

Corporalidad, sensibilidad y mundo: pensando la *concreción del existir* desde el pensamiento de Heidegger¹

**Corporality, sensibility and world:
Thinking about the concreteness of existence
on the basis of Heidegger's approach**

Felipe Johnson²
Universidad de La Frontera

Resumen

El presente artículo pretende pensar el problema del cuerpo humano a partir del modo como es que el Hombre vive corporalmente en el mundo. En este contexto, se intentará buscar una perspectiva de consideración de nuestra presencia corporal en el mundo que la desvincule de la noción de presencia espacial de una *mera cosa*. Así, mediante las consideraciones de Heidegger acerca de la sensibilidad, del cuerpo y de la íntima relación entre ambos, el presente trabajo intentará reformular el problema de nuestra presencia corporal en un mundo, entendiéndolo a partir del modo de ser denominado *Dasein*. Lo anterior conducirá a caracterizar nuestra corporalidad como un momento existencial cuyo sentido primario es el de la auto-concreción del existir.

Palabras clave: sensibilidad, fenomenología del cuerpo, Heidegger.

Abstract

The purpose of this paper is to think about the problem of the human body from the point of view of the way how humans live bodily in the world. In this context, we will try to find a standpoint to consider our bodily presence in the world that doesn't link it to the notion of spatial presence of a *mere thing*. Thus, by focusing on Heidegger's approach to sensibility, body and the intimate relation between them, this study will attempt to reformulate the problem of our bodily presence in the world from the perspective of the kind of being called *Dasein*. This will define our corporality as an existential moment whose primary meaning is the self-concreteness of existence.

Keywords: sensibility, Phenomenology of the body, Heidegger.

¹ El presente artículo forma parte de la investigación FONDECYT de Iniciación n° 11110087: "El fenómeno del cuerpo a la luz del *Dasein*: existencia y concreción en el pensamiento de Heidegger".

² Universidad de La Frontera. Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Ciencias Sociales. Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54 D, Temuco, Chile. E-mail: felipe.johnson@ufrontera.cl

Formulación de la pregunta por la corporalidad humana en el contexto de la vida

Parece ser trivial sostener que a nosotros, los seres humanos, nos está dado vivir en el mundo corporalmente. Nuestro cuerpo, es factible afirmar, sería aquel vehículo mediante el cual nos es posible instalarnos en un espacio determinado, siendo concernidos por las cosas que nos rodean y, en dicha relación, intervenir en múltiples circunstancias. Y es que mediante el cuerpo nos posicionamos en nuestro entorno y es mediante él que interactuamos tanto con las cosas que nos rodean como con otros seres humanos. Justamente, así formulada, ésta pareciera ser la manera de entender cómo es que el ser humano vive en su mundo corporalmente. De hecho, dicha formulación puede ya ser hallada en *Meditaciones metafísicas*, donde se destaca precisamente que nuestro cuerpo se encontraría situado entre muchos otros, de los cuales recibiríamos comodidades e incomodidades, asociadas al placer y al dolor, respectivamente. Además, mediante este cuerpo nos estaría dado percibir luz, colores, olores, sabores y sonidos, "cuya variedad -agrega Descartes- me otorga los modos de distinguir el cielo, la tierra, el mar y en general todos los otros cuerpos los unos de los otros" (Descartes, 1996, p. 59).³

Como se podrá advertir, mediante Descartes hallamos una adecuada explicitación de los elementos que parecen caracterizar aquel modo preponderante de entender cómo al ser humano le es dado vivir en el mundo. La presencia corporal humana viene a ser entendida como el hecho de poder rellenar determinados límites espaciales entre medio de otras cosas, a las cuales se puede tender o las que pueden evadirse, y las que se presentarían mediante cualidades sensibles dadas por la capacidad de afección que posee el mismo cuerpo. En otras palabras, la vida corporal en un mundo se traduce principalmente en un situarse en un espacio, hallarse próximo a cosas, siendo afectado por ellas. Dicha posición espacial y su correspondiente afección parecen caracterizar de manera estricta el vivir corporal humano en el mundo.

En este contexto, la condición física de nuestro cuerpo pareciera ser aquella instancia que nos brinda ante nada la existencia efectiva. Si no fuésemos físicos, cualquier posibilidad de interacción con nuestro entorno se anularía. Lo cual, por lo pronto, nos lleva a pensar en que no sólo nosotros, sino el mundo, la Naturaleza en su totalidad, a la cual pertenecemos y en la cual nos encontramos, ha de ser primariamente física. Advertimos, así, la noción de ser humano como objeto de la Naturaleza, y, de acá, podemos presumir que su propia determinación comparte el modo de ser de la misma. Siendo más concretos, la determinación de nuestro vivir en el mundo corporalmente se fundaría en el modo como todo cuerpo natural se instala en un espacio, a saber, y atendiendo aún a Descartes, al modo de entes extensos delimitados en un espacio mayor que los contiene (cf. Descartes, 1996, p. 20). Siempre y cuando seamos extensos podremos interactuar con nuestro entorno, es decir, podremos ser afectados por el mundo y llevar a cabo en él determinados cambios. Nuestro vivir corporalmente en el mundo se entiende, en definitiva, según el ser de la Naturaleza y, por ende, se trata de su determinación ontológica. Es el modo de ser de la extensión lo que precisamente permite las diversas afecciones proporcionadas por los sentidos, los cuales, por cierto, poseen siempre un referente físico, como ojos, oídos, nariz, etc.

Pues bien, nuestra pregunta es acerca de los supuestos de esta comprensión preponderante, esto es, por la necesidad de que nuestro vivir en el mundo de modo

³ Las traducciones utilizadas en este trabajo fueron realizadas por el propio autor.

corporal presuponga nuestra presencia física. A nuestro juicio, es Husserl quien proporciona elementos fundamentales para comprender este modo de entender nuestro ser corporal ahora caracterizado como físico. Explicitando la idea general de Naturaleza, en *Ideas II* se advierte que las "realidades animales", es decir, aquellas entidades físicas que se caracterizan por ser "cuerpos animados" (*beseelte Leiber*) (Husserl, 1952, p. 32), son realidades que requieren ser materiales en tanto su modo de ser primario radica en constituirse en *res extensa* (cf. Husserl, 1952, p. 33). En otras palabras, todo cuerpo natural, sea o no animado, es necesariamente físico, pues el carácter de lo físico acaece desde el modo de ser de lo extenso que es el modo de ser de la Naturaleza. Así, "ser físico" implica constituirse ante nada como una figura extensa que ocupa un espacio. Éste es el nivel constitutivo básico de nuestra presencia en el mundo. Una vez considerado este fundamento, vale decir, dándose la perspectiva de la extensión, podrán tener lugar otros atributos pertenecientes a lo físico como lo es, sirviéndonos de la expresión del mismo Husserl (1952, p. 37), el "esquema sensible" (*sinnliches Schema*). Por tanto, en un sustento "expandido" podrá aparecer la capa de datos sensibles como olores, colores, sonidos, sabores y texturas. Este esquema recubre, así, esta extensión delimitada por los perímetros de su correspondiente largo, ancho y profundidad. No obstante, la expansión en el perímetro de la figura junto al esquema sensible no agota el "ser físico". También el "ser físico" se caracterizaría por pertenecer y depender de ciertas circunstancias reales, es decir, en tanto extenso y recubierto por una "capa sensible", el ente físico interactúa efectivamente con su medio e interviene en él. Lo físico implica, entonces, la posibilidad de modificación del entorno, lo cual lleva a Husserl (1952, p. 43) a destacar una "dependencia causal" (*kausale Abhängigkeit*) entre el ente y las circunstancias. Desde ella se comprende, entonces, la posibilidad de modificar el entorno inmediato que es asumida como carácter de la relación corporal con el mundo.

En suma, todo cuerpo físico es extenso, dotado de una capa de cualidades sensibles y capaz de influir en otros entes que se encuentren próximos a él igualmente físicos. Estos son los rasgos que caracterizan la constitución del ente natural y, en concreto, del Hombre entendido como corporal, y este es, por lo pronto, el punto de partida, el fondo comprensivo último, desde el cual emerge la interpretación imperante de nuestro modo de ser corporal en el mundo, el mismo que caracterizábamos como "ocupar un espacio", siendo afectados por entidades próximas e interviniendo causalmente en ellas.

Cabe preguntarnos, antes bien, si es que este modo de comprensión rinde cuenta efectiva del fenómeno completo que expresábamos como el vivir del ser humano corporalmente en el mundo. Tomando las palabras del propio Descartes, podríamos preguntarnos si efectivamente la visión del "cielo, de la tierra y el mar", los tres ámbitos pertenecientes al mundo natural, y más aún, la distinción de los cuerpos que percibimos entre sí en cada uno de ellos, se agota desde el esquema de la presencia espacial extensa que, en el caso del Hombre, puede ser afectada. ¿La afección, entendida como intervención causal de los cuerpos en relación a nosotros, rinde cuenta de la visión del "cielo, la tierra y el mar" en tanto tales y de todos los cuerpos que apreciamos en estos ámbitos, en lo que ellos *son*? ¿El conjunto de luces, sombras, sabores y aromas percibidos, rinde cuenta, por ejemplo, de la visión de un árbol en cuanto árbol o del sol en tanto sol? Sin duda alguna, la respuesta de Descartes destacaría que la preconcepción que tenemos de ambos en sus caracteres objetuales esenciales posibilitaría la percepción sensible de los mismos. Sin embargo, en lo que sigue deberemos entender que no corresponde al fenómeno que nos ocupa sostener que lo que efectivamente vemos sea un árbol o un sol objetuales, pues en la vida inmediata en el mundo no vemos "objetos teóricos", sino, en el caso de nuestro árbol, vemos más bien "un lugar donde reposar", en cuyo alero podríamos

cobijarnos del “calor que nos aqueja”, mas no del sol objetual. Considerando así el problema, tampoco resulta del todo adecuado sostener que poseeríamos determinadas nociones objetivas de lo que luego conocemos en la realidad, pues los entes de nuestra experiencia cotidiana no exhiben primariamente caracteres objetuales. En nuestra vida inmediata en el mundo no vemos “meras cosas”, sino más bien, como el mismo Husserl (1952, p. 25) precisa, “casas, mesas, calles”.

En suma, resulta difícil aceptar sin más que nuestro vivir corporalmente en un mundo pueda ser entendido principalmente como una relación de *comercio* recíproco de datos y fuerzas de un polo determinado con otro. Este punto de partida parece empobrecer una relación diferente de trato con las cosas que, por lo pronto, contendría en sí una riqueza aún mayor. Así es como, desde ya, nuestro fenómeno muestra la necesidad de ser abordado en otro nivel, un nivel que no corresponda al teórico, sino al *inmediato*. En él, deberemos preguntar cómo, entonces, nuestro cuerpo se encuentra en un mundo y cómo es que la *percepción sensible*, que hasta ahora ha figurado en estas discusiones como una instancia “sostenida”, “transportada”, por nuestro cuerpo, juega en dicho fenómeno un rol fundamental. A nuestro juicio, en este nivel inmediato pareciera encontrarse el fenómeno del vivir en el mundo en su vitalidad genuina, y es justamente esto lo que nos interesa comprender. Sólo así podremos entender que nuestro vivir corporal no puede sino atender a nuestro propio modo de ser y no al de algo que nosotros no somos: un ente natural.

Entonces bien, precisando el problema que nos ocupa, hemos de advertir que la tarea que nos hemos propuesto será la de acceder al fenómeno del cuerpo humano a partir de su relación *con* el mundo, entendiendo dicha relación como el ámbito donde la riqueza de nuestro fenómeno se concentra y donde se halla su genuina vitalidad. Así, el término “sensibilidad” se entenderá en el presente trabajo como aquel índice que señala hacia nuestra problemática de fondo: nuestro ser-cuerpo. Desde lo que podamos entender de ella, intentaremos delimitar, en consecuencia, cómo es que se despliega existencialmente nuestra vida corporal en el mundo.

Por último, queremos destacar que nuestras consideraciones se dejarán guiar por el pensamiento de Heidegger, en tanto creemos que un pensar que ha pretendido explicitar los movimientos íntimos del existir podría proporcionarnos aquel horizonte según el cual nos sea posible interrogar nuestro fenómeno en la dirección requerida. Así, intentaremos comprender las problemáticas que nos ocupan principalmente desde tres textos en los cuales, a nuestro juicio, Heidegger profundiza explícitamente tanto en el problema de la sensibilidad, en el de la corporalidad, como en la íntima relación entre ambos: *Zollikoner Seminare, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* y *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Dichos textos podrán señalarnos el horizonte interpretativo en vistas a comprendernos a nosotros mismos en cuanto corporales en al ámbito de la inmediatez de nuestro existir, cuidándonos de confundir nuestro modo de ser con el de las meras cosas.⁴

⁴ Conviene señalar que la tematización heideggeriana de la corporalidad humana en los años 60, en *Zollikoner Seminare*, guarda estrecha relación con posturas esbozadas en la lección *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, del año 1939. Y, en cuanto a estas lecciones, se advierte que la posición interpretativa ahí sostenida respecto al problema del cuerpo y a la sensibilidad ya venía siendo desarrollada en sus líneas principales en la lección *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, el semestre de invierno 1927/1928. Ahora bien, atendiendo a que nuestro interés es el de apropiarnos de aquellas direcciones metodológicas que contribuyan a afianzar un acceso *vital* a los fenómenos en cuestión, nuestras consideraciones no se concentrarán en discutir la eventual validez de las lecturas heideggerianas sobre Kant o Nietzsche, ni tampoco en realizar un seguimiento genealógico de estos planteamientos. Más bien le exigiremos a las fuentes señalarnos aquellos aspectos que conduzcan a pensar nuestro cuerpo de modo *existencial*, sin que esto, por cierto, excluya consultar otros textos de Heidegger, así como obras de otros autores.

El fenómeno de la *sensibilidad*: el acceso a la vitalidad de la corporalidad humana

La comprensión naturalista del ser humano trae como consecuencia que la *sensibilidad* sea aprehendida bajo la idea de la *causalidad*. Nuestros órganos sensoriales vienen a ser aquellos *receptores* capaces de ser afectados por determinadas impresiones que les sobrevienen. Cuando dichos *receptores* son alterados, se emiten determinados impulsos que, al ser procesados por el cerebro, finalmente se traducirían en el fenómeno de la percepción consciente de algo. El ojo, por ejemplo, se constituye en un órgano sensible, en cuanto está dotado de un conjunto de receptores (conos y bastones) alterables, i.e., impresionables, por la radiación luminosa. Por tanto, la visión de un objeto pareciera encontrar su explicación en la relación causal entre las ondas luminosas emitidas por lo observado y la capacidad de afección por parte del receptor.

Cabe preguntar, no obstante, si la visión de un árbol en el modo “cómo los árboles *son*”, tiene su fundamento en la recepción de determinadas frecuencias de luz, esto es, si es necesaria la relación entre alteración de fotorreceptores y la comprensión, por ejemplo, de un manzano, distinto, por lo demás, a la visión de un naranjo. ¿Cómo es que se unen los distintos datos sensoriales -no sólo luces y sombras, sino también aromas, sonidos, etc.- de manera que finalmente nos relacionemos con ambos árboles? La causalidad fisiológica, en el caso de la percepción sensible, no parece rendir cuenta de mi “visión del mundo”, sino sólo mediante una construcción teórica que desatiende a la más inmediata manifestación de los fenómenos. En efecto, el estímulo, la alteración causada en un receptor, no rinde cuenta de la comprensión de algo en cuanto lo que este es y, por ende, el hecho de ver el mundo no parece explicarse desde ahí. En este contexto, podríamos acoger la advertencia de Heidegger, quien señala que una relación de fundación es aquella según la cual se explicita el fundamento de un fenómeno “en virtud del cual algo es como es” (Heidegger, 1994a, p. 28). Asimismo, y haciendo uso de su ejemplo, el color parece explicarse mediante la extensión del cuerpo, pero la *extensión* no produce el “color” (cf. Heidegger, 1994a, p. 28). La explicación causal, en nuestro caso, muestra de esta manera su carácter abstracto, reduciendo el fenómeno de la percepción sensible a instancias impotentes de rendir cuenta del sentido íntimo del fenómeno, i.e.: cómo es que el fenómeno en efecto es. En definitiva, tomando en cuenta esta advertencia, nuestra tarea será la de interrogar al fenómeno de la sensibilidad atendiendo al modo como es que se despliega principalmente un “percibir algo sensiblemente”.

Toda referencia al sustento físico en vistas a aclarar la sensibilidad se muestra como un intento inapropiado de aprehensión de su modo de ser. Heidegger destaca que “con razón” la investigación que emprende Kant sobre este fenómeno prescinda de una reseña a los órganos sensoriales. En sus comentarios sobre Kant leemos: “Entendida filosóficamente, no es decisivo para la esencia de la sensibilidad que los cinco sentidos operen mediante estas herramientas determinadas (*bestimmte Werkzeuge*)” y, en seguida, se fija el modo adecuado de una consideración sobre la sensibilidad: “La *sensibilidad* es, primero, una *donadora* de intuición (*Anschauung gebend*) y, segundo, un intuir finito (*endliches Anschauen*), es decir, uno tal que requiere de un *anunciarse* (*Sichmelden*) del ente mismo previo en cuanto aquello que ha de donarse” (Heidegger, 1995, p. 86).⁵

⁵ Asimismo, en GA 20, comentando el significado fenomenológico de la *intuición categorial*, Heidegger define a la *Sinnlichkeit* como “el término para la conformación total (*Gesamtbestand*) del ente que previamente se dona en los caracteres que le pertenecen a su cosidad (*Sachhaltigkeit*)” (Heidegger, 1994b, p. 96).

De acuerdo a la cita, una consideración de la sensibilidad requiere acceder a ésta en tanto ella es “donadora de una intuición”. La sensibilidad viene a ser, desde esta perspectiva, más que el producto realizado por un órgano. Ella se muestra primariamente como un *modo de donación*, uno que requiere previamente algo que *presentar* a la manera como éste *presenta* algo. Aunque la cita no aclara qué tipo de donación es el que está en juego acá, podemos advertir, empero, que la pregunta por el carácter fundamental de ese tipo de donación se constituye en estricto rigor en la manera de preguntar por la esencia de la sensibilidad. Interrogar por la sensibilidad implica, por tanto, ganar claridad acerca de un determinado modo de presentar el mundo, esto es, preguntar por el sentido íntimo de la *donación sensible de aquel mundo* con el cual nos relacionamos.⁶ No está demás destacar en este punto que esta formulación nos abre las puertas hacia una comprensión fundamental de nuestro vivir en el mundo de manera corporal, que es lo que en última instancia nos interesa comprender.

Así, esta aclaración nos conduce al otro aspecto de la sensibilidad referida en la cita anterior. Además de que ésta se determine como un “donar una intuición”, se dice también que es un “intuir finito”. ¿Qué implica caracterizar a la sensibilidad como *finita*? Sin duda, su carácter finito implica realzar su *limitación*. ¿En qué sentido la sensibilidad posee *límites*? La finitud, la limitación, ha de pertenecer al fenómeno mismo de la sensibilidad y, por ende, ha de caracterizar el modo como la donación que ella genuinamente es muestra lo que muestra de manera *limitada*. El acto de *presentar entes* que denominamos “sensibles” se despliega, en conclusión, como mostración de algo en determinados límites. No es casual, en este sentido, que Heidegger vincule el carácter de “*sinnlich*” (sensible) con el de “*endlich*” (finito) en sus comentarios sobre Kant, pues el vocablo alemán “*sinn-lich*” implica la idea de “con sentido”, y todo aquello que “tenga un sentido” se encuentra de algún modo *de-terminado*, i.e., se *presenta* en una “dirección específica” en cuanto lo que es: posee, en definitiva, *límites* (cf. Heidegger, 1995, p. 419). Pero, ¿de qué tipo de límite es posible hablar en relación a la presentación sensible del mundo? Sin duda, acá no se trata de los límites de la extensión de una cosa, pues lo que nos ocupa es más bien una *relación*, aquella que justamente formulábamos como el vivir del Hombre corporalmente en su mundo. Es decir, no nos ocupa cualquier tipo de relación, sino que, en cuanto se trata de nuestra vida *en el mundo*, nuestro tema es ante todo una *relación existencial*. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de los límites de una *relación existencial* como resulta ser la *sensibilidad*?

Distinguiendo entre lo que podríamos entender como una percepción de carácter teórico y una de carácter *cotidiano*, Heidegger, en su lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, caracteriza la manera como el mundo cotidiano parece donarse sensiblemente:

Quando en el hablar natural (*natürliche Rede*), y no en la consideración y estudio teórico de la silla, yo digo: la silla es dura, no quiero determinar un grado de solidez y densidad de esta cosa en tanto cosa material, sino más bien quiero decir: la silla es incómoda (Heidegger, 1994b, p. 50).

⁶ Debemos advertir que la sensibilidad a la que nos referimos es aquella de carácter empírico, lo que nos llevará a prescindir de una reseña explícita a la “sensibilidad pura” kantiana. La diferencia a la que aludimos se expresa en los términos propiamente kantianos “*cognitio sensualis*”, reservado para la sensibilidad empírica, y “*repraesentatio sensitiva*” referido a la “*reine Sinnlichkeit*”, la cual incluye las formas puras del espacio y el tiempo (cf. Heidegger, 1995, p. 87).

La distinción aquí realizada entre "dureza", en el sentido de "solidez y densidad de una cosa", e "incomodidad", como el modo de vivir la dureza naturalmente, ya es relevante. Atendamos a lo siguiente: en vistas al sentido de la cita, sería correcto decir respecto de la dureza en tanto atributo perteneciente a una cosa que se trata de la "dureza *de la silla*", no obstante, refiriéndonos ahora a ésta en cuanto "incomodidad", sería incorrecto hablar de "la incomodidad *de la silla*". La distinción entre teoría y vivir natural o inmediato implica que la dureza sea entendida efectivamente como un atributo perteneciente a la cosa "silla", pues, se trataría -como dice Heidegger- de su "consideración y estudio teórico". Pero lo que ahí Heidegger expresa como "incomodidad" no pretende referirse a otro atributo más, "adherido" a la cosa "silla". En el "hablar natural", con la "incomodidad" se mienta no sólo el modo cotidiano de vivir la dureza, sino la experiencia de la silla misma, tal y como se expresa, por ejemplo, en un comentario como: "esta silla dura no me permite concentrarme en mis lecturas". Lo interesante es que, en la consideración teórica, la dureza viene a ser un atributo adherido a la silla, lo cual igualmente podría ocurrir con otros atributos como su "color", "su aspereza", etc., pero en el caso de la consideración natural, esto es, cotidiana, inmediata, la dureza, o más bien, "la silla incómoda", aparece como una caracterización del modo como esta silla es en mi relación con ella. La incomodidad no es un atributo externo al ente, sino aquel sentido según el cual éste se *nos* manifiesta.

Lo anterior nos permite distinguir entre dos maneras de entender cómo las cualidades sensibles pueden presentársenos. Por un lado, como datos objetivos *de*, es decir, *adheridos* a una cosa y, por otro, como caracterizaciones de aquello *con lo que tratamos*. A las primeras, haciendo uso de la expresión tradicional, las denominaremos "cualidades secundarias", mientras que a las segundas, "cualidades vitales". Ciertamente, el carácter "secundario" destacado en las primeras cualidades viene dado en que estos atributos sensibles, el "esquema sensible" señalado por Husserl, ha de apoyarse, para aparecer, en una estructura constitutiva "primaria" de la cosa, que viene a ser su extensión en largo, ancho y profundidad. Por lo cual, la denominación tradicional de "secundario" indica su carácter de "fundado" en el sentido de "apoyado o asentado en". En cambio, se hace difícil concebir un carácter "secundario" de las cualidades sensibles vitales, en tanto son lo primario que se muestra en nuestro trato inmediato con el ente cotidiano. Cuando nos sentamos en una "silla incómoda", el acento de dicha relación radica primariamente en "la incomodidad que caracteriza a esta silla".

Entonces bien, el nivel de la aparición sensible del mundo viene a ser aquel de las cualidades vitales. Las sillas, en este nivel, no "tienen dureza", son vitalmente "incómodas". El ente del mundo sensible no exhibe datos adheridos a él del cual recibiríamos ciertas noticias. Ésta ya es una manera teórica y, por lo mismo, abstracta, de concebir el mundo sensible. El mundo sensible es tal en tanto nos *afecta*, nos *aqueja*, en tanto *sensible*. El mundo sensible no está sólo, ni primariamente ante-puesto frente a nosotros, sino que ese mundo sensible es tal en el sentido en que se nos ante-pone porque ante todo *apremia*. Así, la silla se nos *ante-pone* incomodándonos. La "presencia" no es, por ende, el eventual requisito para que "más tarde" el carácter de *apremio* se "apoye". "Presencia" y "apremio" no son dos instancias separadas, sino que el hecho de "ser concernido" por el ente explicita el modo específico de la *presencia del mundo sensible*: es la caracterización de su modo cotidiano de *presencia*.

Este resultado es decisivo, pues señala justamente la naturaleza de los *límites* de lo que se presenta sensiblemente. Los límites del mundo sensible, es decir, el carácter del presentarse del mundo sensible, las "cualidades vitales", no son etiquetas que revisten a las diversas cosas, sino, ante todo, son aquellas *determinaciones*

del mundo mismo. El frescor del agua es, siguiendo esta interpretación, la *de-limitación* de la presencia del agua para mí, tal y como ella vitalmente me aparece, i.e., es el límite que especifica el modo como el agua vitalmente se *me* concreta. *Vitalmente*, yo no estoy, por consiguiente, en relación con el agua “meramente presente”, sino en relación primaria con el *frescor* del agua, con su “apremio” en tanto su *de-limitación*. En este contexto es que podemos entender a Heidegger cuando distingue la donación de un objeto teórico, en cuanto *Gegen-stand*, de uno vital, en tanto *Gegen-drang*, en sus lecciones sobre Nietzsche (cf. Heidegger, 1989, p. 157). Por tanto, haciendo uso de estos términos, podemos afirmar que nosotros viviríamos inmediatamente en relación con un *Gegen-drang*, es decir, en relación con algo que se nos presenta como es, en tanto nos *apremia*, i.e., en tanto “*be-drängend*” (apremiante) (cf. Heidegger, 1989, p. 162), y no en relación con algo que sólo se encuentra ante nosotros estando indiferentemente ahí, que es a lo que se referiría el vocablo alemán: “*Gegen-stehen*”. La forma neutra de presencia sugerida mediante el vocablo “*stehen*” viene a ser, en último término, “revitalizada” mediante el término “(Be)-drängen”, e implica una reformulación de la manifestación teórica del mundo, neutra e indiferente, advirtiendo acerca de su presencia vital que es tal “apremiando”.

En el carácter de este apremio radicaría, en conclusión, la esencia de la relación sensible con el mundo. De interés resulta apreciar cómo es que este carácter de la relación entre el existir y su mundo es caracterizada por Heidegger de diversas maneras. En *Zollikoner Seminare* se alude a un *Angegangensein* (ser concernido), entendido éste como la manera según la cual el existir se comporta *en* y *con* el mundo, esto es: “la manera, como yo me encuentro cada vez en mi relación con lo que me incumbe (*Angehendes*), la manera como uno se corresponde con el ente” (Heidegger, 1994a, p. 232). Asimismo, este carácter de “ser concernido” viene a expresarse en estos seminarios como un *Angesprochensein* (ser apelado): “Sin este ser apelado (*Angesprochensein*) el Hombre no podría existir” (Heidegger, 1994a, p. 180). Por otra parte, en sus lecciones sobre Nietzsche, la idea de este “ser apelado” o “concernido” es formulada como “lo apremiante del todo del mundo” (“*das Drängende des Weltganzen*”) (Heidegger, 1989, p. 159), mientras que, en sus lecciones sobre Kant, Heidegger puede identificar un *Angegangenwerden* (ser concernido) como sentido primario del concepto de *afección* (cf. Heidegger, 1995, p. 86).

En definitiva, mediante estas expresiones podemos explicitar el carácter fundamental de la relación del ser humano con el mundo como una *contra*-posición, en el sentido de un “involucrar”, mientras que el ente que se dona en dicha relación, el mundo mismo, en tanto nos involucra, adquiere sus límites primariamente de esta manera. Así, para que haya mundo en una relación con el mismo, éste ha de comprometernos. Una relación con el mundo, en última instancia, es una relación en la cual hay una *contra*-posición, pero que no separa, sino, al contrario, que vincula íntimamente al existir con su mundo. Nuestro vivir corporalmente en el mundo, visto desde nuestra vitalidad, se despliega, entonces, mientras somos *concernidos* por las cosas.

Como podemos ver, muy lejos estamos ya de considerar nuestra relación sensible con el mundo como la recepción de datos objetivos de cosas espacialmente próximas. Es más, ahora advertimos que esta explicación no aprehende el nivel primario de nuestra relación con el mundo sensible, pues, la aborda asumiendo la preexistencia de entidades ya dadas, que luego pueden afectarnos causalmente. No obstante, para que algo ópticamente pueda afectarnos, ha debido acaecer un movimiento primario de *de-limitación* de lo que nos apremia, de lo contrario no estaríamos abiertos a su *afección*. Sólo a partir de esta apertura primaria del mundo es que es posible que, ocupando una expresión de *Sein und Zeit*, “ellos [nuestros sentidos] puedan ser ‘tocados’” (cf. Heidegger, 2001, p. 137).

Sin embargo, quisiéramos atender a otra caracterización que aparece en las lecciones sobre Kant, y que emerge directamente de las interpretaciones que Heidegger emprende de la *Crítica de la razón pura*. Se trata de la "condición de resistirse" (*Widerständigkeit*) que éste destaca como carácter fundamental de la *presencia* del ente (cf. Heidegger, 1995, p. 369 s.).⁷ Dicho carácter "resistente" por parte del ente parece indicar aquella dirección según la cual en estricto rigor el ente sensible se constituye como "algo así o así delimitado" en una donación. Así, toda percepción sensible se caracteriza porque ha presentado al ente en un determinado *perfil de apremio*. Este sería su modo primario de *de-limitación*: en la percepción sensible se dona un mundo, en tanto se ha aprehendido a éste ya *acotado* a la manera como éste aqueja. Este coto o perfil según el cual se presenta el ente vendría a explicitar el sentido de aquella finitud de la intuición que identifica Heidegger en Kant como aquella "posibilidad de un 'recibir' en una dirección determinada" (Heidegger, 1998, p. 26), lo cual, por cierto, caracterizaría en última instancia la naturaleza de nuestra propia afección.⁸ En este contexto es que nos vemos conducidos a entender la naturaleza de los límites de la sensibilidad en el sentido de la así llamada *condición de resistirse* (*Widerständigkeit*) en tanto lo que *apremia*. Ésta ha de ser entendida, en consecuencia, como el modo de *presencia* de todo ente para el existir. Así, el frescor del agua o la incomodidad de la silla, según los ejemplos dados, son, entonces, aquellos perfiles de naturaleza apremiante según los cuales estos entes se nos muestran primariamente en la sensibilidad. En fin, aquel ente que se nos *ante*-pone, lo hace primariamente en la medida en que nos *involucra*. De eso precisamente se trata su de-limitación, es decir, su "sensibilización".

Pues bien, mediante el carácter del *apremio*, entendido como aquella *resistencia*, que no es más que el modo como el mundo sensible se nos manifiesta en sus límites, ganamos una comprensión *vital* de lo que podríamos encontrar en las lecturas heideggerianas sobre Kant como "esquematismo", principalmente en los §§ 20 y 21 de *Kant und das Problem der Metaphysik*. En efecto, el movimiento de la acotación de lo que se muestra al modo de su apremio viene a ser la reformulación existencial del fenómeno de la *sensibilización del concepto* (*Versinnlichung des Begriffes*). Como se sabe, la problemática kantiana del esquema (*Schema*) radica en la posibilidad de que lo conocido devenga en *observable* (*anschaulich*) para el conocimiento humano. Desde esta perspectiva, los así llamados *esquemas* vienen a constituirse en aquellos límites propios de lo observado, en virtud de los cuales lo observado puede mostrarse ante nada como "algo". Por consiguiente, sin estos "límites esquemáticos", podríamos decir, no habría posibilidad de observar, pues, como hemos visto, la posesión de un mundo acaece necesariamente en forma de límites.

De interés resulta lo anterior para nuestras discusiones. Interpretando a Nietzsche, Heidegger distingue a la vida humana, lo que ahí se señala como *praxis*, a la manera de una *necesidad de esquemas* (*Schemabedürfnis*) (cf. Heidegger, 1989, p. 163). Cabe señalar que dicha necesidad de esquemas ya puede ser comprendida en relación a Kant, en tanto Heidegger advierte que los *conceptos puros del entendimiento* (*reine Verstandesbegriffe*), es decir, el ámbito propio del pensar (*Denken*), requiere y se concreta en la intuición (*Anschauung*). Por tanto, la intuición prima en el fenómeno del conocimiento, pues, en tanto instancia previamente determinante, el pensar siempre ha de estar en función de lo que ha de determinar: la

⁷ Cabe destacar que la referencia a la *Widerständigkeit* se deriva directamente de la caracterización kantiana de objeto (*Gegenstand*) como "aquello que está en contra" ("dasjenige [...], was dawider ist") (Heidegger, 1995, p. 369).

⁸ En este caso remitimos a las consideraciones sostenidas en *Kant und das Problem der Metaphysik*, especialmente al § 5, en el cual se aprehende la intuición humana (*menschliche Anschauung*) como un "hin-nehmendes Bekommen", es decir, como un asumir algo desde un determinado "hacia" (*Hin*) o, podríamos decir, desde un determinado perfil.

intuición (cf. Heidegger, 1995, p. 223). Sin embargo, en el contexto del pensamiento de Nietzsche, se integra lo que se denomina *praxis*, esto es, un movimiento fundamental de la propia vida fáctica en tanto *fáctica*. Lo importante es observar que esta necesidad de esquemas viene a ser entendida ahora como necesidad de de-limitación. No obstante, esta *praxis* no es una posibilidad óptica que puede o no ser concretada. Más bien debemos considerar que, para que la vida humana⁹ sea tal, ésta ha de desplegarse en un movimiento de *sensibilización* de esquemas, ha de darse a sí misma un mundo delimitado para *vivir*. En otras palabras, la vitalidad de la vida humana, su facticidad radical, radicaría, pues, en un movimiento de apertura y concreción en aquel mundo delimitado, en el cual y con el cual se vive. Sólo así, entonces, la *praxis humana* podría ganar su propia *consistencia* y, al mismo tiempo, su propia *perdurabilidad*. Interpretando a Nietzsche, Heidegger comenta: "Praxis entendida como la realización de la vida es en sí aseguramiento de la consistencia" y, unas líneas más abajo, reitera: "Praxis es en sí -entendida como aseguramiento de la consistencia- una necesidad por esquemas" (Heidegger, 1989, p. 163). Precisamente en dicho movimiento de *sensibilización* radicaría, en suma, el modo como la vida humana se vuelve *perdurable* y *continua*.

Esta advertencia es fundamental, pues desde ella entendemos que el fenómeno del vivir humano en un mundo sensible, la relación misma entre existir y mundo, atiende, en última instancia, a un movimiento del existir que consiste en ganar su propia *concreción* en un mundo, de modo que, en cuanto despliegue, la vida se mantenga a sí misma *estable* como vida. En dicha *praxis*, que no es más que el sentido de la realización del vivir humano, se delimita, entonces, el mundo sensible, el mismo que expresábamos como "el frescor del agua" o la "silla dura que no me permite concentrarme en mis lecturas", en los cuales, según vemos, nuestro existir gana su concreción como lo constantemente involucrado por ellos. En la sensibilidad habitamos, entonces, en nuestra propia concretud vital: en la *incumbencia*.

En suma, la sensibilidad ha mostrado ser una relación *presentativa* de entes, desde la cual se muestra un movimiento propio del existir que es el de adquirir su genuina perdurabilidad, i.e., su propia *consistencia* y *permanencia*. Esta relación se muestra como el modo primario según el cual vitalmente nos relacionamos con el mundo. De este modo es que un acercamiento a la sensibilidad permite abordar el fenómeno que formulábamos como nuestro vivir corporal en un mundo, a partir de la donación del mundo sensible mismo. Atendiendo a lo anterior, debemos preguntarnos, entonces: ¿cómo es que hay cuerpo en nuestra relación práctica de incumbencia, en la misma donde el mundo sensible se nos manifiesta en límites apremiantes, que es el ámbito donde habita nuestra genuina vitalidad?

Ser-cuerpo en el horizonte de la comprensión de ser: la de-limitación del Ahí

En cuanto la sensibilidad se ha mostrado como un modo de donación de nuestro mundo, fenómenos como el ver, oír, oler, saborear y tocar, ya no se entienden como funciones de determinados agentes físicos, sino que todos ellos, bajo el título "*sensibilidad*", aparecen como particulares *formas de donación de un*

⁹ Si bien es cierto, Heidegger utiliza en este contexto la palabra "Lebendes" (lo vivo), él mismo circunscribe este concepto a la vida humana: "De acuerdo a la pregunta que nos guía en la determinación de Nietzsche de la verdad y el conocimiento restringimos las consideraciones sobre la vida y lo vivo, por lo pronto, siempre al hombre" (Heidegger, 1989, p. 164).

mundo.¹⁰ Esta advertencia es relevante, pues desde ella entendemos la necesidad de reformular la pregunta por nuestro cuerpo. En efecto, la nueva perspectiva que se esboza conduce a tomar distancia de una comprensión del mismo en tanto una cosa física que rellenaría un espacio geométrico y que podría, a la vez, ser considerada como eventual sostén de la sensibilidad. El fenómeno del cuerpo se desarraiga de su concepción naturalista y su ahí tan necesaria *extensión* deja de ser primaria en una caracterización del mismo. Desde ahora se requiere acceder a nuestro cuerpo como un momento constitutivo de aquella presentación de un mundo apremiante, que es aquello en lo que esencialmente radica la propia sensibilidad. Por consiguiente, en adelante, el fenómeno *cuerpo* puede ser entendido desde su íntima pertenencia con aquel mundo en el que *vivimos* y, por esta vía, exige ser considerado en su función *presentativa* del ente (cf. Irrgang, 2009, p. 102).

El cuerpo deviene, entonces, en una relación existencial. De ahí es posible entender la necesidad de Heidegger, tanto en sus lecciones sobre Nietzsche como en *Zollikoner Seminare*, de prescindir del sustantivo "*Leib*" (cuerpo) y delimitar nuestro fenómeno ahora en sentido verbal: "*Leiben*" (cuerpear) (cf. Heidegger, 1989, p. 168; Heidegger, 1994a, p. 113). En efecto, nuestro cuerpo deja de ser un objeto, una cosa estática, y viene a constituirse en un movimiento propio del existir, vale decir, pasa a ser una posibilidad específica de la realización del mismo en su mundo. La manifestación del mundo se nos presenta, entonces, como el horizonte temático de nuestra corporalidad. En este contexto, es significativo aquel comentario respecto a Nietzsche, para quien, a juicio de Heidegger, el cuerpo no sólo se "convierte en el hilo conductor propio de la determinación esencial del Hombre, sino de aquello con lo cual el Hombre se relaciona y al interior de lo cual él es: el mundo" (Heidegger, 1989, p. 159). Ciertamente, la relevancia del rol del cuerpo en una determinación del mundo, en lugar del Hombre, no implica un tránsito desde un campo de estudio a otro distinto. Mediante la sensibilidad se ha podido ver que la vida humana gana su *consistencia* y su *perdurabilidad* en el mundo que la involucra, por tanto, ésta se despliega concretándose en el apremio de su mundo.

Pues bien, hasta aquí se ha dicho que nuestro cuerpo debe ser entendido en su rol constitutivo de mundo. Dicha formulación, empero, puede precisarse más aún. Advertiendo que el cuerpo no es una instancia separada del Hombre, sino que el cuerpo humano se despliega como tal de acuerdo a cómo el ser humano es, se comprende la necesidad de preguntar por él desde el modo de ser del propio existir, el cual es en tanto apertura de ese *Ahí* en donde se despliega. Dicho de otro modo, la tarea será entender nuestro fenómeno desde una experiencia del ser humano que lo aprehenda ante nada como constituidor de un mundo,¹¹ es decir, en su carácter eminentemente transcendental: en el horizonte de la *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*).¹² Así, desde este modo de experimentar lo Humano es desde donde deberemos a continuación comprender nuestro cuerpo: desde el modo de ser que Heidegger caracterizara como *Dasein*.

¹⁰ En el marco de estas consideraciones, es significativo el comentario de Plessner, para quien la analítica del *Dasein* podría implicar una *nivelación* de lo propio que posee la donación de cada uno de los sentidos, i.e., luminosidades, sonidos, aromas, sabores o texturas. Por ende, bajo el título "*Dasein*", dichos modos de donación podrían ser tomados en lo que éstos tienen en común y, con ello, podrían ocultar su particularidad: "En cuanto modalidades del *Dasein*, los sentidos no rinden cuenta de su secreto. Ante todo, en el trabajo con y en ellos, éstos muestran lo que pueden y lo que les está vedado" (Plessner, 2003, p. 393).

¹¹ Delimitamos, así, la actual interpretación de la corporalidad, de otras que entienden al cuerpo en el sentido del "correlato", i.e., de lo constituido por el existir (cf. Caron, 2008).

¹² Relevante resulta la primacía que le otorga Heidegger a la *comprensión de ser* en una determinación del existir humano: "La *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*) no es una determinación que sólo competa a la Ontología Fundamental, sino que es la determinación fundamental (*Grundbestimmung*) del *Dasein* en cuanto tal" (Heidegger, 1994a, p. 236).

Este nuevo punto de partida ya nos muestra que el existir implica ser un *movimiento* mediante el cual la vida gana su propio espacio. Atendiendo al tratamiento del fenómeno de la espacialidad del mundo y del *Dasein*, en especial en los §§ 14-24 de *Sein und Zeit*, se advierte cómo es que dicho *ganar el propio espacio* corresponde al modo como el *Dasein* abriría su *entramado remitivo* (*Verweisungszusammenhang*). Esto es: mediante la des-alejación (*Ent-fernung*) propia del existir, éste asumiría su Ahí, en el sentido de proyectarlo y direccionarlo, cuya dirección de articulación específica sería el acaecimiento del existir *por mor de sí* (*Worumwillen*) (cf. Heidegger, 2001, p. 87), es decir, en vistas a la posibilidad propia según la cual el existir ha asumido concretarse.¹³ Como se advierte, hablar en este caso de un Ahí nuevamente implica una revitalización de un concepto que aprehende de modo indiferente un fenómeno lleno de vida: nuestro espacio vital. Estar ahí, i.e., en un lugar *para nosotros* determinado, implica, ante todo, un compromiso vital específico con aquel entorno donde nos *encontramos*. Nuestro "Ahí" es, pues, nuestra *situación vital*, y no un área extensa geométrica, indiferente a nosotros y cuantificable en su extensión. Sólo en esta apertura previa del Ahí que asume el existir, éste tiene la posibilidad de relacionarse con el ente, el cual es, en dicha situación, descubierto en su carácter de "para algo" (*Umzu*). Es en dicha apertura previa, en la proyección del espacio, en definitiva, donde la *significatividad* del mundo adquiere su propio horizonte, desde el cual se articula aquel Ahí que el propio *Da-sein* es.

A pesar de lo anterior, y atendiendo ahora a la sensibilidad, advertimos además un segundo momento en el movimiento de *ganar un espacio*. Y es que este movimiento no se agota en la *proyección* previa del Ahí en cuanto *entramado remitivo*, sino que también implica algo más, a saber, la concreción delimitada de dicho espacio vital al modo de su *apremio*. En términos de Heidegger, podemos decir que el movimiento de proyección del espacio que el propio existir es, corresponde a lo que indicaría el concepto *Einräumen* (cf. Heidegger, 2001, p. 111), mientras que la concreción en los límites particulares del espacio ordenado, el movimiento de condensación de dicho Ahí, mediante el cual, por cierto, el existir se concreta en y como su espacio propio, deberemos identificarlo con el término *Verräumlichung*. En *Sein und Zeit* ya encontramos dicho término, vinculado precisamente a la corporalidad, mas sólo se dice que no será una temática que pueda ser ahí tratada (cf. Heidegger, 2001, p. 108). No obstante, más tarde, en *Zollikoner Seminare*, aparece nuevamente dicha referencia: "El *Dasein del Hombre* es en sí *espacial* en el sentido del *ordenar espaciante* (*Einräumen*) del espacio y de la *espacialización* (*Verräumlichung*) del *Dasein* en su corporalidad (*Leiblichkeit*)" (Heidegger, 1994a, p. 105).

De la cita ya podemos advertir que el existir, el "*Dasein del Hombre*", devela un movimiento de *condensación* que radica primariamente en *volverse su espacio*, indicado por el término *Verräumlichung*.¹⁴ Ahora bien, ¿cómo ocurre este "volverse

¹³ En este contexto es importante considerar el ser del *Dasein* en cuanto *cuidado* (*Sorge*) como un: "Encontrarse anticipado – en el estar ya en... – como estando con..." (Heidegger, 2001, p. 196). Esta estructura tripartita, correspondiente a la "existencialidad", "facticidad" y "caída", permitiría una investigación de la corporalidad en sentido temporal. Sin embargo, la relación entre cuerpo y tiempo deberá quedar en este trabajo sólo mencionada, pues requiere de las actuales discusiones a modo de preparación para su adecuado tratamiento. Empero, éstas podrían confrontarse luego con posturas que reivindicarían el rol primario del cuerpo en la existencia. Franck (1981, p. 171) se plantea, por esta vía, si es que la analítica del *Dasein* se abstendría de una tematización del cuerpo, en tanto la carne (*chair*) y el espacio que ella implica podría resultar ser irreductible al tiempo, amenazando la primacía dada en ésta a la temporalidad.

¹⁴ Precizando aún más nuestro planteamiento, distinguimos el modo de *espacialización* que desarrollamos de otras interpretaciones fenomenológicas que igualmente advierten sobre el rol del cuerpo en el despliegue del espacio. A partir de la vivencia kinestésica del cuerpo propio, el espacio vivido del sujeto se desplegaría mediante su movimiento, y en dicho movimiento, junto a las posibilidades de su ejecución, el sujeto delimitaría su propio campo de acción (cf. Madioni, 2004, p. 84). Por nuestra parte, la apertura del espacio no se refiere a la proyección de un campo de acción, sino a una posibilidad anterior, en cuanto, en el horizonte de la *comprensión de ser*, el existir se volvería en concreto aquel Ahí que luego, fácticamente, reconocería como un campo de acción determinado.

espacio"? Al modo de la donación sensible del mundo. Las consideraciones sobre la sensibilidad nos han mostrado que la delimitación del mundo sensible es precisamente su apremio y, en cuanto tal, su *concreción*. Es decir, el Ahí que el *Dasein* proyecta se consolida precisamente en los límites apremiantes que le involucran. El existir no puede *espacializarse*, no puede él mismo concretarse como espacio, sino en una relación particular desde la cual su mundo adquiere su concreción vital: mediante el apremio. El existir humano, por tanto, gana su consistencia como espacio, se espacializa, i.e., se *consolida* como el Ahí que es, mediante un movimiento que *sensibiliza*, vale decir, que radica en delimitar el ámbito de apremio donde éste ha de desplegarse. Así, el existir devela un movimiento de auto-condensación al modo de auto-donarse un mundo apremiante y de dejarse aquejar por el mismo. En dicho movimiento el existir adquiriría, en fin, su propia consistencia. Pues bien, dicho movimiento es justamente el que caracterizaría al fenómeno del cuerpo humano en su más genuina vitalidad, es decir, en el sentido de un *cuerpear* (*Leiben*), entendido como una relación existencial con el mundo en el que se vive. A propósito de Nietzsche, Heidegger afirma:

Si la vida vive, en la medida en que cuerpea (*leibt*), y si vida entre otras cosas mienta esencialmente aseguramiento de la consistencia, entonces éste pertenece al cuerpear (*Leiben*). Por eso es que el cuerpo es *sensible* (*sinnlich*), precipitándose hacia algo, para incluirlo en su ámbito como consistente (Heidegger, 1989, p. 169).

¿Cómo es que puede ser entendida, entonces, la relación íntima entre cuerpo y sensibilidad expresada en la cita, en el contexto de nuestras consideraciones? Ya se ha comentado que la sensibilidad implica ser aquella delimitación de un mundo primariamente apremiante. Además, se ha advertido que estas direcciones apremiantes del mundo son las así llamadas "cualidades vitales", las cuales vienen a ser el modo como el mundo concreto se contrapone a la vida inmediata. Así, entonces, entendemos que aquella dirección de apremio, i.e., el *horizonte* de dicha de-limitación, corresponde al movimiento existencial que es el de "incluir en un ámbito de apremio" a entes que conciernen a la vida para ganar condensación y perdurabilidad como vida. Dicho movimiento viene a ser, en conclusión, el sentido de despliegue de nuestro ser-cuerpo.

Pues bien, es interesante atender ahora a un breve comentario que hace Heidegger al grupo de psiquiatras con el que discute en *Zollikoner Seminare*: "Si ustedes fuesen un espíritu puro y sin cuerpo, no podrían ver la vela como una luz luminosa y amarilla" (Heidegger, 1994a, p. 141). Como se puede ver, atendiendo al fenómeno de la visión de una vela, el puesto del cuerpo se relaciona justamente con la donación de las cualidades sensibles. En efecto, la "luz luminosa y amarillenta" es aquello que "sin cuerpo" no podría donársenos. El ámbito del cuerpo viene, así, a ser vinculado directamente con la sensibilidad, tal y como lo hemos venido comentando.¹⁵ Ahora bien, Heidegger cambia en seguida su ejemplo a una lámpara, y dice que también "en la percepción del contenido significativo (*Bedeutungsgehalt*) de una lámpara, aunque sólo me la represente y no la tenga de cuerpo presente, participa el cuerpear, en la medida en que a la lámpara en cuanto lámpara pertenece su brillar" (Heidegger, 1994a, p. 141).

El fragmento mencionado es relevante, pues la relación entre cuerpo y sensibilidad expresada mediante el ejemplo de la vela pasa a ser explicitada también como "percepción del contenido significativo" (*Bedeutungsgehalt*) del ente. Por tanto, en la medida en que el fenómeno de la sensibilidad se vincula con aquella

¹⁵ Cabe mencionar que el vínculo acá discutido entre cuerpo y sensibilidad es un planteamiento que aparece también en el período del joven Heidegger, como lo destaca Gander (2008, p. 166). En esta época Heidegger apunta: "En la corriente de la vida, una capa fundamental: Corporalidad (*Leiblichkeit*) con la función del desencadenamiento de determinados entramados de modificación: 'sensibilidad'" (Heidegger, 1999, p. 211).

posibilidad de percibir los contenidos de la significatividad, podemos entender que el espacio proyectado en sus "para algo" vendría, por ende, a *condensarse*, en los límites propios de las cualidades vitales. En otras palabras, el ente con el cual la vida se relaciona en su Ahí adquiere su contenido sensible, esto es, y como ya hemos visto, apremiante, articulándose en vistas al "para algo", vale decir, en vistas a la significatividad previamente *proyectada* por el existir. Entonces, en el horizonte de una *comprensión de ser* es que la vela o la lámpara de tal o cual brillo o, si se quiere, del brillo suficiente o insuficiente para ver lo que queremos iluminar, se *sensibilizan*, adquiriendo su unidad en lo que *son*, como *esta* lámpara o *esa* vela luminosa, según su *sentido significativo*. Este movimiento no atiende sino precisamente al *cuerpear* del cuerpo, que incluye dentro de su ámbito de apremio, como veíamos, al ente en sus límites apremiantes. De esta manera es que el cuerpo se vuelve *el cuerpo propio de la vida*: posibilitando el descubrimiento de su mundo *material*. Así es precisamente como el cuerpo es en su vitalidad, i.e., sólo cuando *hay* mundo, participando en la presentación apremiante del mismo. En el contexto de la *comprensión de ser*, de la proyección del espacio vital y el correspondiente movimiento de sensibilización del mismo, podemos comprender que Heidegger afirme: "Cuerpear está por doquier donde participe la sensibilidad, pero ahí también se encuentra ya siempre la comprensión de ser (*Seinsverständnis*) primaria" (Heidegger, 1994a, p. 244 s.)

Las indicaciones anteriores nos señalan, finalmente, una vía para pensar nuestro existir corporal en el horizonte de la *comprensión de ser*. Ahora se puede ver que el existir corporal en un mundo se relaciona con el movimiento de descubrimiento del mundo apremiante, mientras que dicho apremio no es sino la "materialización", la "sensibilización" de la *significatividad* del mundo en sus cualidades vitales. Este movimiento de concreción es precisamente el modo como vitalmente el Hombre es su cuerpo. El mundo *sensible*, abierto por el movimiento de consolidación del existir que es su *cuerpear*, pasa a ser, según lo anterior, el contenido mismo de las significatividades, en vistas a la posibilidad propia. Cuerpear es, desde esta perspectiva, el movimiento de concreción última del existir mediante la sensibilización del Ahí proyectado. Esta es, pues, la manera como el existir se *encuentra* fácticamente en su propio *Ahí*.¹⁶ En este sentido, Heidegger puede decir: "Yo estoy cada vez aquí. En este estar aquí siempre está en juego la corporalidad del Hombre" (Heidegger, 1994a, p. 122).

De lo dicho se advierte que la sensibilidad, el despliegue en su contenido apremiante del Ahí proyectado por el *Dasein*, posee un horizonte fundamental, que es el ser-cuerpo en tanto movimiento de auto-concreción. En efecto, la delimitación apremiante propia de la sensibilidad se despliega en el *horizonte* del *cuerpear*, el cual vendría a ser aquella *perspectiva* de la consolidación del mundo vital. En palabras de Heidegger, comentando aún a Nietzsche: "El aseguramiento de la consistencia -la realización cuerpeante (*leibender Vollzug*) de la vida- tiene carácter de perspectiva y horizonte" (Heidegger, 1989, p. 171). El cuerpo es perfil del existir, podemos decir, en cuanto es la propia dirección de delimitación del apremio, ya sea al modo de *lo visto*, *lo oído*, *lo olido*, *lo saboreado* y *lo tocado*, situando a la vida en un mundo *acotado* en dicho apremio. El ser del cuerpo, entonces, no es más que el modo como el existir se *instala* en concreto en y como el Ahí que es.

Entonces bien, un movimiento de auto-concreción mediante la sensibilización de la significatividad del mundo aparece como aquel movimiento que pareciera caracterizar el modo como el existir vive corporalmente en un mundo. Este sería, según vemos, el cuerpo del existir en tanto parte constitutiva del mundo: la posibilidad de ganar *concretud* y *perdurabilidad* en la delimitación de su apremio.

¹⁶ Respecto a la delimitación del fenómeno del cuerpo a partir del Ahí, me permito remitir al § 22 de mi estudio *Der Weg zum Leib* (Cf. Johnson, 2010).

Cuerpo y vida son, en consecuencia, uno y el mismo movimiento de concreción: *la praxis radical del existir*. Así, el *cuerpear de nuestro cuerpo* se revela como la auto-determinación de la concretud del propio existir. En este movimiento, la vida adquiere la posibilidad de otorgarse a sí misma el mundo en sus *cualidades vitales*, para vivir, efectivamente, concernida por ellas. En suma, delimitándose mediante el *cuerpear del cuerpo*, el existir se vuelve su propio espacio.

Volviendo, por último, a la pregunta inicial: cómo es que el Hombre vive en su mundo corporalmente, se puede ver que las consideraciones realizadas en el presente trabajo conducen a comprender el rol del cuerpo fundamentalmente como donador de mundo, ya que pertenece a un ente cuyo modo de ser radica precisamente en abrir su espacio vital para desplegarse en su ser en cuanto dicho espacio vital. A nuestro juicio, dicha reformulación no puede sino constituirse en una reelaboración de la pregunta por la corporalidad humana, ahora en vistas a su vínculo con la *comprensión de ser*. De esta manera es que el fenómeno del cuerpo humano muestra la necesidad de quedar al margen de todo intento de objetivación, pues sólo entendiéndolo como una particular relación existencial es como éste puede mostrarnos su propia vitalidad: la vitalidad propiamente humana. Justamente, la función existencial de nuestra corporalidad, es decir, aquello en lo que consiste nuestro ser-cuerpo, no parece ser otra que la de otorgarnos aquel suelo primario en el cual nuestro ser fáctico, nuestra auténtica praxis, puede dejarse acaecer en su genuina *concretud*.

Referencias

- CARON, M. 2008. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. *Archives de Philosophie*, 71(2):309-329.
- DESCARTES, R. 1996. *Les méditations métaphysiques*. In: R. DESCARTES, *Oeuvres*. Paris, Vrin, vol. IX, 244 p.
- FRANCK, D. 1981. *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris, Les Éditions de Minuit, 194 p.
- GANDER, H.-H. 2008. La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico. In: F. DUQUE (ed.), *Heidegger: sendas que vienen*. Madrid, Ediciones Pensamiento/UAM Ediciones, vol. 1, p. 139-171.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 445 p.
- HEIDEGGER, M. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 225 p.
- HEIDEGGER, M. 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 317 p.
- HEIDEGGER, M. 1995. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. GA 25. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 436 p.
- HEIDEGGER, M. 1994a. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 369 p.
- HEIDEGGER, M. 1994b. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 447 p.
- HEIDEGGER, M. 1989. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. GA 47. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 330 p.
- HUSSERL, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. La Haya, Martinus Nijhoff, vol. 2, 393 p.
- IRRGANG, B. 2009. *Der Leib des Menschen: Grundriss einer phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 359 p.
- JOHNSON, E. 2010. *Der Weg zum Leib: Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 201 p.
- MADIONI, F. 2004. La perception du corps propre par rapport à la spatialité. In: J. CHAMOND (dir.), *Les directions de sens: Phénoménologie et psychopathologie de l'espace vécu*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, p. 83-92.
- PLESSNER, H. 2003. *Anthropologie der Sinne (1970)*. In: H. PLESSNER, *Gesammelte Schriften III*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 317-393.

Submitted on May 25, 2013
Accepted on January 31, 2014