

¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? *Mera presencia y claro del ser* en *Zollikoner Seminare* de Heidegger

Felipe Johnson¹

Recibido: 08/11/2018 / Aceptado: 11/05/2019

Resumen. Este artículo se propone discutir las dificultades que pertenecen al ejercicio de pensarnos en cuanto corporales. Guía de estas reflexiones son los índices heideggerianos sobre la corporalidad humana realizados en *Zollikoner Seminare*. Dichos seminarios advierten que la actual experiencia de nuestro cuerpo, pese a poder ser estimada como inmediata, se halla mediada por nuestros propios supuestos epocales y se enraiza ya en el pensar ontológico de Occidente. Así, este artículo intentará examinar las aporías filosóficas de tal mediación histórico-epocal, exponiendo la reflexión heideggeriana del cuerpo desde el *claro del ser* (*Lichtung*) como una respuesta a la idea tradicional de subjetividad fundada en la noción de “mera presencia” (*Vorhandenheit*).

Palabras clave: Cuerpo, subjetividad, mera presencia, claro del ser, Heidegger.

[en] ¿How to think the body apart from the idea of a corporeal subject? *Mere presence and clearance of being* in *Zollikoner Seminare* de Heidegger

Abstract. This paper aims to discuss the difficulties involved in thinking of us as corporeal beings. Guide for these reflections are Heidegger's indications on human corporeality made in *Zollikoner Seminare*. These seminars warn that the current experience of our own body, despite being able to be considered as an immediate one, is rather mediated by our own epochal assumptions and it is already rooted in Western ontological thinking. Thus, this paper attempts to examine the philosophical aporias of such historic-epochal mediation, by exposing Heidegger's reflections on body from the *clearance of being* (*Lichtung*) as a response to the traditional idea of subjectivity founded in the notion of “mere presence” (*Vorhandenheit*).

Keywords: Body, subjectivity, mere presence, clearance of being, Heidegger.

Sumario. 1. Pensar el cuerpo: inmediatez experiencial y mediatez epocal. 2. El cuerpo como *fundamento*: la vía de la subjetividad. 3. El callejón sin salida de pensar el cuerpo: subjetividad y mera presencia. 4. ¿Cómo pensar el cuerpo sin sujeto? La ambigüedad de la salida al *claro del ser*.

Cómo citar: Johnson, F. (2020): ¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? *Mera presencia y claro del ser* en *Zollikoner Seminare* de Heidegger, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 85-98.

1. Pensar el cuerpo: inmediatez experiencial y mediatez epocal

Desde la publicación de *Zollikoner Seminare*, editado por Medard Boss el año 1987, el problema del cuerpo se ha vuelto un tópico válido de tratar en los estudios heideggerianos. Algo que resultaba inusitado. Las muy

escasas referencias al tema, pasando desapercibidas en función de las temáticas propias de las discusiones heideggerianas, no bastaban en absoluto para considerarlo como asunto de su pensar. Si se atiende a las alusiones al cuerpo en las lecciones de Marburgo y principalmente en *Ser y tiempo*¹ se advierte su explícita marginación respecto del asunto filosófico central: develar los

¹ Universidad de La Frontera, Temuco, Chile
Felipe.johnson@ufrontera.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6063-9322>

² En *Frühe Freiburger Vorlesungen* los índices al cuerpo son casi inexistentes. En *Zur Bestimmung der Philosophie* se vincula en un apunte la relación del cuerpo con la sensibilidad: “La propiedad fundamental de la experiencia de la vida es dada mediante la relación necesaria con la corporalidad (*Leiblichkeit*)” (Heidegger, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1999, p. 210). Es breve también la mención al cuerpo (*Leib*) en el contexto de los afectos, en las lecturas heideggerianas de Agustín (Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995, p. 186). En cambio, en las lecciones dictadas en Marburgo, las referencias al cuerpo se enmarcan en general en el rechazo a la idea de ser humano como compuesto alma-cuerpo, en tanto que con éste no se le interroga en su ser. Ahí se lee: “Cuerpo, alma, espíritu pueden [...] señalar aquello en lo que consiste este ente, pero con este compuesto y en su composición permanece la manera de ser de

existenciarios originarios en vistas a la pregunta por el sentido del ser. Así, la aparición de *Zollikoner Seminare* brindaba la oportunidad de oír a Heidegger pronunciarse sobre un tópico cuya ausencia en su pensar fue explícitamente reprochada por la fenomenología francesa de su tiempo³. Empero, desde las consideraciones propositivas sobre el cuerpo en el volumen editado por Boss y complementado en su edición de 2018, no se puede concluir que es posible sistematizar una fenomenología del cuerpo en Heidegger. Con ello ya se introduce una exigencia externa a la inherente tendencia de sus planteamientos, imponiéndole la obligación de decir algo sobre una dimensión humana ya *asumida* como primordial e insoslayable.

Pero, ¿cuál es la razón de esta obligación? Avalada por la experiencia de nosotros mismos, entender al ser humano como *ser corporal* parece ser incontestable. Tal experiencia, en efecto, deja oír algo de nuestra propia esencia, integrando nuestra corporalidad a nuestra dimensión anímica y espiritual como otra dimensión constitutiva de nuestra naturaleza. Es, pues, una experiencia inmediata, y en cuanto tal, del todo fiable en su *autoevidencia*. Mas, ¿es dicha experiencia efectivamente inme-

diata? ¿No se encuentra ella de algún modo ya mediada, de manera que su eventual garantía pueda ponerse en tela de juicio? Sin duda, dicha experiencia, la misma que exige al pensar filosófico elaborar una reflexión acabada del cuerpo, se integra al devenir del pensar de Occidente. Ella acontece, en efecto, en el interior de tal devenir. Ya en el pensar griego aquello denominado *sóma* no parecía en absoluto ser una obviedad. Prueba de ello es la inconciliable discrepancia respecto de su puesto en la vida humana reflejada en dos posiciones antagónicas como las de Platón en *Fedón* y la de Aristóteles en *De Anima*. Mas, acaecido el pensamiento teológico cristiano, y entendiendo al ser humano en referencia al ser perfecto de Dios⁴, el cuerpo se develaría como aquel ámbito humano que alberga *tentatio* y *concupiscentia*, i.e., la tendencia al mundo y a la corrupción en él. No será, pues, sino en la visión científica del siglo XVII cuando el cuerpo será subyugado a las leyes causales universales de la naturaleza material. Hasta que, en el trascurso del siglo XIX, éste será reivindicado como dimensión humana fundamental, como es el caso de Schopenhauer y de Nietzsche. Así, llegado el siglo XX, ¿no expresa la omisión del cuerpo en *Sein und Zeit* una insensibilidad frente a una dimensión humana que pareciera haber ido ocultándose históricamente y que clama por una comprensión de su efectivo rol en nuestras vidas? Y si Heidegger, por lo demás, ya en 1925 conocía *Ideas II* de Husserl⁵, obra en la que la temática del cuerpo es central, ¿por qué no le concedería también el protagonismo merecido en *Sein und Zeit*, como sí lo hizo el círculo fenomenológico próximo a su maestro⁶? Ciertamente, tal obra, publicada en 1927, así como los mismos seminarios realizados en Zollikon entre las décadas del 50 y 70 pertenecen al devenir epocal en el cual el cuerpo reclama su aclaración. Y, siendo esto así, ¿en qué medida, entonces, puede prestar alguna utilidad filosófica detenerse en un pensador que, en un comienzo omitiría, y que luego brindaría sólo algunos índices sobre el cuerpo?

Responder a tal pregunta podría conducir a una labor exegética, argumentando en contra o justificando la omisión del cuerpo en *Sein und Zeit* desde sus reflexiones tardías⁷. Empero, nuestra pregunta puede conducir a

este ente [...] indeterminada" (Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, p. 207). Dicha tesis se extenderá a Husserl, cuya noción de experiencia (*Erlebnis*), a juicio de Heidegger, se vincularía con la "unidad de las cosas animales psico-físicas" (*Ibid.*, pp. 133-134) y a Kant, a propósito del cual comenta: "el todo del ente que nosotros mismos somos, cuerpo, alma y espíritu, la manera de ser de su totalidad originaria, permanece ontológicamente en la oscuridad" (Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, p. 208). Éste será también el sentido de los comentarios sobre el cuerpo en *Sein und Zeit* (Cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 2001, p. 48). Mas, en su lección sobre Aristóteles de 1924, hay índices sugerentes sobre la corporalidad en el contexto de la problemática del *sóma* y su relación íntima con las *pathé*, i.e., la afectividad (Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2002, § 18 c). Un volumen cuya publicación, el año 2002, prometía brindar una interpretación heideggeriana del cuerpo. Cfr. Overgaard, S. "Heidegger on Embodiment", en: *Journal of the british Society for Phenomenology* 35 (2), 2004, pp. 116-131, donde se comenta lo insuficiente de la misma y se resuelve el problema del cuerpo en Heidegger sosteniendo que éste ya es inherente al Dasein, por lo cual el uso de conceptos como *body* o *embodiment* no pueden sino cosificar el fenómeno del Dasein corporal. Por último, otra breve referencia al cuerpo en las lecciones de Marburgo aparece en las lecturas heideggerianas de Leibniz. Ahí se destaca su carácter de "dispersión" (*Zerstreuung*) y "multiplicación" (*Mannigfaltigung*) (Cfr. Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2007, p. 173). Didier Franck comenta este pasaje en función de la neutralidad del Dasein y la sexualidad (Cfr. Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit, 1986, pp. 35-36). Posteriores a *Sein und Zeit*, algunas consideraciones propositivas sobre el cuerpo se hallan también en las lecciones sobre Nietzsche (Cfr. Heidegger, M. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989, pp. 157-171). Se destaca ahí el esfuerzo por desvincular la corporalidad del biologismo y, por ende, de la propia "animalidad" como posición interpretativa del ser humano (Cfr. Rodríguez S., L. P. "Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica", en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp. 209-216).

³ Es en *Zollikoner Seminare* donde se señala el reproche de Sartre a Heidegger, por no haber dedicado más de seis líneas al cuerpo (Cfr. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, p. 292). Mas, como lo discutiremos, la objeción sobre la ausencia del cuerpo en el Dasein se extiende en la fenomenología francesa confrontada con *Sein und Zeit*, siendo la posición de Alphonse de Waelhens, Merleau-Ponty, Didier Franck, Jean Greisch, entre otros (Cfr. Akay, R. "Heidegger, Body, and the French philosophers", en: *Continental Philosophy Review* 32, 1999, pp. 29-35).

⁴ Cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 48-49.

⁵ Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 87.

⁶ Las tesis husserlianas heredadas a sus discípulos refieren al cuerpo como centro de la orientación, órgano libre en sus movimientos, constitutivo del espacio y, en cuanto portador de sensaciones, constitutivo de las cosas en sus caracteres sensibles (Cfr. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, zweites Buch. Den Haag: M. Nijhoff, 1952, pp. 35-42). Al respecto, Cfr. Schapp, W. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2013; Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010, §4; Becker, O. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1973, pp. 65-75.

⁷ La defensa en la literatura especializada se mueve en una inclusión del cuerpo a los fenómenos centrales del Dasein, tales como la *apertura* y el *ser-en-el-mundo* (Cfr. Cerbone, D. "Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic?", en: *International Journal of Philosophical Studies*, 8(2), 2000, pp. 209-230; Caron, M. "Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*", en: *Archives de Philosophie*, 71(72), 2008, pp. 309-329; Ciocan, C. "The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein", en: *Research in Phenomenology*, n° 38, 2008, pp. 72-89; Aho, K. *Hei-*

otra: ¿qué es, pues, lo que se puede aprender de la omisión y de las posteriores aclaraciones heideggerianas del cuerpo en el intento de comprendernos a nosotros mismos en tanto que corporales? En efecto, lo que resulta acá decisivo es vislumbrar qué es aquello que en *Zollikoner Seminare* se anuncia como lo eminentemente problemático *a propósito* de pensar el cuerpo y que llevaría al mismo Heidegger a negar que éste sea lo más comprensible y claro, como él objetara a Nietzsche⁸. Siguiendo esta vía, debemos entender que ahí donde las escasas consideraciones heideggerianas sobre la corporalidad se vuelven relevantes, es cuando, *a propósito* del problema del cuerpo, la discusión no es en principio una aclaración detenida de lo que éste sea, sino un intento de iluminar las dificultades *metódicas* con las que el pensamiento se enfrenta cuando quiere hacer tema nuestro ser corporal⁹. Tales consideraciones tienen, por tanto, un valor filosófico, en cuanto puesta entre paréntesis de los supuestos mismos que salen a la luz “a propósito” de pensar el cuerpo y, por ende, han de entenderse como el realce de aquellas aporías que aparecen al momento de pensar al ser humano en cuanto corporal justo cuando lo hacemos en el devenir del pensar de Occidente. He aquí la vía que nos interesa explorar: desde los índices heideggerianos sobre el cuerpo quisiéramos aclarar los propios supuestos del pensar occidental respecto de la experiencia de nuestro “ser corporal”, detectando los límites epocales desde donde ésta se ejerce. Límites que, por cierto, atañen a problemáticas filosóficas que trascienden el problema de la corporalidad y se integran al ámbito de problemas de una ontología y del modo como Occidente ha pensado al ser humano en su interior. Así, atender a las aporías “a propósito” de pensar nuestro cuerpo es aquello sobre lo cual quisiéramos discutir. Y esto no puede ocurrir sino comenzando por lo que parece más *evidente*: desde una experiencia de nosotros mismos en tanto que corporales. ¿Qué aporías, pues, pueden ser destacadas advirtiendo que la inmediatez experiencial que creemos tener de nuestro cuerpo se halla ya mediada epocalmente? Veamos esto a continuación.

degger's *Neglect of the Body*. New York: SUNY Press, 2009; Ciochan, C. “Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the *Zollikon Seminars*”, en: *Continental Philosophy Review*, 48(4), 2015, pp. 463-478) o la *Befindlichkeit* (Cfr. Haar, M. “Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein*”, en: *Heidegger Studien* 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1986, pp. 67-80; Courtine, J.-F. “Donner/Prendre: La Main”, en: *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990, pp. 283-304; Nielsen, C., “Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den *Zollikoner Seminaren*”, en: *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner, 2003). Entre las revisiones críticas acerca de la ausencia del cuerpo en Heidegger, Cfr. Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit, 1986; Greisch, J. “Le phénomène de la chair: un ‘ratage’ de *Sein und Zeit*”, en: *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique* 40, 2004, pp. 154-177. Asimismo, en atención a las objeciones de Dreyfus acerca de la carencia del cuerpo en el *Dasein*, se abre también una crítica a Heidegger desde el problema del conocimiento encarnado del mundo (*embodiment*) (Cfr. Malpas, J. “Uncovering the space of disclosedness. Heidegger, Technology, and the problem of spatiality in *Being und Time*”, en: *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* 1. Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press, 2000, pp. 205-228).

⁸ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 105.

⁹ Johnson, F. “Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikoner Seminare*”, en: *Ideas y valores* 63 (155), 2014, pp. 7-30.

2. El cuerpo como *fundamento*: la vía de la subjetividad

En *Une philosophie de l'ambiguïté*, publicada como prólogo a *La structure du comportement* de Merleau-Ponty, Alphonse de Waelhens apunta respecto de *Sein und Zeit* que la inteligibilidad de lo real “presupone ya que el sujeto de la existencia cotidiana eleve el brazo, puesto que él clava y fragua”¹⁰. Una afirmación convincente cuando se leen los mismos ejemplos que brinda Heidegger para realzar el modo de comparecer primario del ente circundante en cuanto “útil” (*Zeug*). Heidegger opta, como se sabe, por el “martillar del martillo” en el contexto del trato ocupado con el mundo¹¹. Lo puesto aquí en juego es un caso paradigmático que servirá de punto de partida para develar las estructuras de la mundaneidad del mundo. Mas, lo interesante es que tal caso llama al lector mismo a recurrir a su propia experiencia vital. Desde ella es que éste puede comprender que, así como lo ha observado respecto de sí mismo y de otros, el trabajador descrito por Heidegger se halla “en cuerpo y alma” en la actividad, realizando determinados movimientos, tirando de las cosas con las manos, adquiriendo una disposición corporal determinada. Lo decisivo en la advertencia de De Waelhens es, por tanto, que ésta resulta oportuna y gana su propio derecho como válida objeción en la medida en que apela a la fiabilidad de esa experiencia inmediata a la cual el lector recurre cuando lee el ejemplo de Heidegger. De Waelhens indica que tras todo el caso planteado por Heidegger se alberga un “supuesto”. Y precisamente aquello “supuesto” es lo dictado por la experiencia en cuestión, esa que enseña que, en efecto, hay una intervención corporal en una actividad como “clavar o fraguar”. En otras palabras, es esa experiencia de fondo desde la que leemos el caso del martillar, y a la que De Waelhens apela, la que nos garantiza que la descripción heideggeriana del existir en su trabajo resulta *incompleta*.

¿Cómo no entendernos, pues, en tanto que corporales en una situación práctica, cuando tal experiencia nos enseña esto de modo evidente? Sin duda, De Waelhens no atribuye a Heidegger una tesis como la de que el existir no poseería cuerpo. Él afirma en *La phénoménologie du corps*: “Cuando se lee *Ser y tiempo*, constantemente uno sospecha que la idea de una subjetividad desprovista ella misma de consistencia corporal, que no tendría con la carne más que una relación accidental [...], es para el autor un puro sinsentido; pero en esta materia Heidegger jamás ha superado el estadio de la afirmación dogmática”¹². Tal reproche subraya, así, una omisión, un descuido injustificado del rol del cuerpo, justo cuando el caso dejaba ver una actividad práctica bien definida, en la cual la manipulación de artefactos concretos requieren de nuestro cuerpo¹³. Ésta es la posición que seguirá resonando, por ejemplo, en Didier Franck, quien sin negar la problemática del cuerpo en Heidegger, indaga también su omisión. Acentuando el vocablo “mano”

¹⁰ De Waelhens, A. “Une philosophie de l'ambiguïté”, en: Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942, p. V.

¹¹ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 68-69.

¹² De Waelhens, A. “La phénoménologie du corps”, en: *Revue Philosophique de Louvain* 48 (19), 1950, p. 371.

¹³ Cerbone, D. op. cit., p. 85.

(*Hand*) en la expresión alemana *Vorhandenheit*, para entenderla como “hallarse ante la mano”, éste pregunta: “El término *Vorhandenheit* reservado para interpretar la *ousía* griega y marcar la relación ontológica entre el *Dasein* y el ente que éste no es, ¿no supone que el *Dasein* esté dotado de manos, encarnado?”¹⁴.

Así, es la experiencia primera, individual y propia de nosotros mismos la que parece avalar el carácter corporal de nuestro propio ser. El ser humano, podemos decir desde ella, es cuerpo; éste *es* en cuanto encarnado; éste *es* —se despliega y relaciona con su mundo circundante— en tanto que corporeizado. Mas, ¿cómo debemos comportarnos con tales afirmaciones? Ellas, es cierto, pueden ser asumidas como el inicio para avanzar en la dirección que prescriben, pero también ellas pueden ser examinadas respecto del derecho de su eventual garantía y evidencia. Esta última posibilidad es la que conduce a permanecer críticamente en esa experiencia de nosotros mismos. Una que, decíamos, es inmediata, pero que, a la vez, encierra un peligro: en el intento de hacerla temática no podemos sino tomar los recursos categoriales de los que disponemos para su consideración. Las advertencias de De Waelhens o Franck indican claramente tal recurso. En cada momento en el que se leen las descripciones heideggerianas, es aquel “sujeto de la existencia cotidiana”, esa “subjetividad” que debiese tener una relación esencial con su carne, la que exige ser indagada. El ser humano resulta ser, entonces, “el sujeto de la existencia”, un “sujeto encarnado”. Hallamos aquí que la pregunta por nosotros en cuanto corporales se integra al problema de la *subjetividad*. ¿En qué dirección nos lleva esta vía?

Tomemos ahora una expresión de Merleau-Ponty. El problema se centra en el sentir y la percepción del mundo circundante. En *Phénoménologie de la perception* se lee: “El sentir [...] reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero en su significación para nosotros, [...], y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo”¹⁵. En discusión está acá, desde luego, la superación de una subjetividad cartesiana, una tal cuya separación con el mundo es abismal, una que enfrenta un mundo *en sí*, que exhibe propiedades necesariamente objetivas. De lo que se trata ahora en una problematización de nuestro ser corporal es de examinar sus “hilos intencionales”, esto es, de comprender su rol en la constitución del mundo, indagando precisamente al “sujeto encarnado”¹⁶. Cercano a esta posición Sartre podrá entender también el cuerpo como “condición necesaria de la existencia de un mundo y como realización contingente de esta condición”¹⁷. Éste es, en suma, el centro de la indagación fenomenológica del cuerpo ausente en Heidegger: explicitar esas relaciones que tejen al mundo y a nosotros, en tanto que “sujetos encarnados” con él.

Ahora bien, la edición de *Zollikoner Seminare* de 2018 da a conocer aquellas lecturas que Heidegger mismo habría preparado para la discusión en sus sesiones. Entre ellas resulta relevante *Philosophische Untersuchungen*

zum Raum de Elizabeth Ströker. Una obra que, tomando como punto de partida las tesis husserlianas sobre el cuerpo, entra en un diálogo con Heidegger y con las tesis de la fenomenología francesa, pudiendo ser tomada como ejemplar para detectar aquella posición respecto de la corporalidad con la cual Heidegger mismo deberá confrontarse críticamente. Publicada en 1963, esta obra se propone comprender la constitución del espacio “desde el sujeto en su corporal hallarse preso aquí y ahora y en su intencionalidad de conciencia que, a la vez, trasciende su cuerpo”¹⁸. Los análisis establecen al cuerpo como *fundamento* de la donación del mundo, volviéndose el centro de la consideración aquellas “remisiones para un sujeto corporal”¹⁹. ¿Cómo vislumbrar, pues, el rol fundante del cuerpo en la donación del mundo espacial? Para ello es preciso detenernos en dos modalidades del mismo: el ver y el tocar²⁰. El problema radica en decidir cuál de ambas poseería primacía respecto de la donación del mundo en vistas a develar el rol fundante del cuerpo.

Tomemos un ejemplo. Cuando recorremos con la mano la superficie de un vaso, es posible advertir ciertas propiedades como suavidad o aspereza, relieves, e incluso figura y tamaño. La vista, por su parte, puede brindar detalles que al tacto permanecen ocultos. Luces, sombras, brillos, muestran determinados accidentes en la superficie del vaso que podrían permanecer anónimos al tacto, como manchas o sutiles rasguños²¹. Pero, lo que la vista advierte, puede, no obstante, ser igualmente detectado tocando ahora tales sectores con mayor atención. En este punto parece, entonces, quedar indeciso si es el ámbito visual el que rige en la donación primaria del vaso o es el táctil. Ambos parecen, en efecto, complementarse. Mas, es necesario considerar que la donación del vaso como un *todo* no puede radicar en la suma de un conjunto de datos sensibles. Atendiendo a sectores, ya sea táctil o visualmente, aquello con lo que tenemos relación es con el vaso en su *totalidad*. Asimismo, siguiendo a Ströker, el hecho de que una persona no vidente avance lento en su tocar no puede señalar una eventual inseguridad respecto de la *unidad* de lo tocado. Su tocar es cuidadoso y paulatino, ya que su cometido

¹⁸ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977, p. 107.

¹⁹ *Ibid.*, p. 87 y p. 120.

²⁰ Las reflexiones de Ströker se enmarcan en la primacía de la percepción táctil para la constitución del cuerpo propio ya presente en Husserl (Cfr. *Ideen*, zweites Buch, *op. cit.*, § 36). Una tesis que luego será continuada y examinada por David Katz (Cfr. Katz, D. *Der Aufbau der Tastwelt*. Leipzig: Verlag von J. A. Barth, 1925, §48). Para una discusión entre las observaciones heideggerianas de la donación táctil en *Zollikoner Seminare* y su relación con Husserl, Cfr. Ciocan, C. “Heidegger’s Phenomenology of Embodiment in the *Zollikon Seminars*”, en: *Continental Philosophy Review*, 48(4), 2015, pp. 463-478. También, Cfr. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 1994, p. 109.

²¹ En discusión se encuentra la “percepción observante” (*beobachtende Wahrnehmung*) y que Schapp, por ejemplo, pone en relación con la constitución de una cosa objetiva. A diferencia de un mirar cotidiano y desatendido, en su atencionalidad a la cosa, esta percepción se presenta como un “mentar que entresaca selectivamente” (*herausgreifend meinen*) y que, constituyendo a la cosa en sus detalles, es la base para su conocimiento (Cfr. Schapp, W. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2013, pp. 65-76). Las problemáticas de este “Entresacar selectivo” (*Herausgreifen*) en relación con una conciencia unitaria de lo percibido parcialmente pueden ser vistas en Husserl (Cfr. Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Haag: M. Nijhoff, 1973, §16).

¹⁴ Franck, D. *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2005, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷ Sartre, J.-P. *L’être et la néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 393.

no es otro que el de informarse acerca del tamaño, figura y propiedades del objeto mismo. Mas, ella puede pasar de un sector a otro táctilmente, sin describir necesariamente una trayectoria definida, pues los movimientos se ejercen ya dentro del *todo* “vaso”. Por tanto, los datos sensibles parciales siempre pertenecen a un *todo* y, por lo mismo, se acusa en el acto del tocar y del ver una cierta *continuidad* que es previamente requerida para el examen parcial de un objeto²².

La pregunta es, entonces, ¿de dónde proviene esa *continuidad* requerida por el examen perceptivo parcial? Por lo pronto, podemos advertir que cuando tocamos la superficie, no sólo se perciben los datos del objeto. Cada movimiento sobre la superficie está acompañado, a su vez, de la percepción de un “movimiento del miembro sucesivo-continuado”²³. Se trata, pues, de un cuerpo que tocando, se sabe tocado y moviente²⁴. Precisamente, es esa continuidad anunciada en la experiencia de los propios movimientos corporales la que brindaría la continuidad a la superficie percibida. Es acá donde se advierte una primacía de la materialidad táctil por sobre la materialidad visual. Es ésta última, en efecto, la que se funda en la primera²⁵, pues es la continuidad proporcionada por la constante sensación de los movimientos corporales la que otorga continuidad táctil, y ésta, a su vez, dona a la materialidad visual su respectiva continuidad. Así, hallamos una relación de fundación del ver en el tocar decisiva para advertir un fenómeno corporal central. En esta relación “tocando-tocándose”, es decir, en la identidad entre “sensación del cuerpo” y “percepción corporal”²⁶, es donde se advierte una “conciencia de identidad”²⁷ que otorga unidad entre los movimientos corporales y la continuidad de lo tocado. Una *conciencia de identidad* que acusa, por tanto, una conciencia intencional como requisito de la donación del mundo. Es ella la que establece una división entre “interior”, esto es, la sensación de mi cuerpo, y “exterior”, es decir, lo que percibo mediante éste. Sin dicha identidad de la conciencia, así Ströker, no habría un mundo en tanto que “exterior”²⁸. El cuerpo *entraña* así el carácter intencional del propio sujeto: es un “Yo-cuerpo” (*Ich-Leib*)²⁹. Ströker afirma: “Sólo el cuerpo de una conciencia intencional puede percibir las cosas intuitivas sensiblemente en el orden de la superficie y profundidad, y la extensión e intención”³⁰.

Así, pues, el cuerpo se acusa como aquella dimensión humana que otorga sus propias legalidades al mundo donado y, por lo mismo, lejos de ser un mero compuesto orgánico, una vez acentuada su pertenencia a la intencionalidad de la conciencia, ha de entenderse primariamente como un “sistema de funciones”³¹. Es tal cuerpo el que deja aparecer al mundo en su propia disposición espacial y sensible, y, por lo tanto, es dicho mundo espacial el que adquiere su sentido desde las legalidades de un “sujeto corporal” que debe ser entendido como condición constitutiva de su aparecer fáctico. ¿Cómo dudar, pues, del rol fundante de nuestro cuerpo? El cuerpo es fundador del espacio y de la cosa espacial y, a la vez, condición de posibilidad de la relación fáctica del sujeto intencional con su mundo. Este cuerpo perteneciente al sujeto intencional no viene sino a anclar a la subjetividad en su mundo fáctico, y no puede sino mostrarse, en tanto que sistema de funciones, como soporte de la vida fáctica. De esta manera, entonces, se deja ver al sujeto en su cuerpo como la posibilidad misma de la apertura del espacio propio e inmediato, constituyendo para sí un mundo, desde su propia encarnación. Tales tesis, en efecto, resultan fundamentales en nuestra comprensión corporal y, sin embargo, son ellas las que Heidegger no integra al *Dasein*, privándole, así, el protagonismo al cuerpo como posibilitador de mundo y como anclaje en el mismo. ¿Qué es, pues, lo que podemos aprender de dicha omisión?

3. El callejón sin salida del pensar el cuerpo: subjetividad y mera presencia

Según lo anterior, ha resultado decisivo el fenómeno de la “doble sensación” para acceder al rol fundante de nuestro cuerpo en el comparecer de un mundo sensible espacial. Es la vivencia “interior del cuerpo” el momento necesario para el establecimiento de un mundo en cuanto “exterior”, pero a la vez, es la que da ocasión para la constitución del propio cuerpo, y, por lo mismo, puede ser entendida como la vía para conocernos corporalmente³². Al respecto, no obstante, Heidegger pregunta: “Percibo la mano, porque es mi mano, en su posición también desde ‘dentro’. ¿Es por eso el cuerpo algo interno?”³³ ¿Qué aporías abre, pues, cuestionar la eventual “interioridad” del cuerpo para un pensarnos en cuanto corporales?

La pregunta de Heidegger responde a la búsqueda de una orientación respecto a cómo interpretar la experiencia íntima de “tener” un cuerpo³⁴. Ciertamente, cuando hablo de “mi cuerpo” se acusa una relación conmigo mismo³⁵. Mas, ¿cómo interpretar tal relación? ¿Cómo precisar la naturaleza de dicho “tener” referido a *mi*? Sin duda, no se podría decir que “tengo” mano en cuanto la “utilizo” para determinadas tareas. Tener un cuerpo en

²² Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, op. cit., pp. 148-149.

²³ *Ibid.*, p. 150.

²⁴ *Ibid.*, p. 165.

²⁵ *Ibid.*, p. 150.

²⁶ *Ibid.*, p. 162.

²⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 163. Los análisis de Ströker se encuentran en directa relación con los de Oskar Becker. Siendo el interés de Ströker dar cuenta del espacio en las matemáticas, así como para éste, la doble sensación es central para el establecimiento de un “espacio exterior”. Becker: “Las sensaciones táctiles despertadas al mismo tiempo con este palpar en la misma mano palpada brindan el substrato para la identificación del miembro percibido a la vez ‘de fuera’ y ‘de dentro’” (Becker, O. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, op. cit., p. 68).

²⁹ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, op. cit., p. 170.

³⁰ *Ibid.*, p. 175.

³¹ *Ibid.*, p. 151 y p. 161.

³² *Cfr.* Husserl, E. *Ideen*, zweites Buch, op. cit., p. 144.

³³ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 108; Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2018, p. 391.

³⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 455.

³⁵ *Cfr.* Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, 1994, p. 113.

cuanto “tener a disposición un útil” no aprehende esa particular pertenencia que tengo de mi cuerpo, la misma que no es la de las herramientas, en cuanto el cuerpo somos nosotros mismos y la herramienta, no³⁶. Entonces bien, ¿qué cuerpo nos enseña esa conciencia interior del mismo y que es el cuerpo que de algún modo “tengo”? Era, pues, el fenómeno del “tocar”, que a la vez implica un “ser tocado”, el punto de inicio para detectar una co-realización de la conciencia intencional en cuanto conciencia corporal cuando se trataba de rendir cuenta de la constitución del mundo. Esta co-realización cooriginaria del sujeto-cuerpo será la posición desde la que Ströker objetará tanto a Husserl como a Heidegger que la conciencia trascendental o el *Dasein* no pueden ser considerados momentos *anteriores* al cuerpo. La experiencia de mi cuerpo enseñaría que éste, así Ströker, “no ha comenzado sin mí, de acuerdo a su sentido él fue ya constantemente siempre Yo-cuerpo”³⁷. Por tanto, la pertenencia de nuestro cuerpo ha de entenderse como una *unidad de ser* entre sujeto y cuerpo. Sin embargo, ¿en qué sentido de ser se comprende tal unidad experienciada en el fenómeno de la doble sensación?

La respuesta puede ser esbozada desde lo ya discutido: ese cuerpo que aparece en mi autoconciencia se me muestra esencialmente como un “sistema de funciones”. Ese cuerpo sentido y dado en la más íntima experiencia de mí, es el cuerpo que *funda* y *concreta* mis relaciones mundanas. Éste, por tanto, no es una mera cosa, sino que señala un dinamismo en tanto que constituidor del mundo espacial. Ciertamente, es en esta discusión donde adquiere relevancia la distinción entre *Leib*, esto es, el cuerpo *viviente y vivido*, y *Körper*, el cuerpo teórico y objetivado. Nuestro cuerpo, ciertamente, no es *Körper*, no es una mera cosa fisiológica, orgánico-mecánica. Sin embargo, el intento de no decir explícitamente algo de él en este sentido no basta para desligarlo de su comprensión en cuanto *Körper*. Lo decisivo es advertir, en efecto, que ese cuerpo *viviente y vivido* al cual accedemos en el “tocarse en el tocar” también alberga el riesgo de ser entendido como meramente presente y, por ende, como *Körper*. Y es que es precisamente ese cuerpo develado en la experiencia de la doble sensación el que se ha mostrado *ahí*, permaneciendo estable, dando continuidad a la materialidad táctil y luego a la visual. Es decir, el punto de partida de la doble sensación, estableciendo la problemática del cuerpo en tanto que *viviente-vivido*, parece ya haber asentado al cuerpo como presente, y al sujeto, por su parte, como una legalidad también presente y fundadora de mundo. Y, sin embargo, al respecto se podría

objetar que es esa experiencia inmediata la que me devela en cuanto corporal como fundamento del mundo. En efecto, en la medida en que toco y soy tocado, esto indica que soy *yo* el que está siendo tocado. Mas, ¿no es esa experiencia de ser tocado la que precisamente da paso a pensar que el sujeto, en cuanto tocado, parece hallarse en el *interior* de su cuerpo? Y siendo éste el caso, ¿no valdría preguntar, como Heidegger, si acaso yo estoy en mi cuerpo o mi cuerpo está en mí?³⁸ Como se advierte, la vía de acceso a nuestro cuerpo parece conducirnos a un problema central: el de la *inmanencia*. Mas, ¿por qué la inmanencia debe ganar primacía en una consideración del cuerpo? Cuando Heidegger pregunta si el cuerpo es algo interior, dado que conocemos la mano interiormente, no quiere desconocer la posibilidad de acceder a él desde el interior. Lo que pretende indagar es, más bien, el derecho mismo de tomar precisamente esa vía de acceso como pertinente para su consideración. En efecto, ¿de dónde viene tal derecho? ¿Es la experiencia de nosotros en cuanto corporales la que vuelve necesaria esta vía de indagación, o acaso es la problemática de la inmanencia misma la que ya ha otorgado el derecho a privilegiar la vivencia interna del cuerpo como punto de partida fiable para poder pensarlo?

Entonces bien, el fenómeno de la doble sensación como inicio para una fenomenología del cuerpo devela las problemáticas centrales para un pensarnos en cuanto corporales. Estas son, pues, la *inmanencia* y una comprensión de nosotros en cuanto *fundamento del mundo*. ¿En qué relación se hallan ambas? Las advertencias de Heidegger adquieren aquí su contexto. De lo que se trata es de develar el sentido en el que se entiende el sujeto, la propia conciencia trascendental indagada mediante la doble sensación. La misma que, por cierto, siempre es conciencia de algo y, como tal, es, a la vez, *autoconciencia*. El sujeto, aclara Heidegger, no tiene representaciones, sino que él es en tanto que trae *para sí* “algo”: él es acto presentativo de *algo*³⁹. Mas, por otra parte, en cuanto autoconciencia, es decir, en su relación consigo, es el sujeto intencional el que siempre ha estado *ahí*, atemáticamente, tras la aparición de un mundo que él se trae a presencia. Así, cada “traer a sí” de algo implica una referencia del sujeto consigo, en tanto que es él quien presenta y para quien “algo” es presentado. El *yo*, por tanto, siempre se encuentra *tras* toda posibilidad de aparición de un mundo.

Mas, si esto es así, en la pregunta por el mundo ya se han tomado decisiones que prescriben la dirección de su estudio. En efecto, el mundo ya se ha orientado a la problemática de su re-presentación, y se le vuelve tema en su necesaria referencia a un sujeto encarnado. Por lo mismo, la tarea central prescrita por esta dirección temática ha de ser la explicitación de ese *yo* intencional presentador de mundo, al cual ha de ganarse un acceso mediante la reflexión, esto es, mediante esa posibilidad de explicitar la relación *consigo* en la *inmanencia*. Pero, como se advierte, establecer la problemática del mundo “para un *yo*” sólo ha sido posible en la medida en que el

³⁶ Al respecto, Cerbone (Cfr. *op.cit.*) aclara que ni la categoría de “disposición” o “hallarse a la mano” (*zuhanden*) ni menos aún de lo “meramente presente” (*vorhanden*) sirven para comprender el cuerpo en Heidegger. La discusión se apoya en las consideraciones sobre el organismo (Cfr. Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, p. 312-317). A propósito de esta lección, la distinción del órgano en lo animal, desde su *capacidad*, es central para delimitar la manera cómo debiese ser pensado el cuerpo desde el *Dasein* (Cfr. *Ibid.*, §§ 53-61; Mendoza, R. “*Bios y ethos*: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte del pensamiento heideggeriano”, en: *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, 2014, pp. 171-186).

³⁷ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, *op. cit.*, p. 170.

³⁸ Cfr. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 1994, p. 113; *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 2018, p. 448.

³⁹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, 1994, p. 285.

sujeto intencional mismo ya fue entendido a la base de la presentación. Por tanto, la eventual relación del sujeto con el espacio se vuelve la problemática central, porque espacio y mundo espacial encuentran el *fundamento* de su manifestación en el “sujeto-cuerpo”⁴⁰, el mismo que ha de ser conocido en la inmanencia, pues es ahí donde siempre ha estado presente como trasfondo del aparecer y donde se le puede conocer de modo autoevidente. He ahí, por ende, que una tematización del mismo deba ser *reflexiva*. Es mediante la explicitación de la relación consigo como se busca hallar el fundamento anónimo del mundo y, así, la problemática del mundo se entiende como un estudio de la conciencia inmanente⁴¹.

La aporía que deja ver el fenómeno de la doble sensación como punto de inicio de una aprehensión reflexiva de nuestro cuerpo no radica, entonces, principalmente en la *inmanencia*. Ella es más bien el resultado de una comprensión del sujeto corporal como *fundamento*. He ahí, pues, ese presupuesto desde el cual ha de suponerse con seguridad que *tras* toda actividad práctica se halla un sujeto encarnado, como se podía entender el caso heideggeriano del martillar. Mas, es también desde la concepción del sujeto corporal como fundamento que un modo de interrogación del mismo en la inmanencia gana su derecho. Así, la primacía de la doble sensación en los análisis del cuerpo no es sino el resultado concreto de dicho presupuesto. Con ello podemos entender, pues, que el ser del sujeto corporal es fundamento en cuanto se halla primariamente presente y, desde su presencia, es posible tematizarlo ahora como acto intencional constitutivo de mundo. Sin embargo, lo que aquí prima es precisamente que ese *yo* se encuentre ante todo presente y dispuesto para su aprehensión inmanente. Con esto, pues, se acusa un hecho importante: mientras su estudio da énfasis a su realización intencional, lo que permanece fuera de toda cuestión es su comprensión primera como *presente*. Es la presencia, en efecto, el sentido auténtico de ser de la conciencia corporal intencional en estas consideraciones, ese sentido que ha permanecido tácito, posibilitando una indagación del sujeto corporal en su carácter trascendental. Se trata, así, de un modo de ser primario que, anónimo, domina el problema de la constitución del mundo *desde* un sujeto corporal, es decir, se trata de esa categoría que Heidegger identificará como *Vorhandenheit*, es decir: “mera presencia”.

Y es precisamente en este punto donde se alberga un peligro para pensar el cuerpo. Realzarlo en sus funciones intencionales no lo salvaguarda de entenderlo desde la noción de la “mera presencia”, y es que dicha categoría es un recurso que ya está asentado como una *obviedad*, justo cuando la experiencia de nosotros mismos en cuanto corporales se realiza. Es, pues, la *Vorhandenheit* la que ha trazado una dirección en el modo como el pensar ha hecho suya la experiencia del *mundo* y de *sí mismo*, aconteciendo, así, a juicio de Heidegger, en el derrotero al que el pensar occidental se ha arrojado. Dicha categoría, transparente y prístina es la que, advierte éste, se iniciaría con Descartes, siendo heredada por

Kant⁴² y, luego, por la fenomenología de Husserl⁴³. Desde ella es que el sujeto corporal es entendido como un *yo* receptor y constituidor de mundo, es decir, un *hypokeimenon*: lo que *subyace* a la presentación del mundo. Al respecto Heidegger advierte en *Sein und Zeit*: “Toda idea de ‘sujeto’ [...] comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (*hypokeimenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la ‘substancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia’⁴⁴. De la categoría de la *Vorhandenheit*, entonces, pareciera no haber escapatoria. Nos hallamos en ella como en un “callejón sin salida”, confrontándonos con nuestros propios límites epocales. Límites, por cierto, que dicen relación con un problema ontológico central: la presuposición incuestionada de que todo lo que *es* ha de ser pensado implícitamente en tanto que presente. Se trata, pues, de la idea de ser, así Heidegger, como “permanencia constante”, como “lo perdurantemente permanente”⁴⁵. Nos hallamos, en suma, en la experiencia de nosotros mismos mediada por la epocalidad del pensar de Occidente, pensándonos como fundamento, como sostenedores constitutivos de la manifestación del mundo, justo cuando hacemos la experiencia de nosotros mismos en cuanto corporales. Sólo es por esta vía que una interpretación del cuerpo como *Leib* ha de entenderse fundada en el *Körper*. De ahí que Heidegger advierta que al establecer una relación entre espacio y *corporalidad viva* (*Leiblichkeit*), ésta siga fundándose en una *corporalidad objetual* (*Körperlichkeit*)⁴⁶. Pues, pese a que no se hable expresamente de un cuerpo físico presente, y aunque la *corporalidad viva* sea tematizada en su intencionalidad, es la reconducción misma del espacio a ella la que ha asumido la idea inicial del cuerpo como sustento, en el presupuesto de un sujeto ya concebido como lo que *subyace*.

Así, pues, es ahora cuando el fenómeno de la doble sensación parece perder su fiabilidad como acceso a nuestro cuerpo. Su dato, a saber, que *yo* soy tocado cuando toco, deja preguntas irresueltas: Si en el caso de tomar un vaso se acusaba su continuidad desde la aprehensión de los propios movimientos, ¿es también en ella que se da el ser del vaso, es decir, el vaso *en cuanto* vaso? ¿Es acaso su continuidad identificable con el *ser* vaso? Ahora bien, cuando mi cuerpo es tocado por ese mismo vaso, ¿de qué manera ha de entenderse, pues, que ese *yo* puede ser tocado? ¿Cómo es, pues, *tocable* el *yo*? Y si mediante ese ser tocado experimento mi cuerpo *significado* como “mío”, según Heidegger comenta a propósito de Sartre y Merleau-Ponty, ¿qué es, pregunta él, tal significado, esto es, ese sentido de mi cuerpo *en cuanto* *mío*? Y, ¿de dónde acaece?⁴⁷ ¿Acaso de la misma sensación, podríamos agregar, o de un sujeto trascendental anterior a él? Así, la relación entre sujeto, cuerpo y mundo gira en torno al sujeto, mas ese sujeto intencional no ha sido comprendido en su modo de ser, pues de ante mano éste fue asumido como presente. Delimi-

⁴² Cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 319.

⁴³ Cfr. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 284.

⁴⁴ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 46.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 455.

⁴⁰ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, op. cit., p. 402.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 427.

tada, así, la problemática del cuerpo desde la categoría de la *mera presencia*, la tarea de una fenomenología ha sido principalmente develar la predonación del sujeto corporal inmanente en vías a la problemática del apareamiento del mundo, mas con ello, así Heidegger, “no se dice ni se pregunta *qué* es lo que el ser cuerpo del cuerpo (*Leiben des Leibes*) ‘es’”⁴⁸. El presupuesto de la *Vorhandenheit* encierra, así, la problemática en ella misma, permaneciendo inaccesible al pensar, en tanto que *obvia y dominante*. En suma, el callejón sin salida de la *Vorhandenheit* ha vuelto la vía de un pensar el cuerpo en la inmanencia una verdadera prisión. Es comprensible, entonces, que Heidegger pueda comentar a propósito de Sartre, quien le reprocha no haber dedicado más de seis líneas al cuerpo, que no sabía qué decir del mismo⁴⁹. Un comentario como este, que bien puede ser entendido como un gesto de humildad⁵⁰, parece acusar más bien un síntoma del pensar. Un pensar que advierte que en el momento de hacer una experiencia inmediata de sí mismo en cuanto corporal, es la vía del sujeto la que permanece infranqueable en su dominio epocal. Por lo mismo, aprehender el ser-cuerpo exige de una destrucción radical de la *Vorhandenheit* como orientación del pensar ontológico occidental. Mientras esto no ocurra, a un pensar el cuerpo, lúcido de las aporías de su mediación epocal, sólo le queda guardar silencio.

4. ¿Cómo pensar el cuerpo sin sujeto? La ambigüedad de la salida al *claro del ser*

Decíamos, pues, que toda actividad práctica supone un sujeto que al manipular herramientas adquiere determinadas disposiciones corporales. Decíamos también que es su cuerpo el fundamento de la relación con el mundo y del propio existir que se ancla encarnado en él. Su preeminencia se mostraba, así, en dos sentidos: fundando la donación del mundo sensible espacial y sosteniendo la actividad del sujeto práctico que interactúa con su entorno donado. Ströker reúne ambos sentidos: “En cuanto cuerpo actuante es éste el punto de salida de la actividad dirigida a una meta, en cuanto unidad de los sentidos es éste el punto de relación de la intuición sensible”⁵¹. Decíamos, por último, que tal primacía corporal es la que Heidegger descuidaría en un caso práctico como el de “martillar con el martillo”.

Sin embargo, ¿es necesario considerar que es la relación entre un sujeto corporal y lo donado la problemática central en el caso del martillar? Atendiendo a la donación táctil, diríamos que algo así como un martillo pesado ha de darse en cuanto tocado. Mas Heidegger pregunta: “¿Es un ‘algo’ en cuanto tal tocable? Si no, ¿qué es, entonces, lo que participa previamente cuando algo es palpado?”⁵². ¿Qué se quiere indicar acá? Heidegger refiere al fenómeno de los *escorzos*. Al mirar una

taza o un libro, según su ejemplo⁵³, de la primera es su base, así como del segundo, la contratapa, lo que no aparece en mi campo visual. Asimismo, mientras manipulo el martillo, toco sectores, pero me es imposible tocar el martillo en su “totalidad”. ¿Qué es, pues, esa *totalidad*? ¿Radica ella en la continuidad dada por la percepción de mis movimientos corporales, y que me permite palpar o mirar un lado y otro del objeto, y entender que percibo diferentes sectores del *mismo*? La donación sensible es necesariamente incompleta, es cierto, pero en cuanto “incompleta” requiere de una *totalidad*, la misma a la cual las discusiones sobre la continuidad táctil intentaban dar respuesta.

Sin embargo, consideremos otro caso. “Si se pone un mural—dice Heidegger—entre observador y mesa. Luego, el espacio ya no es permeable para ver la mesa. ¿Cómo es la relación con la mesa?”⁵⁴. En tal caso, se advierte, ya no hay donación sensible: la mesa ha desaparecido. Pero, ¿en qué sentido ésta desaparece? Precisamente, diríamos, porque ella debiera estar ahí, a disposición, pero ya no la vemos. Su desaparición es tal, entonces, sólo en cuanto seguimos en una relación con ella. Pues, si ésta lo hiciese en términos absolutos, ¿cómo podríamos ir luego a mirarla? Y si con asombro se advirtiera que ella ya no se encuentra tras el mural, ¿no se debe esto a que ya nos encontrábamos en relación con su presencia?⁵⁵ Tras el mural, por tanto, la mesa no se vuelve una pura nada. Su eventual desaparición ha de entenderse como la privación sensible de “algo” que nunca desaparece: su *presencia primaria*. Lo mismo podemos decir de la taza, del libro y del martillo. Ellos son aquello que puedo tocar o ver, pero antes debo estar en relación con su presencia *en cuanto* libro, taza o martillo. En discusión se encuentra, entonces, una “presencia” que se distinga de un mero estar *presente perceptivo*. En este caso, la mesa se encuentra *ahí*, tras el mural, más bien como aquello con lo que se cuenta para apoyar libros, hojas u otros implementos para el seminario. Es decir, dicho “en cuanto algo” según el cual la mesa se presenta, incluso no perceptiblemente, refiere, ante todo, a la *comprensión* de ella tras el mural como aquello con lo que *contamos* en una situación, como *algo* a disposición. Así, tal presencia en *cuanto algo*, a diferencia de la presencia sensible, implica una relación desde la cual, luego, la mesa u otro útil puede ser percibido como lo que está o no ahí en términos fácticos. Dicho “en cuanto algo”, por tanto, ha de implicar, en términos de Heidegger, una *mirada (Vorsicht)*, un tener (*Vorhabe*) y una dirección en la cual éste es aprehendido (*Vorgriff*), *previos* a la manifestación concreta del útil⁵⁶, y que le constituyen en su carácter presencial como lo que debiese o no estar ahí en el trato fáctico. Esto es lo que también se puede apreciar en caracteres presenciales del útil como el *apremio (Aufdringlichkeit)* y la *rebeldía (Aufsässigkeit)*⁵⁷. En efecto, el *apremio*, por su parte, implica una relación con el útil que ya lo tiene como lo que debiese necesariamente

⁴⁸ *Ibid.*, p. 446.

⁴⁹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 292.

⁵⁰ Cfr. Ciocan, C. “Heidegger’s Phenomenology of Embodiment in the *Zollikon Seminars*”, op. cit., p. 478.

⁵¹ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, op. cit., p. 54.

⁵² Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 402.

⁵³ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 88.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 151.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 73 s.

estar ahí de una manera determinada, en una situación práctica, mas no estándolo. Mientras que el carácter de *rebeldía* señala una presencia del todo particular, esto es, un estar ahí de un útil, en medio de otros, cuando no debiese estarlo. Ambos modos presenciales enseñan una relación que preconfigura la singular aparición del útil concreto como lo que ha de estar, o no, *así o así* situacionalmente. Y, si esto es así, ¿es, pues, mi relación corporal con los útiles la auténtica condición de tal presencia? Sin duda, puedo tocarlos y verlos en un trato fáctico, no obstante, tal *percibir* requiere ya de una relación nuestra con esa presencia primera. Tal presencia relacional “en cuanto algo”, podemos decir entonces, es anterior a la sensible y es la que parece ahora rendir cuenta de su *totalidad*, pues mientras que la percepción sensible muestra a las cosas circundantes en escorzos, ésta depende ya de su presencia primaria *en cuanto algo* como el horizonte al cual tales escorzos pertenecen. Así, la totalidad del útil *en cuanto algo* no podría reducirse a la donación sensible, sino más bien es aquella la que posibilita a esta última. Pero, ¿dónde acaece, entonces, tal presencia?

Tomemos ahora la doble sensación. Heidegger recurre al caso de agarrar (*Greifen*) un vaso. Al sostenerlo, siento el vaso y a la vez mi mano⁵⁸. La vista, por su parte, no está en contacto consigo. Cuando miramos algo no vemos el ver. Sin embargo, ¿hay algo que posibilite el tacto y que éste no pueda tocar? Heidegger comenta: “no podemos ver nuestro ‘ver’- como vemos el árbol. Tampoco podemos agarrar el ‘agarrar’⁵⁹. En efecto, ver y tocar acusan una dimensión irreductible a la donación sensible. Primero, se trata de la antes discutida presencia de *algo en cuanto algo*, luego, y como se ve en la cita, de las posibilidades mismas de palpar o agarrar, la cuales, siendo instancias que permiten la donación sensible y los movimientos corporales, no se restringen a la relación corporal, sino que la abarcan y contienen en sus límites. En efecto, cuando martillamos, es la posibilidad misma de martillar aquello que no se puede ni clavar ni fraguar, pero que otorga una dirección a los propios movimientos corporales. Por otro lado, la fiabilidad experiencial del tocarme parecía incontestable en cuanto garantiza un acceso directo a mi cuerpo. Mas Heidegger pregunta: “[¿]Es asertivo que cuando yo toco – palpo – me toco – o este fenómeno debe ser ‘visto’ de manera distinta[?]”⁶⁰. ¿Ocurre, pues, la experiencia de mi cuerpo *en cuanto* mío directamente en mi inmanencia? ¿No resulta insuficiente vivenciar mi cuerpo “en cuanto” *mío*, sólo porque soy “tocado”?

Pues bien, el caso del martillar no necesariamente refiere al problema de la relación entre sujeto corporal y mundo. Entendido así, lo que se anula es esta dimensión de la *presencia de algo en cuanto algo* y del *agarrar* o *martillar* como posibilidades, requeridos por toda acción y relación entre sujeto corporal y mundo. Por ello, el supuesto de un sujeto incidiendo corporalmente en un campo de acción viene a ser ya una restricción del caso del martillar. Lo reduce a una actividad práctica,

y con ello lo entiende como la ocasión de aclarar cómo hay donación para un *yo*. Se hace necesario, entonces, abandonar, así Heidegger, ese “punto de arranque de sujeto, conciencia y *sujeto* corporal” en tanto que “fatal”⁶¹, pues impide entender cómo es que, siendo nosotros cuerpo, nos hallamos primariamente en relación con esa dimensión irreductible a la de sujeto-objeto, en cuanto la *trasciende*. Por esta vía Heidegger preguntará: “¿en qué medida debe ser extirpado el cáncer, ‘la escisión sujeto-objeto’?”, y luego comenta: “No sólo la escisión, sino la relación entre sujeto y objeto debe acabar de ser directriz”⁶². Así, en la medida en que la pregunta por el sujeto “anula”⁶³ esa *trascendencia*, eso, por cierto, que el mismo Heidegger denomina *ser-en-el-mundo*, es la relación Dasein-mundo que se intenta explicitar en el caso del martillar la que no puede ser análoga a aquella entre sujeto y mundo⁶⁴ y, asimismo, el *ego trascendental* husserliano no puede ser identificable con el Dasein heideggeriano⁶⁵. “Dasein”, advierte Heidegger, no es una “extensión” de la fenomenología de Husserl⁶⁶, pues en la *trascendencia* que éste mienta: “Ya no hay más pregunta por la ‘subjetividad’. Trascendencia no es ‘estructura de la subjetividad’, ¡sino su *supresión!*”⁶⁷. Por tanto, nuevamente nos encontramos en un problema ontológico: el de buscar otro sentido de ser al margen del derrotero de la *Vorhandenheit* en el que se ha arrojado el pensar occidental y que ha dado paso a pensar al ser humano como un sujeto corporal que *subyace* a toda donación del mundo, restringiéndolo a estructuras “constitutivas y percipientes” de un *yo*.

¿En qué sentido es, pues, esta *trascendencia*, ese *ser-en-el-mundo*, en tanto que fundamento? Si se dice, por ejemplo, que no puede haber color sin que haya una extensión, es la extensión la que acá se identifica como fundamento del primero. Mas, así Heidegger, la “extensión no produce color”⁶⁸. Es cierto, podríamos decir, que no hay un color que pueda darse sin una cierta extensión. Pero la pregunta sobre cómo es la “amarillez” en cuanto tal, implica un examen del ser-amarillo en un ámbito diferente a la extensión. La relación entre *extensión* y *amarillo* refiere más bien a las posibilidades ópticas del apareamiento de la coloración, pero no rinde cuenta del ser del amarillo, es decir, no es una relación ontológica. Y lo mismo se puede decir de la relación entre la donación del mundo y el sujeto corporal. Así como puede ser correcto afirmar que el color requiere de la extensión para mostrarse, también lo es que el cuerpo intencional sea requerido para la donación del mundo. Pero, ¿el cuerpo en tanto que “sistema de funciones” rinde cuenta del vaso *en cuanto* vaso, es decir, de esa presencialidad que, ante todo, es relacional respecto de una situación? ¿En qué relación ontológica se encuentra la noción de *función* con el ser mismo del vaso *en cuanto algo* a disposición? En caso de que se indagara

⁶¹ *Ibid.*, p. 425.

⁶² Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 240.

⁶³ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 427.

⁶⁴ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 240.

⁶⁵ Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, op. cit., p. 5.

⁶⁶ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 239.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 28 y p. 243.

⁵⁸ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 108.

⁵⁹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 415.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 438.

cómo es que tales funciones se despliegan para constituir *ese* vaso que percibo, nuevamente nos hallaríamos en una discusión óptica, examinando posibilidades de aparición fáctica, mas no en una aprehensión ontológica del vaso en su ser. Es por ello que Heidegger advierte: “El cuerpo –como ‘sistema de funciones’–tal vez correcto– pero ninguna determinación fenomenológica”⁶⁹. Y esta es, para él, la única posibilidad de la fenomenología: ser una ontología⁷⁰, esto es, explicitar ese sentido rector que domina el más propio e íntimo despliegue del ente, su más radical *cómo*. He ahí que ni la mano fisiológica, ni ella entendida intencionalmente puedan rendir cuenta del *cómo* del mundo donado, porque, así como la extensión y el color, no hay en una mano fisiológica o en una mano intencional una aclaración del ser del mundo en su *en cuanto* mundo. No podemos, por tanto, indagar un mundo constituido en una subjetividad corporal sin antes aclarar la particularidad humana de esa relación corporal subjetiva y cómo ese ser particular humano domina la manera *cómo* acaece la presencia misma de las cosas. Por ello, tampoco basta con afirmar que la aparición del mundo circundante dependa ahora de ese *ser-en-el-mundo* heideggeriano, pues en tal caso nuevamente nos situaríamos en una relación óptica entre dos instancias y *Dasein* sería interpretado como sujeto. *Ser-en-el-mundo*, podemos decir, es ante todo un índice, aquel que señala la manera *cómo* ha de haber relación humana. Entenderlo como fundamento óptico no atiende a la dirección en la cual el fenómeno humano ha de ser indagado y los análisis corren el riesgo de volverse una mera formalización. Así Heidegger: “Corporalidad por su parte determinada mediante el ser-en-el-mundo –no simplemente ‘correlación’ (mentada de modo formal)– sino relación particular”⁷¹.

Entonces bien, la discusión sobre el *cómo* del cuerpo, el *ser-cuerpo*, ha de mostrarse desde su *ser-en-el-mundo*, *i.e.*, en el sentido dominante de su despliegue. Así pueden ser entendidos los índices heideggerianos al cuerpo en *Zollikoner Seminare*. Ellos son una progresiva delimitación de la manera *cómo* éste se despliega según su característico *modo de ser*. Se trata, pues, de una *indicación formal* que, delimitando y precisando la vía de la mirada, deja, empero, en su indeterminación el *qué*, el contenido, de lo mirado. Y es que el pensar sobre el cuerpo sigue luchando *metódicamente* por aprehender su ser, intentando ganar una experiencia de él en una confrontación explícita con su propio arrojamiento epocal. Así, por tanto, ¿cómo es posible pensar el cuerpo al margen de la noción de sujeto?

Heidegger dice: “Lo corporal se funda en el *corresponder* (*Entsprechen*). En lo inmediato, lo corporal *no* es para sí y luego es arrojada una corriente de relación a través de él, por ejemplo, a través de la mano. El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente para la relación”⁷². La relación mentada acá es aquella entre la mano y algo. Ésta, empero, no acontece de suyo como mera relación corporal, sino como *algo más*. Mas ya no

podemos buscar un garante óptico de la misma. Hablar de condiciones de posibilidad, advierte Heidegger, objetiva “lo corporal y el existir”, abandonando el ámbito del existir⁷³. ¿Qué es lo que quiere indicar, pues, una indagación del cuerpo desde el *ser-en-el-mundo*, para ser caracterizado ahora como *corresponder*? La respuesta puede ser esbozada desde el estrés. Su carácter fundamental sería, así Heidegger, “el apremio (*Beanspruchung*) de un ser apelado (*Angesprochenwerden*)”⁷⁴. El mundo, “la cosa apela”⁷⁵, y, en el caso del estrés, es la presencia del mismo mundo la que sobrecarga al existir corporal en su apelación. Las caracterizaciones heideggerianas se centran, así, en la *palabra*⁷⁶. Por esta vía, podríamos decir que el *cómo* del cuerpo viene dado desde un *ser concernido* (*Angegangensein*) al que éste, ante todo, *corresponde* (*entsprechen*). Mas lo decisivo es entender que acá no se mienta la reductiva relación *entre* un polo objetivo que *llama* y otro subjetivo que *responde*. Ese *apelar del mundo* y el *corresponder del cuerpo* comparten la esencia de la palabra y ella “no es *ninguna* relación”, sino lo que “*abre*”⁷⁷ e instala en un mundo. El problema del cuerpo en su *corresponder*, entonces, no radica en tematizar la relación cuerpo y mundo como si fuera un *comercio recíproco* entre dos instancias separadas, sino más bien en explicitar *cómo* el cuerpo *es* al modo de un *corresponder* en la apertura del *apelar*. No podemos decir, por tanto, que es “el cuerpo el que *corresponde*”, pues el *corresponder* queda en tal expresión entendido como una acción del cuerpo óptico con algo “otro” y, por ende, sería el ser de aquello que realiza la acción, es decir, del cuerpo mismo, el que seguiría quedando sin ser delimitado. Debemos decir, más bien, que el *corresponder* es índice de *cómo* el cuerpo *es* cuando *es* cuerpo, y, por ello, es una indicación de su íntimo sentido de despliegue en la apertura de la *palabra*. El cuerpo, por tanto, *es* sólo en cuanto *corresponder*. ¿Qué quiere decir esto?

“Antes –dice Heidegger– de que podamos percibir una mesa en cuanto esta o aquella mesa, debimos ya haber intuido que hay algo como presente”⁷⁸. En efecto, no se trata de que el sujeto corporal arroje una “corriente de relación” desde sí a lo otro, de manera que vaya más allá de sus límites extensos. No hay aquí un ir “más allá”, un “salir fuera” espacial, *desde* la inmanencia *a* lo que apela, sino un *asirse* a la presencia. “Primera y cotidianamente –precisa Heidegger– siempre escucho la motocicleta, el canto del pájaro, la campana de la iglesia”⁷⁹. Es decir, el cuerpo se funda en el *corresponder*, *i.e.*, adquiere su modo de ser desde la correspondencia, porque *es desde* y *en* la apertura del *en cuanto algo* de los entes

⁷³ *Ibid.*, p. 258.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁶ La relación del cuerpo con el *lógos* aprehende el sentido central de las consideraciones heideggerianas sobre el cuerpo. Así, éste puede ser tematizado en tanto que posibilitado por un escuchar, es decir, una “apertura a lo incomprendible” (*Cfr.* Espinet, D. “Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein”, en: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 66), y que, como discutiremos a continuación, corresponde a su fundación en el *claro del ser* (*Lichtung*).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 2018, p. 402.

⁷⁰ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, 35.

⁷¹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 2018, p. 413.

⁷² Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, 1994, p. 232.

mismos donde éste *es ateniéndose* a ella. Y tal presencia es precisamente ese “algo más” constitutivo del acontecimiento del ser cuerpo. Es, en efecto, esa presencia primaria de las cosas *en cuanto algo*, *i.e.*, *en cuanto motocicleta, pájaro o campana*, la que domina en cada relación corporal fáctica, siendo ella misma su *límite y horizonte*, configurándolo en su *corresponder*. Es aquí donde los *Zollikoner Seminare* acusan un movimiento en el pensar heideggeriano decisivo para comprender su anhelada salida de la subjetividad. Un movimiento señalado en *Vom Wesen des Grundes*, texto al que Heidegger recurrirá para distanciar su posición de la idea de Dasein como sujeto trascendental⁸⁰: “llamamos *mundo* a aquello *hacia donde* el Dasein en cuanto tal trasciende, y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*”⁸¹. ¿Qué es, pues, dicha trascendencia? “Trascendencia” es el nombre para señalar el horizonte previo desde el cual el ente en su presencia ya se encuentra abierto en su disposición y en el que el Dasein se deja vivir, situándose corporalmente entre los entes que sólo en dicha apertura obtienen su modo de ser y desde la cual apelan al Dasein corporal para determinar su correspondencia. He ahí la trascendencia del *ser-en-el-mundo*. Por tanto, el cuerpo, como *correspondencia*, es tal sólo en tal apertura horizontal del mundo y, por ende, es a ella a la que primariamente el existir corresponde.

Es, pues, en este sentido que el cuerpo se piensa desde la trascendencia del Dasein, lo cual implica aprehenderlo desde el más propio modo de ser de lo humano: su relación primaria con tal trascendencia, que no es otra sino la del ser. En efecto, en las consideraciones heideggerianas el cuerpo no puede ser sino pensado desde la primacía “ontológica”⁸² del Dasein. Así Heidegger: “En la (en ‘*Sein und Zeit*’ y ‘*Vom Wesen des Grundes*’) llamada trascendencia se encuentra solamente la ‘relación al’ ser, ser como re-ferencia (acontecimiento)”⁸³. La referencia al ser es, pues, el modo de ser distintivo humano que fundamenta el sentido de su ser corporal, permitiéndolo en su despliegue según su singular *cómo*: según la *correspondencia al ser*. El cuerpo en cuanto Dasein acaece, entonces, *en y desde* lo que se destaca recurrentemente en *Zollikoner Seminare*: el *claro del ser* (*Lichtung des Seins*). Un concepto del Heidegger tardío que precisa el sentido de esa trascendencia que el Dasein mismo es y en la cual éste se deja vivir. Lo que Heidegger denomina *claro del ser* es aquello que “posibilita la aparición del ente”⁸⁴, es decir, es aquel ámbito *desde y según* el cual el ente concreto adquiere su presencia en su *en cuanto algo*, y hacia lo cual el mismo Dasein permanece de modo esencial en una relación fundamental. Por tanto, tal trascendencia, no siendo algo distinto de la del ser, *i.e.*, del sentido previo que domina y abre entes, es la que posibilita la presencialidad *en cuanto algo* del ente, esto es, su modo de *concernir* al existir, fundando, así, toda relación óptica de éste con entes sensibles. Dicho *claro del ser* aparece aquí, en definitiva, como

fundamento de ser del cuerpo. ¿En qué medida? *Siendo* cuerpo, podríamos decir, *somos* en cuanto *correspondemos* al ámbito de apertura de la presencia del ser, la misma que delimita toda relación perceptiva o práctica con las cosas circundantes que comparecen *en* ella, apelando, en *cuanto algo*, en dicha trascendencia. Así, sólo en cuanto *corresponder* a la presencia del *en cuanto algo* del ente en el *claro del ser* es que el cuerpo puede ser pensado como *Dasein*, advirtiendo que la manera *cómo* éste *es* radica ante todo en *atenerse* al horizonte del *concernimiento* que ella misma abre.

He ahí, pues, una posibilidad de pensar el cuerpo al margen de la noción de sujeto: hacer una experiencia del mismo en el *claro del ser*, indagando al cuerpo en la relación del Dasein con el mismo ser, a saber: la *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*). Así Heidegger: “al ser-en-el-mundo pertenece también la comprensión de ser, la comprensión de que me encuentro en el claro del ser y la correspondiente comprensión de ser, de *cómo* el ser está determinado en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión del ser”, y luego agrega: “aquí no acontece el ser cuerpo”⁸⁵. En efecto, desde esta óptica, el cuerpo no incide en la apertura de ser, pues acontece como correspondencia *en* ella, requiriendo, para ser cuerpo humano, de la relación primaria del Dasein con ella. Por tanto, se trata de una perspectiva que abandona la problemática de la relación sensible entre un polo subjetivo y otro objetivo y la de la constitución de un espacio de acción. La relación entre el ente *en cuanto algo*, la trascendencia misma del ser, desplegado como claro en el cual comparecen entes concretos, y el ser cuerpo, ahora se expresa así: El ser cuerpo “oscila en el *Da-sein*”⁸⁶, es decir, se trata de una “corporalidad permitida en el Dasein”⁸⁷. Y es que el cuerpo, según lo discutido, se despliega como tal sólo en la *comprensión de ser*, habitando en el *claro de la presencia*, configurándose como *respuesta al en cuanto algo de lo que comparece en su inmediatez*. Dicha afirmación advierte, así, sobre la radical distancia respecto de aquella vía que pretendía indagar una relación sujeto-objeto. Este nuevo derrotero señala que el suelo auténtico de nuestro cuerpo no son las cosas inmediatas, sino el mismo claro del ser. Una afirmación tal, es cierto, resulta paradójica, y es que no es el mundo óptico próximo, *i.e.*, aquel con el cual un sujeto mantiene una relación sensible y práctica, donde nos *sostenemos* corporalmente. El cuerpo obtiene su *dónde*, es decir, su suelo, no en las cosas que son, pues es a su *presencia primaria* donde éste se aferra primariamente en cuanto *correspondencia*: a su *ser*. Por ello, cuando decimos que nos hallamos en “cuerpo y alma” en una determinada actividad, esto no es porque ejecutemos acciones en una relación práctica con las cosas próximas, sino porque ya nos hemos asido al *claro de su presencia* que, previamente, las ha abierto, junto a los espacios particulares de acción. Y, por lo mismo, si preguntáramos con Heidegger: “¿dónde está el cuerpo cuando me encuentro ‘en cuerpo y alma’ en

⁸⁰ *Ibid.*, p. 286.

⁸¹ Heidegger, M. *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, p. 139.

⁸² Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., § 4.

⁸³ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 241.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁸⁶ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 384.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 413.

una discusión?”⁸⁸, debiésemos responder precisamente “en el tema de discusión mismo”, pues ese es el ámbito abierto en el diálogo al cual correspondemos y que, como él mismo indica, nos permite ser “todo oídos” con nuestro interlocutor⁸⁹.

Es de esta manera que el ser cuerpo adquiere ahora una última precisión. Heidegger: “Límites del ser cuerpo [...] es el horizonte de ser, en el cual yo permanezco (*aufhalte*)”⁹⁰. Es, pues, ese permanecer, ese *Auf-ent-halt* señalado por Heidegger el modo preciso como el cuerpo en cuanto corresponder acaece. Éste, en efecto, no responde a una cosa con la cual *comercia*, sino que es *respuesta* en cuanto se *mantiene* en su presencia. Por ello, no es en el *ver* o *sostener* algo donde primariamente acaece mi relación con las cosas, ni donde las cosas mismas acaecen. El *concernir* de la presencia y ese *corresponder* que es el cuerpo, entendidos como *comercio sensible* entre cosas y sujeto corporal, expone una relación sin ese “algo más”, sin esa *trascendencia* aquí destacada. Todo ver y agarrar, acaece, pues, *según* el particular modo de ser de lo humano: en tanto que *comprensión de ser*⁹¹. He ahí, pues, que puedo manipular algo como martillo, *habitando* esa presencia que ha abierto el ámbito y los lugares de mis movimientos concretos. Las cosas espaciales y el espacio mismo, por ende, pensados desde el Dasein, ya no pueden ser entendidos como constituidos *desde* mi cuerpo. Y es que ellos ya han estado abiertos siempre en la *comprensión de ser*, donde *aún* no hay cuerpo. Ésta es la razón por la cual la tesis de una fundación corporal del espacio no implique sino una anulación del *ser-en-el-mundo*. Concebir un *espacio de acción*, abierto desde el cuerpo en una situación práctica no aprehende aquella esencial relación del ser humano con el ser. Al respecto podemos decir que la relación sujeto-objeto, concibiendo la apelación desde las cosas *referidas* a un sujeto corporal, siempre es una relación *sin mundo*. Y, asimismo, la experiencia del cuerpo *en cuanto mío* no puede sino acaecer también en el corresponder a tal *comprensión del ser*, por ende, jamás en la inmanencia, sino en el *estar fuera*, en el *éktasis* humano que se abre en cuanto *mundo*: en la propia *permanencia* (*Auf-ent-halt*). Así, por tanto, una consideración de mi cuerpo manifestado en la inmanencia *en cuanto mío*, es también una aprehensión de la propiedad del cuerpo *sin mundo*.

En tal dirección, las indicaciones heideggerianas acusan su radical distancia respecto de aquellas fenomenologías del cuerpo que exigen del Dasein su dimensión corporal como fundamento de la donación. Desde ellas, ya no es posible entender al Dasein como un sujeto encarnado, para afirmar que éste existe *en* su cuerpo, y que es su cuerpo el que lo sostiene en el mundo. El Dasein corporal, así entendido, sigue siendo un *sujeto sin mundo* en la medida en que ese “*en* el cuerpo” deja entender aún que hay un sujeto que, hallándose “*en*”, no posee a ese mismo cuerpo como algo esencialmente propio, sino como algo accidental y externo⁹². Por ello, una expre-

sión como “*ser-en-el-cuerpo*” atribuida al Dasein resulta problemática en el contexto de las discusiones heideggerianas, precisamente porque aquel fenómeno que mienta el término Dasein es la *trascendencia* y no un sujeto interactuando con un entorno práctico. Así, en cuanto Dasein existe en la apelación trascendente del ser, es el fenómeno mismo del Dasein acá mentado el que no puede vincularse con una existencia *corporeizada* sin que se asuma la noción de una subjetividad de fondo⁹³. Por tanto, el caso del martillar con el que hemos iniciado estas discusiones no puede referir ahora a la relación de un sujeto corporal manipulando herramientas, sino, ante todo, al despliegue del “*martillar*” mismo como apertura. Es “*el martillar mismo*”, dice Heidegger, el que “*descubre la ‘manejabilidad’ misma del martillo*”⁹⁴ y no, podríamos agregar, un sujeto. Dicho caso señala, en efecto, el despliegue de la propia apertura, y es en la correspondencia a su apelación, como el existir se sitúa “*en cuerpo y alma*” en un mundo sensible, moviéndose en él para trabajar. Ésta es, pues, la manera como lo humano puede pensarse corporalmente desde el Dasein heideggeriano y es desde ella que el fenómeno humano puede seguir siendo indagado en una confrontación con una relación sujeto-objeto formalizadora y carente de *mundo*, es decir, de *trascendencia*.

Así es como los índices heideggerianos intentan aprehender ese *cómo* radical del cuerpo. Eso que Heidegger cuida de expresar con el infinitivo *Leiben*, es decir, el *ser cuerpo*. La pregunta por ese *ser cuerpo del cuerpo* (*Leiben des Leibes*), entonces, es la tarea ontológica previa a una explicitación posterior del *cuerpo vivo* (*Leib*) y alberga la posibilidad de prevención de pensarlo como meramente presente desde la noción de un *cuerpo cósmico* (*Körper*). Y, sin embargo, tales índices son frágiles. Siendo ellos una orientación respecto de los peligros de pensar el cuerpo en el devenir occidental, sólo indican la vía, mas sin acabarla y, por ello, sin afianzarla. En efecto, la dirección de un pensar el cuerpo desde Heidegger es determinada: se trata del *ser-en-el-mundo*. Desde ahí éste ha podido mostrarse como *correspondencia* a la apelación del *claro del ser*. Pero, ¿qué más ha de decirse de él en tal dirección? En las advertencias heideggerianas no quedan respuestas, sino, en efecto, sólo preguntas. Se advierte desde ellas, ante todo, la mediación epocal de nuestra experiencia corporal, la misma que hacía entender una experiencia interior del cuerpo como fiable para su indagación, para luego advertir que no es sino la idea de sujeto como *fundamento*, la misma que se reconduce a la noción

⁸⁸ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 125.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁹¹ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 2018, p. 388.

⁹² Cfr. Von Herrmann, F.-W. “Besitz und Leib”, en: *Philosophische Perspektiven* 3. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971, p. 199.

⁹³ Cfr. Garrido, J.J. “Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y Mundo”, en: *Daimon. Revista internacional de filosofía* 5, 2016, pp. 63-73. Asimismo, objetar a Heidegger el olvido de un cuerpo “receptor de toda vivencia, sea esta de orden empírico o emocional” exige, a su vez, una explicación de la manera cómo acontece en el sentir mismo, *i.e.*, en la receptividad del mundo y de la propia vivencia, aquel *en cuanto algo*, es decir, ese ser que configura toda experiencia *como* tal o cual. Sin una tal explicación, la objeción sigue siendo una mera diferencia de posición (Cfr. Llorente, J. “Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Herry”, en: *Ideas y Valores*, 65.162, 2016, p. 288).

⁹⁴ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 69.

de ser como lo que *perdura y subyace*, aquello en lo que se sustentaba su fiabilidad. Pero, ¿es posible acceder ahora al cuerpo desde alguna inmediatez efectiva? ¿Qué naturaleza ha de tener ella y cómo ha de acontecer, si de acuerdo a nuestra propia naturaleza no nos es posible desasirnos de aquellos límites epocales que nos constituyen? Y si una indagación de nuestro cuerpo desde ese *ser-en-el-mundo* heideggeriano puede ser una salida, ¿no es ella aún insuficiente como salida? ¿Cómo ha de ser entendido, pues, el propio fundamento de nuestro ser corporal, esto es, la propia *Lichtung*, ese *claro del ser* que se torna fundamental para reflexionar sobre éste, si ella misma parece ser algo que va más allá del propio existir? En efecto, es Heidegger quien advierte: “*Lichtung* no es un existenciario”⁹⁴. Y, por lo mismo: ¿cómo entender eso *otro* respecto de nuestro existir que en su *trascendencia* permite nuestro ser? ¿Cómo entender, pues, la perspectiva misma que ella abre para pensarnos como corporales, si el problema de ese *ámbito otro* permanece sin claridad suficiente como para ofrecer una salida segura de nuestro devenir epocal? Quizás debamos decir que el intento de pensar el cuerpo desde el *Dasein* no es más que una tentativa, y en tanto tal, nada garantiza la validez de la salida que señala. Mas, pareciendo esto una debilidad, es lo que precisamente acusa la relevancia filosófica de atender a un pensador como Heidegger, el mismo que omitiría la problemática del cuerpo en *Sein und Zeit* y que más tarde daría sólo índices a propósito de su pensar en *Zollikoner Seminare*. Atenderlo

implica, pues, escuchar y entender la relevancia de seguir ensayando una nueva experiencia de nosotros mismos en cuanto corporales, pues es en dicho ensayo cuando se vuelve evidente que el ser humano es *libre* de interrumpir su propio arrojamiento histórico. Pensar el cuerpo, en efecto, implica una exigencia para quienes se proponen pensarlo, precisamente la de ejercitar nuestra propia libertad, en tanto que somos nosotros mismos quienes podemos abrirnos a los fundamentos de nuestra experiencia epocal para ponerla en tela de juicio. La tarea de pensar el cuerpo, por tanto, sobrepasa necesariamente sus límites temáticos y conduce indefectiblemente hacia una confrontación con los propios principios ontológicos que la sustentan. Pensar el cuerpo, entonces bien, es posible siempre al modo de una *destrucción* ontológica y es por ello que el mismo problema del cuerpo ha de ser entendido, en palabras de Heidegger, como un “problema del método”⁹⁵. Así es como éste, en su lección *Platon: Sophistes* comentaría que tal *destrucción*: “No es un liberarse del pasado, sino hacer libre el pasado para nosotros, liberarlo de la tradición”⁹⁶. En definitiva, es el llamado mismo a hallar una salida ontológica a propósito de pensar el cuerpo, el que enseña la necesidad de cultivar un pensar sobre el ser humano salvo del riesgo de petrificarse y encadenarse en las obviedades epocales. Sólo en tal medida es que el ser humano puede cuidar de no anular su propia esencia, la de su misma trascendencia, esa que Heidegger, por cierto, en *Vom Wesen des Grundes* entendería como la “libertad hacia el fundamento”⁹⁷.

Referencias bibliográficas

- Aho, K. *Heidegger's Neglect of the Body*. New York: SUNY Press, 2009.
- Akay, R. “Heidegger, Body, and the French philosophers”, en: *Continental Philosophy Review* 32, 1999, pp. 29-35.
- Becker, O. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*. Tübingen: M. Niemeyer, 1973.
- Caron, M. “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*”, en: *Archives de Philosophie*, 71(72), 2008, pp. 309-329.
- Cerbone, D. “Heidegger and *Dasein*'s ‘Bodily Nature’: What is the Hidden Problematic?”, en: *International Journal of Philosophical Studies*, 8(2), 2000, pp. 209-230.
- Ciocan, C. “The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of *Dasein*”, en: *Research in Phenomenology*, n° 38, 2008, pp. 72-89.
- Ciocan, C. “Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the *Zollikon Seminars*”, en: *Continental Philosophy Review*, 48(4), 2015, pp. 463-478.
- Courtine, J.-F. “Donner/Prendre: La Main”, en: *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990, pp. 283-304.
- De Waelhens, A. “Une philosophie de l'ambiguïté”, en: Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- De Waelhens, A. “La phénoménologie du corps”, en: *Revue Philosophique de Louvain* 48 (19), 1950, pp. 371-397.
- Espinete, D. “Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein”, en: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 52-67.
- Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit, 1986.
- Garrido, J.J. “Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y Mundo”, en: *Daimon. Revista internacional de filosofía* 5, 2016, pp. 63-73.
- Greisch, J. “Le phénomène de la chair: un ‘ratage’ de *Sein und Zeit*”, en: *Dimensions de l'exister: Études d'anthropologie philosophique* 40, 2004, pp. 154-177.

⁹⁴ Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, op. cit., 1994, p. 258.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁹⁶ Heidegger, M. *Platon: Sophistes*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992, p. 413.

⁹⁷ Heidegger, M. *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, p. 175.

- Haar, M. "Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein*", en: *Heidegger Studien* 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1986, pp. 67-80.
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2018.
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. *Platon: Sophistes*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 2001.
- Heidegger, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1999.
- Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995.
- Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2002.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997.
- Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2007.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004.
- Heidegger, M. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. *Vom Wesen des Grundes*. En: *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, zweites Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Haag: M Nijhoff, 1973.
- Johnson, F. "Cuerpo y método. El planteamiento Heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare", en: *Ideas y valores* 63 (155), 2014, pp. 7-30.
- Katz, D. *Der Aufbau der Tastwelt*. Leipzig: Verlag von J. A. Barth, 1925.
- Llorente, J. "Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Herry", en: *Ideas y Valores*, 65.162, 2016, pp. 261-289.
- Malpas, J. "Uncovering the space of disclosedness. Heidegger, Technology, and the problem of spaciality in *Being and Time*", en: *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* 1. Cambridge/Massachusetts/ London: The MIT Press, 2000, pp. 205-228.
- Mendoza, R. "Bios y ethos: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte del pensamiento heideggeriano", en: *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, 2014, pp. 171-186.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 2005.
- Nielsen, C., "Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den *Zollikoner Seminaren*", en: *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- Overgaard, S. "Heidegger on Embodiment", en: *Journal of the british Society for Phenomenology* 35 (2), 2004, pp. 116-131.
- Rodríguez S., L. P. "Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica", en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 2012, pp. 209-216.
- Sartre, J.-P. *L'être et la néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París, Gallimard, 1943.
- Schapp, W. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2013.
- Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010.
- Ströker, E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977.
- Von Herrmann, F.-W. "Besitz und Leib", en: *Philosophische Perspektiven* 3. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971, pp. 195-216.