el espacio, están “inextricablemente unidos”. En su libro sobre el joven Heidegger, van Buren (1994) dice lo siguiente:

Los heideggerianos en su búsqueda del “Ser” han ido por años tras lo equivocado. A pesar del continuo uso de Heidegger de frases como “la cuestión del ser”, “el ser como ser” y “el ser mismo”, hasta la introducción inacabada de su edición completa, su pregunta nunca fue realmente la cuestión del ser, sino más bien la cuestión más radical de lo que da o produce el ser como efecto. (p. 38)

Si bien Van Buren no se refiere al espacio, Malpas retoma esta aproximación y afirma que esta “cuestión más radical” sería el espacio, es decir, el lugar. Sin embargo, Malpas no entiende el ser como “efecto” del lugar; ya que para este pensador esta “unión inextricable” no admitiría tal relación. Más bien, la hipótesis de Malpas (2006) sugiere que «el ser emerge sólo en y a través del lugar» (p. 6). Según esta lectura, «la indagación de Heidegger sobre el ser siempre toma la forma, casi desde el principio mismo y ciertamente hasta el final de su pensamiento, de una indagación sobre el presenciar o el desocultar, ocurriendo en términos del acontecer de un ‘*Da*’, un allí, un τόπος» (p. 13). Ya sea desde la espacialidad del *Dasein* abierta a partir de la significatividad proporcionada por un campo pragmático de útiles o desde la *Lichtung* tematizada por el Heidegger tardío, vemos que ser y espacio están “inextricablemente unidos”.

En este sentido, el “ahí” pensado topológicamente no solo tiene que ser pensado desde el “qué” y el “cómo” de su apertura, sino también desde el “dónde” de su comparecencia. Este “dónde” topológico, evidentemente, no puede ser interpretado desde la mera espacialidad del “estar dentro”, es decir, la forma en que corrientemente se entiende al espacio; como un simple recipiente de vacuidad extensiva que contiene algo, que a su vez plantea una suerte de localización referencial de algún tipo. Cuando pregunto dónde está mi abrigo y respondo “en el armario”, precisamente estoy pensando desde una espacialidad carente de mundo, que es lo que Heidegger, específicamente, quiere evitar.

Ahora bien, Heidegger responde el “qué” y el “cómo” de la disposición afectiva, cuando presenta las tres determinaciones esenciales de este modo de apertura, a saber: la condición de arrojado, el descubrimiento del estar-en-el-mundo en su totalidad y el *apariente* estar-consignado al mundo desde el cual lo que nos concierne puede comparecer. Sin embargo, Heidegger no plantea un desglose explícito sobre el “carácter” específico del “dónde” topológico que fue mencionado con anterioridad, y su relación con la

disposición afectiva y los temples anímicos. Evidentemente, el *In-der-welt-sein* y la propia espacialidad del *Dasein* tematizados en *Ser y Tiempo* direccionan a una interpretación que plantea en todos los momentos una cooriginariedad de apertura de ambos factores, tanto el espacio como la disposición afectiva, dentro de ese todo unitario que es el estar-en-el mundo constitutivo del *Dasein*. No obstante, creo que es esencial realizar una aproximación fenomenológica explícita sobre el juego específico de esta relación, si es que se quiere comprender a cabalidad la radicalización *ek-stática* que adquieren los temples anímicos posteriores a la *Kehre*; siendo una de las claves fundamentales de esta radicalización, la reconfiguración del propio entendimiento del espacio por parte de Heidegger.

En *Ser y Tiempo*, la disposición afectiva constituye, cooriginariamente con la comprensión y el habla, una de las determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*. Si, por un lado, el comprender implica un momento activo y espontáneo hacia el mundo por parte del *Dasein*, por el otro, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo, que simplemente se encuentra ahí con las cosas que le conciernen y le afectan. En otras palabras, «en el *Dasein* la comprensión es siempre comprensión de la posibilidad y la disposición es disposición del temple» (Xolocotzi, 2007, p. 202). Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente esta afección y de qué manera se relaciona con la espacialidad circunspectiva del *Dasein*? ¿Existen momentos constitutivos en esta relación o es que siempre se abren como fenómeno unitario? Evidentemente, desglosar esta relación cooriginaria en momentos sería pensarla de una manera óptica, y no entenderla en su relación propiamente ontológica. Sin embargo, en tanto modalidad de apertura, tanto el espacio como la disposición afectiva tienen una fundamentación análoga.

En esta etapa, como se mencionó con anterioridad, el “*Da*” esencialmente topológico, es decir, el “dónde” de la disposición afectiva está más bien implícito. Es decir, es un “dónde” que solo adquiere su sentido desde la totalidad circunspectiva que espacia cercanías y lejanías siempre desde este preciso marco general de sentido. Por tanto, desde esta modalidad de interpretación, la “dirección” de sentido de ese “ahí” es abierta desde el comparecer del entre intramundano y participa del todo estructural existencial del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Lo ente, de esta manera, al ser interpretado primariamente desde la diferencia ontológica, no permite una apertura extrapragmática en un sentido propiamente topológico, es decir, desde el mismo “ahí” y desde sus propias referencias, no primariamente dependientes del papel circunspectivo del *Dasein*.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger (1997) menciona que «[d]ejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un ‘abrir espacio’ [*Raum-geben*]”. Este ‘abrir espacio’, que también llamamos ordenación espaciante [*Einräumen*] es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad» (p. 136 / GA 2, p. 148). Rivera traduce el término *Raumgeben* por “abrir espacio” y Gaos, por su parte, al apegarse a una traducción más literal lo traduce como “dar espacio”. Esta puntualización

no es baladí porque en la especificidad del sentido de este “dar” [*geben*] se encierran gran parte de las pautas de la *Kehre* y su liberación de cualquier resquicio de trascendentalismo, fundamentalmente en lo que se refiere a la espacialidad. Si bien queda claro que este “dar espacio” está interpretado desde el constitutivo estar-en-el-mundo del *Dasein*, y no desde un sujeto trascendental, vemos que el mismo *Dasein* posee aún una importante primacía como “dador de espacio” [*Raumgeber*]; por mucho que este dar espacio provenga de un “dejar comparecer” [*Begegnenlassen*] circunspectivo del ente intramundano. Gaos traduce el *Begegnenlassen* del “dar espacio” como “el permitir que hagan frente” los entes intramundanos³. Aquí, a diferencia de Rivera, Gaos parece priorizar el “venir a la contra” [*Gegnen*]⁴, raíz de “la contrada” [*die Gegnet*], forma más antigua de la palabra comarca [*die Gegend*]. A primera vista, “el dejar comparecer” de Rivera parece ser una traducción que se apropia de una manera más adecuada del *Begegnenlassen* del espaciar de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, el énfasis que Gaos coloca en “la contrada” en el espaciar del *Dasein* se demostrará retrospectivamente más adecuado cuando el Heidegger tardío priorice lo originariamente ex-tático del espaciar de los mortales que son en tanto que habitan.

Análogamente, se podría afirmar que, en su correspondiente cooriginariedad, la disposición afectiva que es tematizada en *Ser y Tiempo* descubre al ente intramundano desde un determinado temple, y su correspondiente concatenación estructural con el espacio es descubierta a partir de este marco total de sentido. No obstante, respecto a la relación estructural entre espacio y disposición afectiva, la analítica existencial presenta dos movimientos posibles que tienen que ser diferenciados. Por un lado, la espacialidad que es descubierta dentro del ámbito de la ocupación circunspectiva de la cotidianidad [*Alltäglichkeit*] y, por el otro, el tipo de espacialidad “suspendida” que se presenta a partir de la apertura originaria hacia la propiedad [*Eigentlichkeit*] proporcionada por el estado de ánimo fundamental de la angustia. En el primer caso, el ante-qué [*Wovon*] concreto intramundano, en tanto correlato anímico de afección, diagrama en su propia relación mundana un espacio que es descubierto desde un correspondiente estado de ánimo. Sin embargo, en el caso de la angustia, lo concreto de la espacialidad circunspectiva es también suspendida en su posibilidad de “juego” afectivo. Por tanto, es la misma totalidad del ser en tanto pura nada, la que diagramaría posibles cercanías y lejanías pero que estarían determinadas, ya no por lugares propios y zonas, sino por el ser mismo. Esta modulación, como se verá más adelante, será esencial para la interpretación espacial del Heidegger tardío, no solo

³ «Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein ‚Raum-geben‘» (GA 2, p. 148). Gaos traduce este fragmento de la siguiente manera: «El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del “ser en el mundo”, es un “dar espacio”» (Heidegger, 1993, p. 127).

⁴ En el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger afirma que “venir a la contra” [*Gegnen*] es «el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada» (Heidegger, 2002, p. 47).

por la dirección primaria del espaciar a partir del claro del ser, sino también porque el “ente concreto” en tanto cosa [*Ding*] jugará un papel esencial para reconfigurar un nuevo modo de interpretación espacial.

La interpretación práctica de la existencia, realizada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, pone el acento en que toda la tradición no solo habría errado en su interpretación de la constitución del *Dasein* como estar-en-el-mundo, sino que también habría pasado por alto el fenómeno de la mundaneidad. Sin embargo, Heidegger, al mismo tiempo, parece descuidar la intramundaneidad de los entes que no poseen en sí mismos, de una manera originaria, una caracterización remisional con respecto al *Dasein*. Nos referimos, por ejemplo, a la naturaleza; naturaleza no en el sentido de la física moderna, sino en un sentido que remitiría sobre todo a la *physis* griega. El mismo Heidegger reconoce que incluso esa “naturaleza”, en lo familiar del mundo circundante de la cotidianidad, tendría la tendencia de ser descubierta desde el modo del estar-a-la-mano y no desde lo “puramente presente” ni tampoco como simple “fuerza de la naturaleza”. Así, en *Ser y Tiempo* (§ 15), Heidegger (1997) plantea lo siguiente:

El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña”. (p. 98 / GA 2, p. 95)

En este pasaje Heidegger admite que la naturaleza puede ser descubierta desde su modo de ser a la mano e incluso como puramente presente, pero que hay una modalidad de ser que le “quedaría oculta”, es decir, aquella modalidad de ser que remite a señas que no se descubren desde la ocupación circunspectiva, el uso o aprovechamiento o la simple objetualidad de la pura presencia. La naturaleza como lo que “se agita y afana” no se abre como reserva forestal, la “fuente soterraña” no es lo mismo que el río como energía hidráulica o demarcación limítrofe de un determinado territorio geográfico.

Una tematización específica de este tratamiento espacial del “dónde” de apertura a partir del estar-a-la-mano puede encontrarse en *Ser y Tiempo* (§ 22) cuando incluso el sol es interpretado desde las referencias espaciales de la ocupación circunspectiva del *Dasein*. Así, «el sol, cuya luz y calor son usados cotidianamente, tiene, por la variable empleabilidad de aquello que él dispensa, sus lugares especiales, circunspectivamente descubiertos: levante, mediodía, poniente, medianoche» (Heidegger, 1997, p. 129 / GA 2, p. 138). De esta forma, vemos que el sol en tanto referencia circunspectiva abre en su movilidad “indicadores” fuertes para las zonas [*Gegenden*] que a la vez localizan una serie de lugares propios [*Plätze*] que espacian el estar-en-el-mundo del *Dasein*. Así, por ejemplo:

La casa tiene su lado del sol y su lado de la sombra; por ellos se orienta la distribución de los “espacios” y, dentro de éstos, la disposición del alhajamiento de acuerdo, en cada caso, al carácter que tiene como útil. Las iglesias y las tumbas, por ejemplo, están situadas de acuerdo con la salida y la puesta del sol, zonas de la vida y de la muerte, desde las cuales el *Dasein* mismo está determinado desde el punto de vista de sus más propias posibilidades-de-ser en el mundo. (Heidegger, 1997, p. 129 / GA 2, p. 138).

Si bien en *Ser y Tiempo* los presupuestos espaciales cartesianos son categóricamente superados desde su tematización ontológica del estar-en-el-mundo, los lugares propios y las zonas de ese espaciar son aún deudores del descubrimiento circunspectivo del mundo por parte del *Dasein*. La mencionada interpretación espacial está compuesta desde el horizonte de una cotidianidad media que prioriza el descubrimiento mundano-espacial práctico de la ocupación y del cuidado. Por tanto, aquí el espaciar ignora otros aspectos, que se demostrarán extremadamente relevantes a la hora de “abrir espacio” en el pensamiento heideggeriano tardío; tales como el lenguaje, la cosa o la cuaternidad. De igual manera, temples como el mal humor, el tedio, el temor o la amenaza siempre son interpretados desde la ocupación circunspectiva del *Dasein*. Incluso la angustia, en tanto suspensión que provoca una ruptura con la cotidianidad circunspectiva, es un contramovimiento que busca una transparentación existencial que posibilite el reencuentro del *Dasein* consigo mismo con vistas a la existencia propia. Por tanto, habría cierta dimensión ontológica oculta que Heidegger parece reconocer, pero que a la vez queda sin un tratamiento temático específico en toda la reflexión ontológica elaborada en *Ser y Tiempo*.

Este énfasis provoca que la misma espacialidad del *Dasein* y sus correspondientes temples anímicos sean descubiertos primariamente desde el estar-en-el-mundo en el que el propio *Dasein* se ocupa y comprende su existencia; ya sea desde la caída en la cotidianidad o su contramovimiento hacia la propiedad. De esa manera, vemos que tanto el espacio como la disposición afectiva aún tendrían en el *Dasein* a su factor primariamente sintetizador, por decirlo de alguna manera. Precisamente, la hipótesis central de este trabajo es que, en buena medida, el giro del pensamiento heideggeriano respecto al sentido de la *Befindlichkeit* intenta repensar esta dimensión “pasada por alto” en *Ser y Tiempo*, y que ésta, a la vez, se fundamenta, como se mencionó con anterioridad, desde la reconfiguración del propio entendimiento del espacio por parte de Heidegger.

3. Lugar, comarca y *Gelassenheit*

La reconfiguración de la comprensión de lo espacial se consolida con el pensar topológico heideggeriano de los años 50 donde la *Gelassenheit*, en tanto experiencia que abre el mundo desde las cosas y desde el “dejar ser” al claro, quita al ser humano aquella potencia sintetizadora que

mencionábamos con anterioridad. En el *Debate en torno al lugar de la serenidad* (1944-1945), cuando Heidegger introduce el pensar del “no-querer” de la *Gelassenheit*, distingue precisamente el pensar tradicional fundamentado desde la representación [*Vorstellen*] de aquel pensar que busca desacomodarse del querer [*wollen*] de la voluntad. La distinción radica, por un lado, en la relación que el ser humano tiene con lo existente y, por otro, en la interpretación de la misma apertura desde la cual se piensa lo existente. Sin embargo, antes de esta etapa propiamente topológica, la *Kehre* ya determina un claro descentramiento del *Dasein* en la reflexión heideggeriana sobre los templos anímicos. Así, estados anímicos como el espanto, el asombro, la retención o la maquinación no solo tendrían un papel primordial en tanto formas de apertura de mundo del *Dasein*, sino que éstas se extrapolan a distintas etapas históricas. De esta forma, cada época histórica estaría determinada por un estado de ánimo particular.

Ahora bien, en la etapa específica del pensar topológico, ¿de qué modo se da la relación entre la espacialidad y la *Gelassenheit* en tanto experiencia anímica fundamental? En el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger (2002) señala que “si la *Gelassenheit* propiamente dicha debe ser la relación conforme con la contrada, y tal relación se determina puramente desde aquello con que se relaciona, entonces la *Gelassenheit* propiamente dicha debe reposar en la contrada y haber recibido de ella el movimiento para ir a la contrada” (p. 59 / GA 13, p. 55). Aquí vemos claramente el sentido específicamente topológico que demarcaría, para Heidegger, toda génesis propia del “no-querer” de la *Gelassenheit*. En este sentido, es imprescindible desglosar la dinámica de este descubrir topológico para entender la misma determinación fundamental a partir de la cual la *Gelassenheit* puede experimentarse. En primer lugar, hay que señalar que el “retorno a las cosas” que plantea el pensar topológico realiza un quiebre con la diferencia ontológica, que era la base fundamental de la analítica existencial. Por tanto, el mismo sentido del “dónde” espacial se reconfigura desde la idea de cosa y su esencia congregante de la cuaternidad; no en tanto condición de posibilidad de apertura, sino como precisamente el “lugar” de *transluminación* del claro. En segundo lugar, hay que señalar que la misma introducción de la cuaternidad recalibra los ámbitos de apertura del ser hacia elementos que no se fundamentan desde la pura ocupación circumspecta del *Dasein*; tales como el Cielo, la Tierra, Los Divinos y los Mortales.

Por tanto, la espacialidad pensada desde el habitar [*Wohnen*] piensa el espacio de una manera radicalmente ek-stática, es decir desde un “estar dentro estando fuera” [*des ekstatischen Innestehens*]. En esta última, los mortales ordenarían el espacio desde una receptividad originaria que recolecta la cuaternidad en la cosa [*Ding*] como lugar [*Ort*]. De esta forma, la cuaternidad absorbería en gran medida aquella “dimensión oculta” no tematizada en *Ser y Tiempo*, pero que también admite el propio “ocuparse” productivo del ser humano en el mundo que habita. En el espaciar del Heidegger de los años 50, ya no se trata de un “dejar comparecer al ente intramundano” o un

“permitir que hagan frente” dentro del mundo entes, sino más bien se trata de «aquello que deja al horizonte ser lo que es» (Heidegger, 2002, p. 44). El *Begegnenlassen* es sustituido por el “dejar ser” [*Seinlassen*]; la apertura circunspectiva por la pura experiencia de la apertura [*Offenheit*]. Nótese que aquí, el *Dasein* “no hace” esta experiencia o la abre desde “su” mundo, sino que el espaciar se abre desde el mismo “horizonte” que proporciona lo abierto.

En el pensar horizontal trascendental lo existente es “puesto ante nosotros”. Este representar pone ante nosotros –dice Heidegger– «la arboreidad del árbol, la receptibilidad del recipiente, lo cóncavo del cuenco, lo pétreo de la piedra, la vegetabilidad de los vegetales o la animalidad de los animales» (Heidegger, 2002, p. 43 / GA 13, p. 44). Aquí, las cosas de nuestro mundo circundante son puestas ante nosotros desde criterios sustancialistas, de forma o de utilización. Por tanto, agrega Heidegger (2002), «se hace la experiencia del horizonte y de la trascendencia a partir de los objetos y de nuestro representar, de modo que aquéllos vienen determinados solamente con miras a los objetos y a nuestro representar» (p. 44 / GA 13, p. 44). Si bien el estar-en-el-mundo y el modo de ser-a-la-mano son avances interpretativos considerables respecto al puro estar-ahí, la interpretación de lo existente desde la *Lichtung* proporciona un ámbito mucho más amplio que el representar y el trato ocupado con el mundo.

Aquí no se trata tanto de la modalidad del círculo de visión [*Gesichtskreis*] circundado [*umkreist*] que, en cuanto horizonte, abre tanto el pensar de la representación como el trato ocupado con el mundo, ya que el mismo representar sobrepasa el mero divisar de objetos y el trato ocupado es siempre la génesis de cierto horizonte interpretativo a partir del estar-en-el-mundo. Lo fundamental aquí, más bien, es que desde estas modalidades de interpretar la existencia «no se hace en absoluto la experiencia de aquello que deja al horizonte ser lo que es» (p. 44). Al respecto, Heidegger (2002) señala lo siguiente:

[P]: Decimos que nos adentramos con la mirada [*hineinsehen*] en el horizonte. El círculo de visión es, por consiguiente, algo abierto [*ein Offenes*], cuya apertura [*Offenheit*] no le viene dada porque miremos dentro de ella. [E]: Del mismo modo, no somos nosotros quienes disponemos dentro de lo abierto el aspecto de los objetos que ofrece la vista del círculo de visión... [I]: ...sino que viene a nuestro encuentro desde ahí. (p. 44).

De esta forma, lo abierto y, por tanto, su espacialidad constitutiva, no se abre porque “miremos” en ella desde la representación o tengamos un trato circunspectivo con la misma. La espacialidad de “la contrada” [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo “ahí”. Para subrayar este sentido, Heidegger se vale de la palabra contrada⁵, forma más antigua de la palabra comarca [*die*

⁵ Aquí nos valemos de la traducción de Yves Zimmermann en su versión de *Serenidad* (Serbal, Barcelona, 2002), que utiliza el arcaísmo “contrada” para traducir “Gegnet”. Jesús Adrián Escudero, en la nota 11 de su traducción de *Arte y Espacio* proporciona las

Gegend]. La comarca, dice Heidegger, «tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegnen*, ‘venir a la contra’, es el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada» (Heidegger, 2002, p. 47 / GA 13, p. 47). A primera vista, este “venir a la contra” parece reafirmar, precisamente, la objetivación de la realidad, debido al *gegen* (contra) que impera en el término alemán para objeto [*Gegenstand*]. Sin embargo, para Yves Zimmerman, traductor de este texto al castellano, el venir a la contra [*Gegnen*] remite sobre todo a la idea esencial de “venir-a-estar-en-contrade-frente”⁶; por tanto, el matiz de dirección que proporciona el hecho de “venir a” de la misma apertura es lo que particulariza la utilización de este término por parte de Heidegger. Así, lo esencial radicaría en que la contrada misma se experimentaría solamente desde un corresponder [*Entsprochen*] que deja “al horizonte ser lo que es” y no desde la imposición del pensar representativo. Por tanto, se trataría fundamentalmente de una espera [*warten*] y nunca de una expectativa [*erwarten*]; nunca un imponer representativo, sino un “dejar ser”. Esta es la relación esencial para con la contrada a la que Heidegger se refiere. La espacialidad de “la contrada” [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo “ahí”.

El término *Gegnet* no arroja este sentido de una manera absolutamente evidente, por lo menos en su versión castellana. Por tanto, es necesario dotar a este arcaísmo del significado propio que Heidegger le otorga. En *El arte y el espacio*, Heidegger (2009) afirma que la palabra contrada «da nombre a la libre vastedad. Por ella lo abierto se ve solicitado a dejar que toda cosa se abra en su reposar en ella misma. Pero esto significa al mismo tiempo: preservación, congregación de las cosas en su copertenencia» (p. 25 / GA, 13, p. 207). En la contrada ya no hay objetos o útiles, sino cosas; cosas en el sentido de elementos que, en sí mismos y en su copertenencia mutua, congregan y reúnen todas las dimensiones de la cuaternidad. La dotación de “sentido” de la contrada, por tanto, ya no es propiamente un horizonte trascendental que uno impone desde la representación o el uso pragmático, sino que es una “libre amplitud” donde las cosas son dejadas en su propio reposar coligante.

La libre amplitud «es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento» (Heidegger, 2002, p. 46 / GA 13, p. 46), por tanto, la relación cosa-contrada, pese a ser de copertenencia mutua, tiene como guía de su reposar el ámbito de la libre amplitud de la contrada, que le «da condición de cosa a la cosa [*Sie bedingt das Ding zum Ding*]» (p. 65). La cosa solo puede reposar en su cosear porque la libre amplitud ya congrega lo que primeramente concede todo alojamiento. Desde esta interpretación parece

siguientes observaciones sobre el sentido de la palabra “contrada”: «según el Diccionario de uso del español de María Moliner, ‘contrada’ significa ‘región que se extiende delante de uno’. En términos heideggerianos podríamos hablar de la apertura de la *Gegend* (de la ‘comarca’, del ‘terreno’, del ‘paraje’, de la ‘región’) en la que habitamos y en la que nos salen al encuentro las cosas y las personas que nos circundan».

⁶ Cf. Nota de Zimmerman en M. Heidegger (2002, p. 48).

imposible escapar de una representación efectual de la relación entre comarca y cosa; en el sentido de que las cosas parecen depender, fundamentalmente, de aquello que “primero” concede todo alojamiento, lo que encerraría una aparente paradoja. Dentro del esquema espacial heideggeriano tardío, es la cosa, en tanto lugar, la que «abre [*öffnet*] en cada caso una comarca, en cuanto congrega [*versammelt*] dentro de ella las cosas en su mutua pertenencia» (Heidegger, 2009, p. 25 / GA 13, p. 207). Por tanto, si, por un lado, Heidegger afirma que es la comarca la que le “da condición de cosa a la cosa” y, al mismo tiempo, dice que “el lugar abre en cada caso una comarca”, parece existir un elemento paradójico sobre el factor fundante respecto a la relación cosa-comarca. Sin embargo, esta aparente paradoja solo se hace patente cuando pensamos la relación cosa-comarca desde una concepción puramente instrumental. Cosa y comarca, más bien, se relacionan desde una modalidad circular en la que ambos factores se apropian y entrecruzan para generar un todo de sentido.

Los lugares-cosa no podrían abrir ningún espacio desde un “puro vacío” en el que no existieran cosas y personas que nos salieran al encuentro; ya que, para Heidegger, el mismo vacío como nulidad ontológica absoluta es imposible. Sin este ámbito, que “es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento”, no podría acontecer el congregarse de las cosas en su mutua pertenencia, ya que no habría qué congregarse. Pero, a la vez, la libre amplitud de la comarca solo puede abrirse y ser comprendida, desde el juego de congregarse que se da en y a través de los lugares; congregarse que se configura desde un «albergar que deja libres a las cosas en su comarca» (Heidegger, 2009, p. 25 / GA 13, p. 207). Precisamente, el doble espaciar heideggeriano es pensado a partir de esta relación circular. El sentido mismo del *Bauen* (habitar-construir) heideggeriano piensa el construir desde un “ya estar habitando”. Esta puntualización es importante porque permite, ya desde un inicio, comprender que el espaciar que localiza [*verstattet*] espacios a través de la producción de lugares no puede ser desplegado desde ningún tipo de lógica exclusivamente instrumental. Si bien existe una dirección originaria que se abre desde el ámbito originario del paraje, no existe algo así como un “momento posterior”, en que el “paraje” es traducido en la construcción de un lugar. Más bien se trata de un doble movimiento simultáneo entre un espaciar como admitir [*Einräumen als Zulassen*] y un espaciar como erigir [*Einräumen als Einrichten*].

4. Conclusiones

Cuando analizábamos la relación entre la espacialidad del *Dasein* y la *Befindlichkeit*, nos cuestionamos si es que existían momentos de aperturidad distinguida entre el espacio y las disposiciones anímicas. Desde el esquema de *Ser y tiempo*, la respuesta evidentemente es negativa; ambos elementos son cooriginarios en su apertura. Sin embargo, dentro de la etapa tardía del

pensamiento heideggeriano, esta relación sí plantea cierta distinción en lo referente a la dinámica de su apertura. La espacialidad de “la contrada” [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo “ahí”. En ese sentido, de una manera análoga y cooriginaria, el “dejar ser” de la *Gelassenheit* en tanto experiencia, viene siempre desde ese ahí esencialmente topológico y no desde la apertura centrípeta del *Dasein*. En otras palabras, y esta es una de las hipótesis centrales de este trabajo, sería el espacio, o más bien, el modo de tramar espacios propios para el habitar poético, la “piedra de Rosetta” para entender el habitar poético en su cabal dimensión. En este sentido, solo aquellos lugares “translucidos” *por y para* la cuaternidad podrían albergar “el claro” de un habitar propiamente poético, y no al revés; se trata de pensar el espacio, no como mera condición de posibilidad, sino como albergue genético de la receptividad originaria del habitar poético. El “dejar ser a las cosas” de la contrada debe ser pensado desde un desacostumbramiento de la dicotomía pasividad-actividad; precisamente en esto consiste la *Gelassenheit* para con las cosas. Lo fundamental, nuevamente, es pensar “el estar dentro estando fuera” pero desde una cooriginariedad de sentido que, de cierta forma, “anule” en su separación tanto el dentro como el fuera constitutivos de esta expresión; expresión que, por otro lado, aún no escapa completamente del lenguaje metafísico.

El ser humano que vive en la era técnica no puede acoger otras formas en las que el ser se dona, porque los “no espacios” que ocupa, por su misma esencia, bloquean otras formas de advenir ontológicas. La *Gestell*, en tanto esencia de la técnica moderna, emplaza al ser humano; por tanto, en este ámbito de apertura no puede reposar la *Gelassenheit* para con la contrada (el ámbito topológico de la *Gelassenheit*). Consecuentemente ningún espacio propio para el habitar puede surgir a partir de ella. Tanto la *Gestell* como la contrada abren regiones espaciotemporales de significatividad en las que el ser humano existe. La relación del ser humano con estas regiones se “determina puramente” desde el imperar de esas propias regiones. Aquí no existe una relación de tipo trascendental, sino que la misma región, en su imperar, determina la existencia de los seres humanos. Evidentemente es el ser el que “primero” se dona, para luego “traducirse” en el espacio. Sin embargo, ¿qué pasa si determinada cristalización espacial, en este caso, la que es desplegada por la *Gestell*, esconde, en su “espacialidad” propia, la misma donación, en tanto donación? El imperar de la estructura de emplazamiento se cristaliza precisamente en las “regiones-engranaje” constituidas por *Bestande* y recursos humanos; de esta manera, ¿lo fundamental a ser “modulado”, para corresponder a otras formas de suscitación alentadora del ser, no provocantes, no sería precisamente “el espacio” donde estas se “corporeizan”? Esta investigación responde afirmativamente y, por este motivo, le otorga una primacía al espacio, en tanto lugar, como ámbito fundamental para comprender el ser y sus correspondientes temples anímicos. Por este motivo, este trabajo plantea al “lugar” como la génesis y el albergue de la receptividad originaria del habitar poético; en el sentido de que también el ser estaría, de cierta forma, necesitado de “dejar su huella” en el espacio para ser reconocido y acogido por los mortales.

Referencias

- HEIDEGGER, Martin (2017). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S.A.
- HEIDEGGER, Martin (2009). *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Editorial del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (2000). GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (1983). GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1977). GA 2. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MALPAS, Jeff (2006). *Heidegger's Topology*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press.
- VAN BUREN, John (1994). *The Young Heidegger: Rumour of the Hidden King*. Indianapolis: Indiana University Press.
- XOLOCOTZI, Ángel (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México D. F.: Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdés.