



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Programa 2020-2024

Tesis

El cuerpo poético en Heidegger

presenta

Eduardo Muñoz Flores

Para obtener el grado de doctor en Filosofía

Asesor

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

Comité Tutorial

Dr. Francisco Castro Merrifield.

Dr. José Alfonso Villa Sánchez.

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González.

Morelia, Michoacán. Abril del 2025.

Resumen. Este escrito surge del señalamiento que se hizo a Martin Heidegger, por parte de importantes filósofos de no haber tratado el problema del cuerpo en *Ser y Tiempo*, de no haber considerado al *Dasein* como un ente corpóreo. Nuestra investigación muestra que, efectivamente, el problema del cuerpo no fue desarrollado explícitamente en *Ser y Tiempo*, pero si fue considerada la corporeidad del *Dasein* implícitamente, sobre todo en los *Seminarios de Zollikon*, donde trata el cuerpo *Körper* (físico) y el cuerpo *Leib* (vivido), cuerpos ya tratados por Husserl. Primero, se estudia el estado de la cuestión, para mostrar que el problema del cuerpo, como cuerpo *Körper*, no era pertinente desarrollarlo en *Ser y Tiempo*, pues no fue el interés de Heidegger de antropologizar al *Dasein*. Al revisar los conceptos fundamentales de su filosofía estaba presente la relación con el cuerpo en su dimensión física, pero también, en su dimensión vivencial. Se estableció la tesis de que el cuerpo del ser humano, como *Dasein*, sea la mediación con el ser y que el arte (como *poíesis*) sea el que revele la verdad del cuerpo, como *cuerpo poético*. El *cuerpo poético*, no es una categoría añadida a las distinciones entre *Körper* y *Leib*, sino una forma superior de habitar la corporalidad. Representa la posibilidad de que el *Dasein* como ser humano, en su apertura existencial, reconozca su cuerpo como un medio de creación, comunicación y transformación del mundo; cuerpo que no solo vive, sino que también hace existir al mundo, poetizándolo mediante su interacción estética, ética y ontológica, con los entes intramundanos. El *cuerpo poético* una propuesta para repensar la relación entre el *Dasein*, su corporalidad y el mundo que habita. La invitación de Heidegger de *habitar poéticamente el mundo* se da en un *cuerpo poético*, cuyo lenguaje poético crea mundo.

Palabras clave: Ser, *Dasein*, cuerpo *Körper*, cuerpo *Leib*, cuerpo poético, verdad, disposición afectiva, lenguaje poético, *poíesis*, arte.

Abstrac. This paper emerges from the accusation leveled by prominent philosophers against Martin Heidegger for failing to address the problem of the body in *Being and Time*, specifically for not considering *Dasein* as a corporeal entity. Our research confirms that while the problem of the body is not explicitly developed in *Being and Time*, *Dasein*'s corporeality is indeed implicitly considered—especially in the *Zollikon Seminars*, where Heidegger engages with the concepts of the *Körper* (physical body) and the *Leib* (lived body), notions previously explored by Husserl. We begin by examining the state of the question to demonstrate that addressing the body as *Körper* was not pertinent within the framework of *Being and Time*, given that Heidegger was not interested in anthropologizing *Dasein*. However, upon reviewing the fundamental concepts of his philosophy, we find that the relation to the body is present both in its physical and experiential dimensions. This study proposes that the human body, understood as *Dasein*, serves as the mediation with Being, and that art—as *poiesis*—reveals the truth of the body as a *poetic body*. This *poetic body* is not a category added to the distinction between *Körper* and *Leib*, but rather a superior mode of inhabiting corporeality. It represents the possibility for *Dasein*, as a human being in its existential openness, to recognize its body as a medium of creation, communication, and transformation of the world into a body that not only lives but also brings the world into existence by poetizing it through its aesthetic, ethical, and ontological engagement with intramundane entities. The *poetic body* is thus proposed as a new way to rethink the relationship between *Dasein*, its corporeality, and the world it inhabits. Heidegger's call to *poetically dwell in the world* is ultimately embodied in the *poetic body*, whose poetic language brings the world into being.

Palabras clave: Being, Dasein, Körper body, Leib body, poetic body, True, Affective disposition, Poetic language, poiesis, Art.

Índice General

Introducción general.....	6
Capítulo I	
Filosofías de la corporeidad	
Introducción.....	31
1.1 Cuerpo <i>Körper</i> –cuerpo <i>Leib</i>	37
1.2 Lo corpóreo y lo anímico.....	39
1.3 Yo soy mi cuerpo.....	42
1.4 El cuerpo del Otro.....	45
1.5 Fenomenología del cuerpo.....	47
1.6 La conciencia de ser cuerpo.....	50
1.7 Cuerpo vivido.....	54
1.8 Cuerpo que toca y escucha.....	59
1.9 Hermenéutica del cuerpo.....	63
1.10 La verdad del cuerpo.....	68
1.11 El fenómeno del cuerpo.....	72
Conclusión.....	78
Capítulo 2	
El problema de la corporalidad	
Introducción.....	84
2.1 El método: el camino hacia el cuerpo.....	88
2.2 El lugar del cuerpo en la analítica del <i>Dasein</i>	99
2.3 <i>Ser-en-el-mundo</i> . La interacción entre el <i>Dasein</i> y la disposición del mundo.	108
2.4 La espacialidad y temporalidad corporal del <i>Dasein</i>	113
2.5 El <i>Dasein</i> como disposición afectiva. El <i>estar-en</i> del <i>ser(estar)-en-el-mundo</i> .	129
2.6 <i>Dasein</i> : Ser y verdad.....	137
2.7 Ambigüedad del cuerpo (<i>Körper</i>) y el cuerpo (<i>Leib</i>).....	162
2.8 El gesto animal: corporal-lenguaje y habitar-pensar.....	165
Conclusión.....	171

Capítulo 3

Ontología del cuerpo poético

Introducción	174
3.1 Eros: impulso del cuerpo poético.....	182
3.2 El lenguaje poético.....	198
3.3 El cuerpo poético.....	218
3.4 Hermenéutica de la corporeidad.....	224
3.5 Pensar un cuerpo sintiente y el arte.....	229
3.6 El arte como mediación entre el cuerpo y el ser.....	235
3.7 El habitar poético el mundo en la época de la técnica.....	241
Conclusión	277
Conclusión general	286
Bibliografía	
a) Básica.....	300
b) Complementaria.....	301
c) Textos electrónicos.....	303

Introducción general

El interés por ocuparnos del problema del cuerpo se da porqué sigue siendo un tema que necesita de nuestra atención, pues aún hoy al final del primer cuarto del siglo XXI, el cuerpo del ser humano sigue siendo considerado desde la dualidad cartesiana de cosa extensa y cosa pensante, que mantiene al alma y el cuerpo como entidades separadas, como cuerpo orgánico —físico— y cuerpo espiritual.

Pensar desde el cuerpo nos lleva a pensar sobre el valor del propio cuerpo. El cuerpo humano (masculino o femenino) en la cultura contemporánea se ha vuelto un ícono omnipresente en todos los ámbitos de la vida, al cual se le exige cumpla con los estándares impuestos socialmente, culturalmente, religiosos y hasta científicos. El cuerpo como entidad biológica está sujeto a deterioro, la vulnerabilidad, a la caducidad, que despliega en el mundo; en su interioridad guarda su experiencia vital y la conciencia de su entidad e identidad personal, que vuelca al mundo exterior donde interactúa con otros cuerpos, percibiendo y asimilando la relación entre él, el mundo y los otros cuerpos.

Históricamente al cuerpo humano se le han atribuido múltiples significados, dependiendo del ámbito del interés: social, religioso, cultural, político, etc. Así, por ejemplo,

el mundo cristiano menospreció al cuerpo, considerándolo, bajo la mirada del dualismo cartesiano, como un objeto a ocultar, silenciar, ignorar y castigar hasta la muerte, por creer que era carne “inanimada”, corruptible, que simbolizaba lo más bajo de la criatura humana.

En la actualidad y desde finales del siglo XX, el cuerpo se ha visto presionado por la opinión que ejercen los diversos medios de comunicación que imperan en nuestra sociedad de consumo, que le demandan ser un cuerpo sano y buena forma física, bello, liberado de prejuicios,

narcisista, más vuelto hacia el exterior en el cuidado de su imagen que le demanda cumplir con los cánones estéticos dominantes del momento, que le ayuden a retrasar o disimular el deterioro biológico —envejecimiento— corporal. Dejando en segundo plano, su revelación interior, hacia la conciencia de la develamiento de su propio “yo”, en dar cuenta de su “propio cuerpo”, a través de la cenestesia es que percibe su propia corporeidad. Corporeidad que es el centro de la existencia humana y por ello, es que “hay que pensar desde el cuerpo, ya que desde él se despliega el pensamiento: hacia fuera y hacia adentro. Hacia afuera, dadas las circunstancias de nuestro existir en el mundo; hacia adentro, por la conciencia de *ser (estar)-en-el-mundo* dignamente.

Es por ello, que el pensar de Heidegger toma relevancia y actualidad para mostrar la importancia que tiene el tema del cuerpo en nuestro tiempo. La presente investigación se plantea el problema del cuerpo —del *Dasein*— en la filosofía del maestro alemán, del cual se dijo —por otros pensadores— que no se había ocupado del tema en sus textos fundamentales, particularmente en su obra central *Ser y Tiempo*,¹ publicada en 1927. Hoy día sabemos que no fue así, aunque no realizó un tratado sobre el tema sí se interesó y presentó el tema del cuerpo en los *Seminarios de Zollikon*,² siendo el médico Medard Boss el impulsor de los diálogos que Heidegger dirigió a psiquiatras y psicólogos. Estos textos serán la columna vertebral de nuestro trabajo, junto a otros que posteriormente se señalarán. En los cuales deja ver su interés por mostrar la existencia de dos modo de mirar el cuerpo humano: uno desde la visión platónica-cartesiana, dualista cuerpo/mente;

¹ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (traducción al castellano de José Gaos), FCE, México, . La segunda traducción: Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera), Ed. Universitaria , Santiago, . Ésta última fue editada como Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, .

² Seminarios que dictó entre los años 1959 y 1976 en la comunidad de Zollikon, un suburbio de Zúrich, Suiza. Mismos que fueron publicados en Alemania en el año de 1987 por el médico Medard Boss. Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon* (traducción Ángel Xolocotzi Yáñez), Ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007. Apareció otra versión de la misma traducción en el año 2013, bajo el sello de la editorial Herder. El texto se publicó en el tomo 89 de la obra completa (*Gesamtausgabe*) de Heidegger editada en alemán.

y otra, la fenomenológica señalada por Edmund Husserl, maestro de Heidegger, quién distinguió el cuerpo *Körper* (cuerpo orgánico) y el cuerpo *Leib* (cuerpo propio o cuerpo vivido).

Las líneas de investigación que nos llevarán a desarrollar la tesis: en el pensamiento filosófico de Martin Heidegger podemos encontrar una filosofía del “*cuerpo poético*”. Temática implícita en su filosofía y señalada, puntualmente, en los *Seminarios de Zollikon*.³

La hermenéutica, en el pensamiento de Heidegger, es el proceso de interpretación a través del cual se desvela el sentido de las cosas. En los *Seminarios*, esta hermenéutica se aplica al cuerpo en su relación con la psicoterapia. Heidegger sugiere que el cuerpo no puede ser entendido, plenamente, si solo se le ve desde una perspectiva médica o biológica. En cambio, debe ser interpretado en su contexto existencial, es decir, cómo se vive y se experimenta en la existencia diaria del individuo. En la hermenéutica del cuerpo, éste es visto como un "lugar" donde el ser se manifiesta. Es a través de nuestras experiencias corporales que nos relacionamos con el mundo y éste se nos revela. Revelación no estática, sino dinámica, ya que la interpretación de nuestras experiencias corporales puede cambiar con el tiempo, a través de nuevas y diversas comprensiones e interpretaciones.

El círculo hermenéutico en el contexto de los cuerpos: *Körper*, *Leib*, y *poético*, se vuelve más claro cuando consideramos cómo el *Leib* puede ser reinterpretado y transfigurado en *cuerpo poético*. Este proceso implica una serie de pasos: comenzamos con la experiencia vivida del cuerpo (*Leib*). Por ejemplo, sentir dolor no es solo una señal biológica, sino una experiencia que tiene un significado en nuestro contexto de vida: puede ser un recordatorio de nuestra finitud, una

³ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon* (Traducción Ángel Xolocotzi), Editorial Jitanjáfora, Morelia, Mich. México, 2007. Existe una traducción al portugués de los *Seminarios de Zollikon*, basados en la edición del tomo 89. Cfr. Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon* (Tradução de Marco Casanova), Via Verita editora, Rio de Janeiro, 2021. Qué, por referencias del Dr. Ángel Xolocotzi, difiere en algunos aspectos a la versión de Medard Boss, traducida por él en la editorial Herder.

interrupción de nuestra cotidianidad o un llamado a cuidar (*sorge*) de nosotros mismos. La interpretación hermenéutica a través de la reflexión posibilita que la vivencia del cuerpo *Leib* se considere en otro contexto; por ejemplo, el dolor puede ser reinterpretado no solo como un mal físico, sino como una experiencia que nos conecta con la vulnerabilidad humana compartida, con la mortalidad o con aspectos más profundos de nuestra existencia. La transfiguración poética, puede encontrar su expresión en el arte o la poesía, donde el cuerpo se convierte en un símbolo o metáfora de realidades diversas y amplias. Ahora, el *cuerpo poético* emerge como un cuerpo que ya no es sólo vivido o experimentado, sino que se convierte en un vehículo de revelación. El dolor físico, por ejemplo, puede ser expresado poéticamente como una "herida del alma" o un "pasaje hacia el crecimiento personal", dotando a la experiencia corporal de un significado que trasciende lo inmediato.

Partimos de la pregunta general que regirá nuestra investigación ¿Es posible que el cuerpo sea la mediación entre el ser humano y el ser? Y de serlo ¿Qué tipo de cuerpo será? Desde ahora podemos aventurarnos a decir que será un cuerpo con fundamento en la *poíesis* en su sentido griego (engendrar, dar a luz, crear). Lo cual implica que la tematización poética del cuerpo en el *Dasein*, es fundamento de la tematización del cuerpo objetivo (*Körper*), físico, orgánico y del cuerpo vivido (*Leib*), experimentado subjetivamente. Lo que nos llevará a sostener y mostrar que se puede desarrollar una ontología poética del cuerpo "poético" en Heidegger, como posibilidad de creación teórico-práctica en su *ser(estar)-en-el mundo*. Abandonando la narrativa de que Heidegger no trató el problema del cuerpo, sólo que será un *cuerpo po(i)ético* que supera la ambigüedad del cuerpo *Körper* y del cuerpo *Leib*. *Cuerpo poético* que los amalgama, pero no al modo cartesiano ni como resultado de una síntesis de ambos, sino que hay cuerpo objetivo y cuerpo vivido, porque hay cuerpo po(i)ético y no al revés. En verdad, el cuerpo tiene una doble naturaleza, como cuerpo

orgánico y como experiencia vivida, subjetivamente. En la comprensión de ésta nos lleva a enfrentar la verdad del cuerpo: ser *cuerpo poético*.

Para responder a nuestra indagación es necesario analizar los conceptos que fundamentan una filosofía del cuerpo y desde el cuerpo, que nos revele el sentido del ser heideggeriano.⁴ Ayudándonos a contestar las siguientes preguntas que guían nuestro trabajo: ¿Ha habido un olvido del cuerpo —del *Dasein*— en la filosofía de Heidegger? ¿De qué manera el *Dasein* tiene acceso al mundo? ¿Cuál es la relación entre el cuerpo —*poético*— y el Arte en la revelación del sentido del ser? ¿Es el Arte parte de la ontología del ser humano? Responder a cada una de ellas conllevará mostrar en qué medida la filosofía de Heidegger ha dado respuesta a los cuestionamientos en algunos de sus textos, ya sea de manera explícita o implícita. De cómo el ente llamado *Dasein* y el ser mismo, tiene diferentes modos de *ser(estar)-en-el-mundo* en su relación con los entes intramundanos y los otros *Dasein*.

Aunque, sólo nos centraremos en el asunto de nuestra investigación: develar el pensar filosófico heideggeriano sobre el cuerpo del ser humano como *Dasein* y su relación con el ser. En el camino de la mostración del cuerpo hay que atender los ejes centrales de la filosofía de Heidegger: el método por el que hay que llegar a él; el esclarecimiento de la analítica existencial del *Dasein*; cómo se encuentra el ser corporal en el mundo: temporal y espacialmente; la disposición afectiva; la existencia fáctica en el mundo con los otros entes; la esencia de “la verdad

⁴ Por ello, es pertinente que vayamos a los inicios del pensar de Heidegger en sus escritos de juventud. Escritos que sirvieron de base a lo expuesto en *Ser y Tiempo*, obra con la que nos enfrentan y enfrentamos a los que inician el estudio de nuestro filósofo, haciéndose difícil comprender y, consecuentemente, interpretar; pero gracias a que se ha traducido y publicado la mayor parte de su obra al castellano, hoy contamos con una visión más amplia del filosofar del maestro de la Selva Negra. Incluyendo los llamados *Cuadernos Negros* que a los ojos de estudiosos contemporáneos arrojan luz sobre el fenómeno del cuerpo, en conceptos como: raza, especie, género, sexo; elementos latentes bajo los cuales es posible que contribuyan hacia una filosofía del cuerpo en el pensar de Heidegger. Aparte de la correspondencia que sostuvo con importantes pensadores, artistas, teólogos, físicos y psiquiatras de su tiempo, en las cuales da cuenta de los temas y proyectos de su propio pensar.

del ser del cuerpo”;⁵ la relación existencial de la vida con el mundo; la carnalidad del cuerpo y los sentidos que lo sitúan en el mundo; el modo de construir, habitar y pensar el mundo po(i)éticamente (creativamente). Conceptos fundamentales que sustentan el pensar heideggeriano y respaldan su camino a la demostración de que el *Dasein* existe corporalmente, de manera po(i)ética, en el mundo; siendo el arte —sus creaciones en general y artística en particular— el posible vínculo entre el cuerpo del ser humano —como *Dasein*— y el alumbramiento o iluminación del ser.

Podemos encontrar referencias al cuerpo en las *Lecciones sobre san Agustín y el neoplatonismo*⁶ impartidas en la Universidad de Friburgo en 1921, al interpretar el libro X de *Las Confesiones* de San Agustín, incorporando y reformulando las tesis agustinianas (Vida humana, verdad, cuidado y tentación, entre otros) a su propio pensar en la formulación de una *Fenomenología de la Religión*, que ya desde sus tiempos de estudiante en 1916, le había asignado estudiar su maestro Husserl (*Fenomenología de la vida religiosa*) y que fue hasta el semestre del invierno 1920/1921 que lo dictó bajo el título: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*,⁷ como acceso al método adecuado para una auténtica experiencia religiosa y el punto de partida de la filosofía como experiencia fáctica de la vida, partiendo del cristianismo primitivo.

Posteriormente, Heidegger impartió durante el invierno 1942/1943 en la Universidad de Friburgo un curso sobre “Parménides y Heráclito”, los textos aparecieron publicados en ediciones

⁵ “*La verdad del ser del cuerpo*” ha sido tematizada por el pensador mexicano Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, quien revela la relación del cuerpo con el problema de la verdad del ser en Heidegger, en la búsqueda de pensar y develar la verdad del cuerpo. Véase. Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Articular lo simple*. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica, Akal. México, 2021.

⁶ Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid, 1997. Apareció una segunda edición el mismo año en la editorial de Fondo de Cultura Económica (FCE) de la ciudad de México.

⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE-Siruela, México, 2006.

por separado. El *Parménides*⁸ centrado en la revelación de la *A-letheia* (verdad) y el *Heráclito*⁹ en el *Lógos* (lógica-razón) impartido en el semestre del verano de 1943. En el *Parménides* encontramos referencia al cuerpo, particularmente a la mano en relación con la palabra y el pensar, como características esenciales del ser humano. El ser humano actúa a través de la mano. Es por la mano que se da el pensar y no al revés, particularmente por el hecho de escribir. En un pasaje corto, Heidegger, pone de relieve la importancia del acto de la escritura, de la manuscrita — particularmente— y advierte el peligro de atrofiar nuestra habilidad en la escritura por el hecho de emplear un instrumento mecánico —hoy agregaríamos, además: digital— utilizando un teclado desprovisto de la sensibilidad de la mano. Por este hecho, hoy aumenta el peligro para el pensar. Como diría Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra*: “el desierto está creciendo”.

En su estudio sobre *Nietzsche* publicado en alemán en el año de 1961, en el marco de la relación del *arte y la voluntad de poder*, al establecer la meditación del autor de *Así hablaba Zaratustra*, sobre el arte, citando que: “La estética no es más que una fisiología aplicada”.¹⁰ Sobre la fisiología del arte, Heidegger revisará la embriaguez como vía de comprensión del arte como la forma por excelencia de la voluntad de poder y a través de ella captar la esencia de ésta. Heidegger plantea dos interrogaciones para comprender la doctrina estética del arte, como forma de la *voluntad de poder* y posibilidad de captar su esencia misma, pregunta: 1) ¿Cuál es la esencia general de la embriaguez? 2) En qué sentido la embriaguez es <<imprescindible>> <<para que haya arte>>? ¿En qué sentido es la embriaguez el estado estético fundamental?¹¹ En la embriaguez

⁸ Heidegger, Martin. *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.

⁹ Heidegger, Martin. *Heráclito*, El hilo de Ariadna. Buenos Aires, 2012. También hay referencias al cuerpo en el texto publicado en alemán en 1970 sobre Heráclito, notas preparadas por Eugen Fink y Heidegger para un curso interpretativo de las sentencias del filósofo de Éfeso en el año 1966-1967 y semestres subsecuentes, sin que se impartiera de acuerdo con lo planeado por el maestro y el alumno. Véase: Heidegger, Martin y Fink, Eugen. *Heráclito*, FCE, México, 2017.

¹⁰ Heidegger, Martin. *Nietzsche I*, Ediciones destino, Barcelona, 2000. p. 95.

¹¹ Heidegger, Martin. *Nietzsche. Op. cit.* pp.101-102.

nietzscheana esencial es el sentimiento, entendido éste como el modo como nos encontramos ante nosotros mismos y a la vez ante las cosas, ante esos entes que no somos nosotros mismos. La embriaguez es uno de los estados estéticos, el estado fundamental, al igual que el sueño, Nietzsche las establece como condición de surgimiento del arte.

En este contexto, Heidegger menciona el estado corporal del ser humano diferenciando entre un “cuerpo físico” [*Körper*] y un “cuerpo vivido” [*Leib*], reconociendo que éste último es también un “cuerpo físico”. Señala: “Todo cuerpo viviente [*Leib*] es también un cuerpo físico [*Körper*], pero no todo cuerpo físico es un cuerpo viviente”.¹² La embriaguez como sentimiento de embriaguez, se manifiesta en el modo de ser corporal. El ser corporal sintiente no quiere decir una masa llamada cuerpo “añadido al alma”, sino que al sentirse el cuerpo está contenido en sí mismo, nos atraviesa por completo. No tenemos un cuerpo en posesión, ni solo es una compañía como alguien que se encuentra allí delante. Dice Heidegger: “No ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos’ corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia”.¹³

Otro texto en el que encontramos referencias al cuerpo por parte de Heidegger es en la relación del espacio con el arte, en sus textos: *Observaciones relativas al arte — plástica — el espacio*;¹⁴ acompañada de una segunda conferencia publicada como: *El arte y el espacio*. Cuando Heidegger trata la especialidad para quitarle la obviedad y resignificarla como una relación esencial entre ésta y el ser humano, después de revisar las diferentes acepciones que a través de la historia de la filosofía ha tenido el concepto espacio, desde los griegos, particularmente Aristóteles, pasando por Descartes, Kant y la física moderna, el filósofo señala que el ser humano difiere de

¹² *Ídem*. p. 99.

¹³ *Ibidem*. p. 102.

¹⁴ Heidegger, Martin. *Observaciones relativas al arte, la plástica, el espacio. El arte y el espacio*, Universidad Pública de Navarra, 2003.

ser cuerpo a la manera de una cosa, asevera que: “el ser humano no tiene cuerpo ni es cuerpo alguno, sino que vive su propio cuerpo-vivo (*Leib*). El ser humano vive en tanto que habita corporalmente (*Leib*) y, de esta manera, está introducido en lo abierto del espacio, y por este hecho [introducirse] de antemano ya se mantiene en relación con los congéneres y con las cosas”.¹⁵ Lo que Heidegger señala es que el espacio espacia, es decir, el espacio es espacio, cuando el ser humano tiene una relación libre despejada con el mundo, no porque él haga al espacio ni subjetiva ni objetivamente, como si fuera un objeto, sino que para espaciar como espacio hace falta el ser humano. El ser humano en su corporeidad ya es espacialidad. Es en el espacio donde se mueve, experimenta y existe como *Dasein* que está en el mundo.

Hemos establecido la hipótesis: qué desde la dimensión poiética corporal del *Dasein* se revela el sentido del ser, siendo el arte —como *poíesis*— expresión esencial del *cuerpo poético*, impulsado por lo erótico. Lo anterior, nos llevará a sustentar la aparición de lo corporal en —la analítica— el ente llamado *Dasein* y exponer en que ámbito se da su constitución, puesto que es el cuestionamiento central que se le hizo a nuestro pensador: el no haber dotado de corporalidad (sexo, carne) al *Dasein*. Las críticas hechas a Heidegger se dieron en el contexto de los saberes que los filósofos tuvieron (en vida) a su alcance de la obra publicada por el mago de Messkirch. Hoy tenemos más elementos de juicio para acercarnos al pensar heideggeriano al estar publicada la mayor parte de su obra, en busca de una argumentación conducente a sostener nuestra tesis de investigación.

Como en estas líneas nuestro interés es bosquejar indicios a investigar, por ahora sólo atendemos a las señales que nos deja el pensar heideggeriano, confirmando que no hubo una omisión del tema del cuerpo en *Ser y Tiempo*, pues lo desarrolló implícitamente como parte de

¹⁵ *Ídem*. p. 83.

otros existenciaros, como *ser(estar)-en-el-mudo*, la muerte, la angustia por esto es nuestro interés (*inter-esse*) tomar el hilo conductor que nos lleve a justificar nuestra tesis: en la filosofía de Heidegger, se puede establecer una ontología poética del cuerpo, sustentada en la analítica existencial del *Dasein*, al considerar que los elementos del cuerpo —la mano, el ojo, la vista— se encuentran diseminados en el existenciaro *ser(estar)-en-el-mundo*.

Para el desarrollo de nuestra búsqueda nos proponemos como objetivos generales, a partir de dos obras centrales en el pensar heideggeriano *Ser y Tiempo* y los *Seminarios de Zollikon*, identificar el desarrollo que nuestro filósofo plantea sobre la necesidad de un comienzo a partir de la analítica existencial del *Dasein*, de los modos en que éste se comporta siendo el propietario de su propio ser y en su relación con los otros entes que no son *Dasein*, los entes intramundanos. Este ente al que en su ser le va su propio ser es el ente que tiene la doble característica de ser óntico y en su existencia ontológico; además, ser él, el que pregunta por el sentido del ser y del ser del ente mismo que *es*. La existencia es “so-portar” el ámbito de la *apertura* al mundo, elemento constitutivo del ser del ente llamado *Dasein*; la desarrolla Heidegger a partir de los modos de *ser(estar)-en-el-mundo*, en su relación con las cosas en su comportamiento propio o impropio en la cotidianidad media, el encuentro pre-reflexivo con las cosas del mundo y el modo en que vincula el *ser-a-la-mano* con los llamados *útiles*, mostrando cómo experimenta el tiempo y su espacialidad, diferenciándose de los otros entes —que no son *Dasein*—, pues este ente es el ser de lo posible en su *ser(estar)-en-el-mundo*.

Identificando los elementos que permiten mostrar que tiene sentido hablar de una ontología del *cuerpo poético* desde Heidegger, pues la corporalidad solo es posible porque el *Dasein* es espacial —que va más allá del simple ocuparlo; El ser no se muestra de manera inmediata, el ser heideggeriano no es el ser de la apariencia o de la presencia, sino que hay que develar sus múltiples

modos en que se manifiesta o comparece y uno de esos modos es el arte, como actividad *poiética* (creativa) del *Dasein* llamado ser humano. El arte y particularmente la poesía, como ese otro lenguaje —poético— y manera del pensar meditativo, nos permite acercarnos al “claro” (*lichtung*) del ser, como lo abierto y el libre lugar donde habitamos en la verdad (*ἀλήθεια*) del ser, en el claro del ser; la existencia —y el habitar poético— poética del ser humano como *ser-en-el-mundo* y como *cuerpo poético*, es la invitación que nos hace Heidegger, asumiendo el *Dasein* una vida propia o auténtica, sin que esto signifique que no se encuentre con actitudes impropias en su existir, motivadas por la presión del pensar metafísico que impera en nuestra época, sustentada por la ciencia y la técnica, pero resistiendo a sus embates.

El pensamiento cartesiano fue uno de los más importantes interlocutores de Heidegger al que consideró heredero de la metafísica medieval y fundador de la metafísica moderna, parte de la certeza absoluta de la existencia de un Dios —creador de todo— vía la racionalidad, de la cual se deduce un universo ordenado; siendo ésta la base de la edad moderna donde los conceptos de sujeto, certeza y ser humano se incluyen en la pregunta acerca del ente como conocimiento metafísico indubitable, partiendo del yo, de la conciencia. Fundamentos incuestionables de la metafísica cartesiana. Metafísica que es una interpretación del ser del ente desde el “pensar” matemático que constituye el fundamento axiomático de los principios del ente en su totalidad y del ser del ente. Llegando a establecer al “yo pienso” (*res cogitans*), la sustancia mental, como fundamento de toda certeza y verdad (*adaequatio*).

La propuesta filosófica de Heidegger tiene como objetivo “destruir”, superar, la metafísica de la presencia. Esto significa que todo ente que existe, incluido el ser humano, es comprendido en términos de presencia, lo cual representa considerar el ser de los entes como sustancia. La sustancia (*οὐσία*) entendida como esencia que permanece inalterable y que a través de la historia

de la filosofía se ha interpretado de diferentes maneras, como: *eidos* en platón; *energeia* en Aristóteles; *ens creatum* en el cristianismo; *res cogitans* en Descartes; y ahora, cómo *razón calculadora* o *razón instrumental*.

El problema se da porque la metafísica ha impedido cualquier otro tipo de manifestación de la realidad que no se base en ella misma. Ha imposibilitado reconocer que no es única, sino que es una entre otras muchas posibles interpretaciones del mundo. Hoy en día se manifiesta en la era tecnológica, por la cual atravesamos, en relación con el mundo, convirtiéndose en un hecho puramente instrumental. El progreso científico y la razón instrumental, la cual soporta el hecho científico, no satisfacen sus respuestas a las preguntas filosóficas (existenciales) fundamentales de nuestra vida. Preguntas (éticas) esenciales acerca de qué debemos hacer, cómo debemos vivir y cuál es el sentido que damos a nuestra existencia.

En resumen. La filosofía de Heidegger trata de superar la metafísica fundada en la relación sujeto-objeto, a través de la analítica existencial desplegada en *Ser y Tiempo*. Analítica que trata de “destruir” o, mejor dicho, superar la metafísica cartesiana que considera al ser humano en términos —dual— de espíritu-sujeto, yo-conciencia, alma-cuerpo. Analítica que caracteriza al *Dasein*, ontológicamente, por una peculiar comprensión de su ser y del ser en general. A esta propia precomprensión del estado de abierto es lo que Heidegger llama “*ahí*” (*Da*) y el ser humano recibe el nombre de *Dasein*, es en su existencia fáctica y concreta que se manifiesta el ser. Superar la metafísica fue una de las consignas de la filosofía heideggeriana, en su expresión contemporánea: la técnica.

Se busca desde el método fenomenológico revelar una “ontología poética del cuerpo”, lo cual significa mostrar los modos en que se manifiesta el ser, particularmente cómo se “instituye” un *cuerpo poético* desde el paradigma del arte, lo bello y la verdad, y, sus manifestaciones (*praxis*)

creativas. El ser *poiético*, el pensar meditativo es lo que aún queda a este ente que es capaz de cuestionarse por los misterios de la existencia, en búsqueda de la verdad y el ser de todo cuanto existe. Es nuestra corporeidad la mediación entre el ser y el mundo, porque paradójicamente, somos parte de ambos: somos el ente que puede dar cuenta del ser y somos parte constitutiva del mundo. Como lo señaló Heidegger: puede haber *φύσις* (*phýsis*) sin mundo, pero no mundo sin *phýsis*. Somos *phýsis*, pero también algo más, somos y participamos del mundo.

Reiteramos, nuestro interés es ir más allá de la confirmación de nuestra hipótesis inicial, queremos afirmar lo que ya Heidegger anunciaba al ocuparse de la verdad de la obra de arte: que el arte es uno de los modos de manifestación del ser y que es a través de él que podemos superar el pensar que la metafísica contemporánea a impuesto en su concepción del ser de lo humano; bajo el imperio de la ciencia y la técnica; y, todo aquello que ella impulsa en otros ámbitos del existir humano: la política, la economía, las relaciones sociales y en ellas incluidas las sexuales; pero lo más grave: la erosión del pensar; de lo que aún nos queda del pensar por pensar y que la filosofía tiene la tarea de preservar. La emergencia de nuevas disciplinas científicas que han dado sustento a los “sueños” del ser humano de ir más allá de sí mismo y de otros seres vivos, me refiero a la cibernética —de la cual Heidegger ya señalaba su aparición desde 1964—, que ha logrado desarrollar la “inteligencia artificial”, inteligencia de la que hace alarde una máquina al ser capaz de estar por sobre las capacidades racionales humanas —pero no de la sensibilidad—, amenazando la esencia del ser humano.

Es nuestro interés mostrar qué es por el *cuero poético* y su capacidad creativa-artística que Heidegger planteó la *Kerhé* —sin desarrollar explícita ni sistemáticamente en su pensar filosófico— volver y adentrarse en la mismidad del ser, entrar en su verdad (*ἀλήθεια*). Siendo lo creado po(i)éticamente por el ser humano, en el ámbito del arte, la posibilidad de reencontrar su

espacio esencial y su relación con la esencia del ser, por la vía o el sendero del pensar. Pensar que, desde el cuerpo, lo corporal, la corporeidad y el *cuerpo poético*, puede ser iluminada la verdad de la esencia del ser. Y con ello, superar el olvido del olvido por la pregunta por el ser, que la época de la ciencia y la técnica moderna nos ha sumergido, recobrando la memoria (*Mnemosyne*) de lo que en verdad debe ser pensado: el ser y su verdad esencial. Reconociendo la inclusión, en el estatus ontológico, a la creación (*poíesis*) —dimensión— artística que lleva a la comprensión del ser, y, a encontrar su sentido.

Líneas arriba se han mencionados conceptos como: cuerpo, corporal, corporeidad. Es pertinente desde ahora dejar en claro lo que cada uno de ellos significa en el contexto de nuestro escrito y en el planteamiento de la mostración de un *cuerpo poético* —supuesto— en la filosofía de Heidegger.

Las diferencias entre los conceptos de cuerpo, corporeidad y corporalidad son sutiles, pero importantes en la filosofía y en la forma en que entendemos la existencia humana en su dimensión encarnada. Se utilizan para captar diferentes aspectos de nuestra experiencia del *ser-en-el-mundo* a través del cuerpo.

El "cuerpo" es el término básico y comúnmente usado. Se refiere al aspecto físico y tangible del ser humano, entendido como un objeto material en el mundo. En este sentido, el cuerpo (*Körper*) es algo que puede ser visto, tocado, medido y descrito científicamente; desde una perspectiva objetiva y externa, el cuerpo es algo que tenemos, una entidad biológica compuesta por órganos, músculos, huesos, etc. Es el cuerpo que se estudia en la ciencia: la medicina, la biología y que es objeto de normas culturales. Por ejemplo: Cuando hablamos del cuerpo en un examen médico, estamos refiriéndonos a este aspecto físico, observable y mensurable.

Por su parte, la "corporeidad" es vivencia subjetiva y experiencial del cuerpo. Es cuerpo (*Leib*) como lo experimentamos desde dentro, como el lugar desde donde vivimos y sentimos nuestra existencia. La corporeidad pone el énfasis en cómo el cuerpo es el medio a través del cual nos relacionamos con el mundo, con los otros, y con nosotros mismos. Es existencial y fenomenológico. No se trata de observar el cuerpo como un objeto, sino de entender cómo el cuerpo es vivido y sentido. Es la experiencia encarnada del ser, en la que el cuerpo no es solo algo que tenemos, sino algo que somos. Por ejemplo: sentir el cansancio después de un día de trabajo, la alegría física al danzar o bailar o hacer ejercicio o el dolor que afecta no solo al cuerpo, sino a nuestra experiencia.

La "corporalidad" es un concepto más amplio y puede verse como la integración de los dos anteriores. Se refiere tanto al cuerpo considerado entidad física (cuerpo *Körper*) a la vez que vivencia subjetiva (corporeidad) en la práctica cotidiana. La corporalidad abarca la totalidad de la experiencia humana, considerando tanto el cuerpo como objeto material como la experiencia subjetiva de vivir en ese cuerpo. En la corporalidad se considera el cómo se vive y se experimenta el cuerpo (corporeidad), pero, igualmente, cómo ese cuerpo es percibido, representado y entendido en un contexto social y cultural. Es la síntesis de la experiencia interna y la percepción externa del cuerpo.

Resumiendo, las diferencias: El cuerpo es el aspecto físico y tangible del ser humano, visto desde una perspectiva externa y objetiva. es la vivencia subjetiva y experiencial del cuerpo, vista desde una perspectiva interna y fenomenológica. Corporalidad: Es la integración de ambos aspectos, considerando tanto la dimensión física como la experiencia vivida y su contexto social y cultural.

Debemos advertir que el “ *cuerpo poético*” es una idea que surge principalmente en contextos artísticos y de la simultaneidad de la acción la expresión, como el teatro, la danza y otras formas de expresión corporal. Se refiere a la capacidad del cuerpo para expresar, simbolizar y comunicar significados más allá de las palabras, utilizando el movimiento, la postura, y la presencia física para evocar emociones, ideas y estados de ánimo.

En el contexto de un *cuerpo poético*, el cuerpo físico (músculos, huesos, piel) es el instrumento o el medio a través del cual se realiza la expresión artística. Aquí, el cuerpo no es solo un objeto físico, sino que se convierte en un “lienzo” sobre el que se pinta la experiencia poética. El *cuerpo poético* utiliza las capacidades físicas del cuerpo (flexibilidad, fuerza, coordinación) para crear una forma de arte.

La corporeidad en el *cuerpo poético* es la vivencia interna del cuerpo en el acto de la creación artística. El artista experimenta su cuerpo no solo como una entidad física, sino como el origen de expresiones profundas, donde el movimiento y la presencia corporal son extensiones de su estado interno, de sus emociones, pensamientos y visiones creativas. En el *cuerpo poético* la corporeidad es esencial, porque lo que busca es transmitir una experiencia vivida, un sentimiento o una intuición a través del cuerpo.

La corporalidad en un *cuerpo poético* se refiere a cómo esta expresión artística es percibida y comprendida por otros. Es la integración de la capacidad física del cuerpo (cuerpo) y la vivencia interna del artista (corporeidad) en una forma que comunica significados a una audiencia. La corporalidad en este contexto también implica cómo la sociedad y la cultura interpretan y valoran esa expresión corporal poética. Por ejemplo, un bailarín que expresa una historia a través de su danza está utilizando su corporalidad para conectar su experiencia interna con la percepción de la audiencia.

El *cuerpo poético* es una síntesis creativa de cuerpo, corporeidad y corporalidad, donde: el cuerpo es el vehículo físico de la expresión; la corporeidad es la experiencia vivida y sentida de la expresión; la corporalidad es la forma en que esa expresión es percibida y recibe significado en un contexto más amplio. En un *cuerpo poético* , el cuerpo se convierte en un lenguaje en sí mismo, donde cada movimiento, postura o gesto tiene el potencial de comunicar algo profundo, simbólico y emocional. Este lenguaje corporal es tan poderoso como la palabra hablada o escrita y puede, incluso, llegar a transmitir significados más sutiles o complejos, precisamente, porque se basa en la experiencia encarnada y no solo en conceptos abstractos.

El concepto de *cuerpo poético* muestra cómo los niveles de cuerpo, corporeidad y corporalidad pueden integrarse en un todo que es más que la suma de sus partes. Es un cuerpo que no solo existe y se experimenta, sino que también comunica, expresa y crea significado en un contexto estético. El *cuerpo poético* es un ejemplo de cómo la filosofía de la corporeidad y la corporalidad se extienden más allá de la mera existencia física o la experiencia interna, entrando en el ámbito de la creación artística y la expresión simbólica. En el *cuerpo poético* , el cuerpo no solo es un medio para interactuar con el mundo o experimentar la existencia, sino que se convierte en un canal a través del cual se transmiten ideas, emociones y hondos significados. Muestra cómo el cuerpo puede ser una fuente de creatividad, donde la corporeidad (la vivencia interna) y la corporalidad (la integración de lo físico y lo vivido) se manifiestan de manera expresiva y comunicativa. El *cuerpo poético* , entonces, es una especie de “texto” corporal que se escribe y se lee a través de los movimientos, gestos y posturas, abriendo nuevas posibilidades — hermenéuticas— para la interpretación y el entendimiento de lo humano en su dimensión creativa y simbólica.

Por su parte, Heidegger empleará el término “corporar” en el contexto del cuerpo (*Leib*), visto ontológicamente, que excedería los límites del cuerpo físico (*Körper*), pero su actividad no terminaría en los límites de la materialidad del cuerpo, sino que coincidiría con la donación de los contenidos significativos de los entes, ya previamente determinado por la comprensión de ser. Dicho de otro modo, el corporar para Heidegger, está determinado por el ex-sistir del ser humano al encontrarse en el claro del ser (*Lichtung*) y abierto para la presencia del ente.

El contenido de nuestra investigación la planteamos en tres capítulos: En el primero capítulo titulado: *Filosofías de la corporeidad*, revisamos, brevemente, las más influyentes concepciones sobre el cuerpo dadas en la filosofía del siglo XX. Reseñaremos a tres de los principales pensadores que tuvieron en sus reflexiones el problema del cuerpo, ellos son: Edmund Husserl, Max Scheler y Gabriel Marcel, cada uno desde su posición teórica, pero teniendo en común la perspectiva fenomenológica. Además, lo que han dicho críticamente los filósofos franceses: Emmanuel Lévinas, Alphonse de Waelhens, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida; al ser ellos los primeros que hicieron eco de la filosofía heideggeriana al final de la segunda guerra mundial. De los estudios que nos hemos ocupado para revisar el estado de la cuestión en los últimos años, en particular de habla castellana, retomamos la preocupación por conocer la base filosófica del pensar de Heidegger. Revisando lo que han dicho acerca del problema que abordamos tres destacados pensadores iberoamericanos: el español Jesús Adrián Escudero; el mexicano Ángel Xolocotzi Yáñez y; el chileno Felipe Jonhson.

El segundo capítulo titulado: *El problema de la corporalidad*; abordaremos lo expuesto en la obra central *Ser y tiempo*, a partir —existenciaris— de la analítica existencial del *Dasein*, de este ente que tiene la facultad de preguntar por el sentido del ser del ente y al cual en la pregunta le va su propio ser. Sus modos de mostrarse al *ser(estar)-en-el-mundo* y su relación con los otros

entes incluidos los semejantes a él. El *Dasein* tiene la particularidad de experimentar los fenómenos del tiempo y el espacio, como ningún otro ente, pues, ser es tiempo y el tiempo es ser; el tiempo es el horizonte por medio del cual se comprende la existencia y su historicidad; lo mismo acontece con el espacio, el *Dasein* es espacialidad, el espacio existe porque hay *Dasein* y no al revés. Si bien es cierto que en *Ser y tiempo* no se desarrolló el cuerpo como un existenciario de manera explícita, pero si es posible inferirlo dado que se menciona la mano, el ojo, el oído, el lenguaje, la muerte, etc., propias del cuerpo del ser humano y a éste considerándolo como *Dasein*.

El cuerpo en los *Seminarios de Zollikon*. Se mostrará la manera como Heidegger retoma los conceptos ya desarrollados en *Ser y tiempo*, para mostrar bajo que consideraciones debe tratarse el problema del cuerpo, tanto en su modo de *cuerpo Körper*, como *cuerpo Leib*; a partir de los planteamientos de su maestro Husserl y estableciendo las diferencias con él. La pregunta por el cuerpo fue excluida del proyecto de la fenomenología fundamental planteada en *Ser y tiempo* de manera explícita, pero implícita en el análisis de las estructuras ontológicas del *Dasein*, considerando al ser humano como un ente que se determina ontológicamente por su propia comprensión de su ser y del ser en general. El ser humano caracterizado como *Dasein*, expresa la relación de aperturidad —*Ahí*— que tiene con el ser, al estar o *ser-en-el-mundo*.

Considerando que la audiencia a que fueron dirigidos los *Seminarios* no eran filósofos, sino profesionales de las ciencias médicas: psicología y psiquiatría. A quienes les importaba encontrar respuestas filosóficas a su quehacer en el tratamiento de estados patológicos —psico-somáticos— de su “objeto” de estudio: el cuerpo orgánico (*Körper*); la diferencia entre las concepciones del *cuerpo Körper* y el *cuerpo Leib*; los modos de existir de cada uno ellos en relación con el ser del ente; su ambivalencia y cómo se manifiesta el ser en su expresión corporal. No llegó a desarrollar sistemáticamente el planteamiento de la necesidad de trascender hacia la corporeidad, la

consideración de los tratamientos médicos y de la posibilidad de una transfiguración del cuerpo humano en *cuerpo poético*, que resista y posibilite —con el lenguaje poético— la mostración del ser de los entes y en particular el ente llamado *Dasein*.

El método —propuesto por Heidegger— de reflexión del problema que en apariencia no era de su interés filosófico: el cuerpo; tendrá su fundamentado en la fenomenología. El método fenomenológico mostrará como considerar al cuerpo más allá de lo que hasta hoy ha sido concebido —en su dualidad—, como *cuerpo Körper* —cuerpo presente— a saber, la forma en que debería ser mostrado el cuerpo en relación con la constitución del ser humano como *Dasein*. De aquí la necesidad de dilucidar primero el modo, la manera, como el ser humano existe como *Dasein*, a partir del análisis —analítica— de las estructuras ontológicas fundamentales —del *Dasein*— y así interpretar adecuadamente al ser humano en su dimensión ontológica.

Heidegger establecerá que la experiencia con lo corporal debe partir de la constitución fundamental del existir humano como *Dasein*, lo cual significa que se halle siempre abierto y pueda ser afectado corporalmente. La constitución fundamental del *Dasein* es *ser(estar)-en-el-mundo* —*In-der-welt-sein*— y en relación con el ser humano, lo cual implica que, éste último, se encuentra ya afectado e instalado en un espacio de relaciones y significaciones. Por otra parte, *la disposición afectiva* —*Befindlichkeit*— como temple de ánimo, indica el carácter situado de la vida, la afectividad emocional de la existencia del *Dasein* arrojado al mundo. El *Dasein* está, permanentemente, afectivamente abierto al mundo. Por lo anterior, es pertinente establecer el papel fundamental de la disposición afectiva en que el ser humano siempre se encuentra —condiciona y posibilita nuestras actitudes y acciones— en relación consigo mismo y con los otros; además de ser, cooriginariamente, junto con la comprensión y el habla (lenguaje), una de las determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*.

Revelar la esencia de la verdad (*aletheia*) del cuerpo, es mostrar sus modos de actuar en el mundo y su relación con otros cuerpos. Sin olvidar las obras aparecidas antes de *Ser y tiempo* y posterior a este texto fundamental, considerando que su contenido se basa en seminarios de clase y conferencias dictadas por Heidegger en su etapa de profesor en la universidad de Friburgo, como seminarios y conferencias dictados después de su jubilación como académico. Nuestra intención es acercarnos a la comprensión de la esencia de la verdad, en particular, a *la verdad del cuerpo* es necesario ocuparnos: primero, de la verdad y su esencia. Para introducirnos a este tema es pertinente considerar lo que Heidegger expresó acerca de la verdad —a manera de resumen— en 12 tesis que elaboró y desarrolló en el curso de *Introducción a la filosofía* dictado en la universidad de Friburgo en el semestre 1928-1929. Teniendo los anteriores elementos, el problema se centra en la esencia de la verdad y en lo que es en verdad el cuerpo. El cuerpo en el que piensa Heidegger es, en esencia, un cuerpo desprendido de su materialidad o si se quiere, un cuerpo para quien su materialidad no es relevante y, por lo mismo, este cuerpo no puede ser homologado a la corporalidad animal, por ello, se analizará la ambivalencia del cuerpo. Y el carácter y diferencia corporal del ser animal humano y del no-humano, para ubicar a cada cual en su ser en el mundo.

En el capítulo final (tercero) titulado: *Ontología poética del cuerpo*. Establecemos como hipótesis, que: la esencia de la verdad del cuerpo radica en considerarlo en su dimensión erótica (*eros*), siendo *eros* el impulso creador en su sentido poético —*poíesis*. Este *cuerpo* (erótico-creativo) *poético*, será el medio que posibilite al ser humano —como *Dasein*—, a través del arte, acercarse al claro (*Lichtung*) donde se devela el ser. Para nosotros la verdad —*Aletheia*— del cuerpo, se manifestará en su corporalidad, como un *cuerpo poético* —impulsado por el eros filosófico— cuya pro-ducción, particularmente la Poesía, en el arte posibilitará que éste sea el mediador —y revelador— entre el *cuerpo poético* y el ser. Indagaremos sobre la relación del *Eros*

como impulso creador de la *poíesis*, los vínculos con los conceptos griegos *techné* (Arte) y *praxis* y la posición del *cuerpo poético* en relación con su capacidad sintiente —mediante los sentidos— que da cuenta de las cosas del mundo exterior a él y la manera en que expresa su ser auténtico, a través de la creación artística. Siendo ésta la mediación corporal para la posible —mostración— develación del ser, mediado por un cuerpo (erótico-poiético). Pensando el arte desde la percepción corporal de un cuerpo sintiente. La importancia del —*logos*—lenguaje poético como fundamento del *cuerpo poético*.

La noción de un *cuerpo poético* no es algo que Heidegger trate directamente, pero su filosofía del lenguaje y la poesía ofrece un punto de partida para considerar este concepto. Heidegger medita que el lenguaje poético tiene una capacidad única para revelar el ser. En sus trabajos posteriores, como en "*El origen de la obra de arte*" y sus estudios sobre Hölderlin, la poesía no es solo una forma de lenguaje, sino una forma de revelar la verdad, de abrir un mundo. Podríamos considerar el *cuerpo poético* como la “encarnación” del ser que se revela a través del lenguaje poético. En este sentido, el *cuerpo poético* sería el cuerpo tal como es evocado y experimentado a través del poder revelador de la poesía. Este cuerpo no es simplemente el *Körper* o el *Leib*, sino una dimensión profunda, una forma en la que el ser se manifiesta y habita poéticamente el mundo.

La hermenéutica en Heidegger se refiere a la interpretación del ser. En su filosofía, la interpretación no es solo un proceso intelectual, sino una forma de estar en el mundo. La "hermenéutica del *Dasein*" es la interpretación de la existencia humana en su totalidad. La hermenéutica corporal se puede entender como la interpretación de la experiencia del *ser-en-el-mundo* a través del cuerpo. El cuerpo no es simplemente un objeto de análisis, sino que es el lugar donde se manifiestan las interpretaciones de nuestra existencia. Por ejemplo, nuestras posturas,

movimientos y gestos corporales pueden ser vistos como formas de interpretar y significar nuestra relación con el mundo y con los otros *Dasein*.

La hermenéutica de la corporeidad va un paso más allá al preguntarse cómo esas experiencias son comprendidas, interpretadas y se integran en nuestra comprensión del ser. Heidegger no ve el cuerpo como un simple objeto que se puede describir desde una perspectiva externa, sino como algo que debe ser entendido desde dentro, como parte integral de la existencia humana. La hermenéutica de la corporeidad se ocupa de la experiencia interna, vivida y existencial del cuerpo, nos revela cómo experimentamos nuestra existencia a través de nuestro cuerpo. Este enfoque ofrece una comprensión más amplia de la relación entre el ser humano y su cuerpo, desde cómo es visto por otros y cómo es vivido internamente.

En el arte como mediación entre el cuerpo humano y el ser. Heidegger medita que la poesía, la pintura, la escultura, la arquitectura y demás artes, al igual que la filosofía, pueden salvarnos de la autodestrucción, del autoaniquilamiento, cifra su esperanza en un sentido redentor del arte. Para no sucumbir, es urgente el impulso de una cultura po(i)ética (basada en la creación artística), donde incluso los quehaceres mismos, sean: científicos, tecnológicos, pictóricos, teóricos, religiosos o filosóficos; que la creatividad humana ha inventado o producido, cobren más que conciencia y tengan sentido del entorno en que habitan, pues el mundo deja de ser el mismo cuando aparece una obra de arte. Pero de igual manera, si eso que fue creado desaparece, el mundo cambia, es menos mundo. Mundo que demanda ser habitado poéticamente, con todas sus implicaciones para que sea sostenible sus existencia en el planeta Tierra.

Por ello, la filosofía de Heidegger es a una invitación a *Habitar poéticamente el mundo* y a analizar que significa el habitar poético en la época de la técnica. La reflexión de Heidegger sobre la técnica no es una simple condena de la modernidad, sino una profunda meditación sobre

el destino del ser humano en la era de la tecnología. Reconoce el poder y los logros de la técnica moderna, pero advierte sobre su capacidad para deformar nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Heidegger no ofrece soluciones fáciles; su llamado es a la reflexión, a la meditación sobre nuestra relación con la técnica y sobre el modo en que esta relación define nuestra existencia. Al final, Heidegger sugiere que sólo a través de una “confrontación” con la técnica y una revalorización del ser, podemos encontrar una manera de habitar el mundo que no nos despoje de nuestra humanidad, sino que la afirme en su plenitud. El desafío que plantea Heidegger sigue siendo relevante hoy en día, en un mundo donde la técnica no solo domina la producción material, sino también nuestra vida cotidiana, nuestras relaciones y nuestra percepción del tiempo y del espacio. Su pensamiento nos invita a reflexionar críticamente sobre la dirección en la que nos conduce la técnica, y, a buscar maneras de reconectar con lo que hace que la vida humana sea realmente significativa: “habitar poéticamente el mundo”; desde un *cuerpo poético*.

Plantear el habitar poéticamente el mundo en la época técnica requiere una revalorización de la relación humana con el entorno que va más allá de lo funcional, por ello la importancia de una de las bellas artes que debe ser digna de ser pensada, en nuestro tiempo: la arquitectura. De la cuál Heidegger se ocupó de manera implícita en su pensar filosófico, pues previó que la creación de espacios para el habitar humano determinan nuestra forma de *estar-en-el-mundo* y éste —estar siendo— a nosotros mismos. Por lo anterior, es que concluimos nuestro trabajo resaltado lo importante del habitar el mundo en armonía con el *cuerpo poético*, superando lo utilitario en que se basa la época contemporánea. Lo anterior, implica un esfuerzo consciente por recuperar el sentido de la contemplación, la apreciación y la expresión creativa, integrando la técnica dentro de una visión del mundo que celebre la belleza, el misterio y el valor intrínseco de la existencia. Es,

en última instancia, un llamado a vivir de manera plena, más consciente y conectada con el mundo —la naturaleza (*physis*)— que habitamos.

CAPÍTULO 1

Filosofías de la corporeidad

Introducción

Pensar el cuerpo desde el cuerpo humano es nuestro inicial “territorio” en el que asentamos nuestra posibilidad de existencia humana; pensamos desde el cuerpo. Cuerpo que socialmente se ha convertido en el punto central de preocupación del actual mundo dominante; se demanda tener un cuerpo sano, en buena forma física, trabajado en su construcción bajo el canon estético de belleza imperante, para retrasar o disimular el envejecimiento. Cuerpo vejado, mutilado, explotado, comercializado y desechado como mercancía, cuyo fin es consumirlo hasta nuestro inexorable camino: la muerte.

El ser consciente de nuestro propio cuerpo nos lleva a la percepción de nuestra corporeidad. La revelación de la existencia de nuestro cuerpo se da por estar (ser) en el mundo y en comunicación, de inicio visual y pre-reflexivo, con otros cuerpos. Miramos y somos mirados; tocamos y somos tocados y/o a través del lenguaje gestual y la palabra. Pues, nuestra capacidad de relacionarnos e interactuar con otros cuerpos “semejantes” al mío, en el espacio físico, posibilita integrar nuestra vida individual a una vida social. Donde somos a la vez, “objetos” y “sujetos”. Objetos semióticos que se expresan por múltiples signos: cuerpos cerrados inexpresivos inamovibles, pero también los hay abiertos que “hablan” por la piel, esa superficie corporal que en la modernidad ha dado por “adornar” a modo de “*graffitis*”, tatuajes, *piercing* y *cuerpos pintados*. Cuerpos modelados por el ejercicio en búsqueda de la “perfección” o, más allá, a través de intervenciones quirúrgicas para ser mejorados, modificados, restaurados o transformados. Cuerpos dominados, y transformados por una “cultura del arte” que encuentra en ellos, la expresión

fotográfica, pictórica, filmica, con fines de lucro; y, a la vez, por un dominio político que busca disciplinar los movimientos corporales y hasta los pensamientos. Somos cuerpos explotados, sometidos a todo tipo y grado de violencia física y/o moral incluyendo la ejercida desde la institucionalidad del estado; cuerpos mutilados, desmembrados, transgredidos en su “intimidad corporal” y más elemental humanidad.

También nuestro cuerpo sufre un intrínseco deterioro: cuerpo enfermo, débil, que ha perdido su *firmeza*; somos vulnerables por el paso del tiempo, con la edad aparecen las deformaciones, las enfermedades que nos aquejan y que nos producen dolor y sufrimiento, ya sea por eventuales o crónicos padecimientos. Es la manifestación de la “caducidad biológica” del cuerpo: la vejez.

La vejez es el desgaste “natural” de nuestro cuerpo, por la edad alcanzada que incrementa nuestra vulnerabilidad y propensión a las enfermedades. Si bien es cierto que cada quién envejece a su ritmo, hay evidencias que la hacen manifiesta. Los huesos pierden solidez (osteoporosis). Nuestros músculos pierden tono y volumen, se vuelven incapaces de movernos y sostenernos, nos volvemos flácidos, nos arrugamos, algunas de nuestras partes corporales tienden a caer: párpados, mejillas, papada, pechos, vientre, nalgas y más. Por el “peso de los años” nos acercamos cada día más hacia la tierra, nuestro cuerpo joven y altivo que antaño desafió la ley de gravedad poco a poco sucumbe ante ésta.

Nos enfrentamos al aniquilamiento social, a pesar de que en este tiempo se haya prolongado la edad de vida del adulto mayor, no deja de haber una discriminación hacia la persona que está envejeciendo, en una sociedad que tiene un culto al cuerpo joven y bello, ya sea de manera natural o artificial.

Somos un cuerpo para la muerte. Sin embargo, mientras ella llega, lo deseable es que en la vejez del cuerpo éste encuentre la serenidad, a la que el propio Martin Heidegger aludía, pues la serenidad¹⁶ o el sosiego¹⁷ se alcanza en la edad adulta como el resultado de la construcción — biográfica— personal, desde aquello que nuestra experiencia (el acervo) de vida acumuló, siendo importante el cómo haya sido nuestra propia vida y cómo se haya integrado en favor del significado de la vejez del cuerpo, asumiéndola como “natural” decadencia. Decadencia que, sin embargo, debe ser vivida con moderación para así asegurar una longevidad con “calidad de vida”, que significa: aumentar nuestra capacidad de bienestar físico, mental y social, para afrontar el final de la vida: la muerte.¹⁸

Antes de hacer un recuento de las críticas que se le formularon a Martin Heidegger, como parte del estado de la cuestión y de lo que han escrito algunos estudiosos del asunto que nos ocupa: el problema del cuerpo. Es pertinente detenernos en tres pensadores fundamentales para el desarrollo de nuestro tema. Por una parte, el filósofo y matemático alemán Edmund Husserl fundador de la fenomenología, que sirvió de base para el desarrollo de la filosofía fenomenológica en los albores del siglo XX y del pensar de su discípulo oriundo de Messkirch, Martin Heidegger;

El filósofo germano Max Scheler, quien influyó desde la ética, la religión y la antropología (aplicando la fenomenología husserliana), en la filosofía europea en el primer tercio del siglo XX. Por otro lado, el filósofo y dramaturgo galo Gabriel Marcel, quien es considerado el precursor del existencialismo francés, desde su posición neo-socrática, a la que calificó Jean Paul Sartre de existencialismo cristiano. Estos pensadores, desde perspectivas diferentes, se ocuparán de dilucidar el tema del cuerpo y lo que éste implica para la existencia humana. Daremos una breve

¹⁶ Heidegger, Martin. *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

¹⁷ Schmid, Wilhelm. *Sosiego*. El arte de envejecer, Kairós, Barcelona, 2015.

¹⁸ Pera, Cristóbal. *Desde el cuerpo*. Ensayos sobre el cuerpo, la salud y la mirada médica, ediciones Cal y arena, México, 2015.

revisión de sus argumentos en favor de la corporeidad. El primero desde la fenomenología; el segundo desde el ámbito fenoménico de la vida y el “cuerpo vivido”; y, el tercero, desde el existencialismo.

Posteriormente, daremos cuenta de algunas de las críticas que le hicieron a Heidegger por “dejar de lado la problemática temática del cuerpo”, en su obra más reconocida *Ser y Tiempo*, filósofos como: Emmanuel Lévinas, Jean Paul Sartre,¹⁹ Alphonse de Waelhens;²⁰ Maurice Merleau-Ponty;²¹ y la disertación de Jacques Derrida.²² Éste último es quien señala y destaca que sí hay elementos a resaltar en la filosofía de Heidegger, que dan que pensar sobre el tema del cuerpo. Nos disponemos a revisar, de manera breve, lo que estos y algunos otros filósofos han dicho del tema que nos ocupará en la investigación, a fin de ubicarnos en el contexto del pensar filosófico.

Los filósofos franceses provocaron repensar la filosofía heideggeriana por otros estudiosos contemporáneos, no sólo de los textos considerados fundamentales, sino yendo a la base del pensar del joven Heidegger, para mostrar la continuidad y coherencia de sus argumentos en el tema central que, desde un inicio, fue su preocupación: “destruir” el pensar metafísico impuesto por la tradición filosófica de la antigua Grecia y su prolongación hasta la modernidad; a fin de proponer otro “comienzo” del pensar, que tenga como eje central el tema la comprensión por el sentido de la pregunta por el Ser; en relación con la vida fáctica del ente llamado *Dasein* y del ente que es capaz de cuestionar y cuestionarse a sí mismo y por ello exponer su propio Ser: el hombre. La pregunta por el hombre es vinculante con la pregunta por la esencia del ser. La concepción de la esencia del

¹⁹ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Editorial Losada, Madrid. 1984.

²⁰ De Waelhens Alphonse. *La Phénoménologie du corpus*. In *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 48, N° 19, 1950. pp. 371-397.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Ediciones 62, Barcelona, 1980.

²² Derrida, Jacques. *Diferencia Sexual de Geschlecht, diferencia ontológica [1]*. Cahier de l'Herne, editado por Michel Haar, París, 1983. Versión electrónica Derrida en castellano <https://redaprenderycambiar.com.ar>.

hombre es el lugar exigido por el ser para su manifestación. La ex-sistencia —*Dasein*— es el ser del hombre y ahí es donde se manifiesta el ser.

Las críticas, sabemos hoy día, se dieron en el contexto de las obras publicadas de Heidegger en el tiempo de vida de cada pensador y no por ignorancia de otro tipo. Sin embargo, fueron importantes porque motivaron a otros estudiosos del tema a considerarlos como base de investigaciones futuras. Hoy en día las cosas han ido esclareciéndose, pues es ha sido trascendental la publicación de la edición completa de la obra Heidegger en alemán (en curso) y las traducciones al castellano de más de la mitad de su obra, pues ha dado más luz sobre el tema. Hoy tenemos más elementos de juicio para acercarnos al pensar heideggeriano en busca de una argumentación conducente a sostener nuestra hipótesis de investigación: en la filosofía de Martin Heidegger si hay una tematización del cuerpo. Es más, el cuerpo del ser humano tiene una dimensión erótico- poética y esta es fundamento del corporar: dimensión objetiva- vivida.

Examinar el estado de la cuestión es conveniente, ya que nos permite reconocer aquellos pensadores que tematizan el problema del cuerpo en la filosofía de Martin Heidegger. Estudiosos de diferentes partes del mundo, constatan el interés que ha despertado el indagar sobre el tema con más argumentos que los primeros críticos. Sin desestimar las críticas iniciales, hoy se plantea la necesidad de atender al método que debe seguirse para el planteamiento del problema, basado en la analítica del *Dasein* y los existenciaris que determinan sus diversos modos de *ser-en-el-mundo*. La ontología fundamental heideggeriana busca ir más al origen, superar cualquier análisis concreto del cuerpo. Heidegger reconoce en los *Seminarios de Zollikon* la dificultad de la tematización del cuerpo, puesto que, hoy se sabe, su (él) mismo cuerpo tuvo varias crisis que le llevaron a interesarse por este, además, de aclarar que ya estaba considerada en su propuesta filosófica el tema de la corporalidad. Es en los Seminarios donde ofrece un análisis del fenómeno del cuerpo y su relación

con la psicología y la psiquiatría. Teniendo como base la analítica del *Dasein* propuesta en la primera parte de *Ser y tiempo*.

Sí bien es cierto que, el estudio de la corporalidad en la filosofía de Heidegger ha cobrado relevancia en el pensar filosófico de los últimos 35 años, para revelar que no hubo un olvido del problema del cuerpo en su filosofía, sino que está implícita en los planteamientos por mostrar el olvido del olvido de la pregunta por el Ser, en nuestra época, y que hay coherencia en su pensar. Pues, esta “omisión” es el resultado de la metafísica que se pregunta por el ente y no por el ser del ente mismo. Considerando al cuerpo como un entidad de la cual se ocupa, como ontología particular, la ciencia médica, en específico.

Al final del siglo XX y principios del XXI, la temática del cuerpo ha sido abordada por estudiosos contemporáneos de la obra de Martin Heidegger, en diversos libros y artículos difundidos en la red de internet. Como, por ejemplo, el francés Didier Franck;²³ el español Jesús Adrián Escudero;²⁴ el mexicano Ángel Xolocotzi;²⁵ el chileno Felipe Johnson;²⁶ el peruano Ángel Alvarado Cabellos de la universidad de Wuppertal, Alemania;²⁷ el argentino Tomás Stöck de la

²³ Franck, Didier. *Heidegger y el problema del espacio*, Universidad Iberoamericana, México, 2011. Didier es un estudioso de la filosofía alemana contemporánea, en autores como Nietzsche, Husserl y Heidegger.

²⁴ Escudero es traductor uno de los más prominentes traductores de obras de Heidegger del alemán al castellano. Una de sus últimas obras es: Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, (vol. 1 y 2). Editorial Herder, 1.a edición digital 2016.

²⁵ Xolocotzi es de los filósofos mexicanos más reconocidos en nuestro país y en América Latina como estudioso de la obra de Martin Heidegger; además, importante traductor al castellano de los *Seminarios de Zollikon*. Tiene un artículo Xolocotzi, Yáñez, Á. *La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*. Estudios de Filosofía, 61, 125-144. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>.

²⁶ Johnson, F. (2014a): Corporalidad, sensibilidad y mundo: pensando la concreción del existir desde el pensamiento de Heidegger. *Revista de Filosofía Unisonos*, 15(1): 52-66, jan/apr 2014.

Johnson, F. (2014): CUERPO Y MÉTODO. EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL PROBLEMA DE LA CORPORALIDAD EN *ZOLLIKONER SEMINARE*, en *Revista Ideas y Valores*. Vol. LXIII. N° 155. Agosto 2014. ISSN 0120-0062 (impreso) 2011-3668 (en línea). Bogotá, Colombia, pp. 7-30.

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.

²⁷ Alvarado Cabellos, Ángel. *Consideraciones sobre el cuerpo, la raza y el mestizaje a la luz de los Cuadernos negros de Heidegger*, *Revista de filosofía eikasía*, N° 91, enero-febrero de 2020, pp. 37-58.

Universidad de Buenos Aires;²⁸ Maxence Caron;²⁹ Cristian Ciocan,³⁰ profesor de la universidad de Bucarest y otros más. Daremos cuenta, brevemente, de algunos de sus análisis del tema que nos ocupa.

1.1. Cuerpo Körper y cuerpo Leib

El movimiento filosófico representado por el matemático y filósofo alemán Edmund Husserl, a comienzos del siglo XX, fue bautizado como “fenomenología”. La fenomenología abordó la temática vinculada del cuerpo con el “cuerpo vivido” reformulando el método filosófico, sentando las bases del papel que desempeña el “cuerpo vivido” en la constitución originaria del sentido filosófico del cuerpo.

La relevancia filosófica de la temática del cuerpo abordada por Husserl como fenómeno, tiende a dar cuenta del sentido de todo lo experimentado, en cuanto experimentado, como idea fenomenológica de la filosofía como ciencia estricta. Dando cuenta del sentido de la experiencia, que conduce a manifestar los elementos constitutivos del sentido, entrando al campo de lo que se entiende por “conciencia”, en su acepción (terminológica) cognitiva. Husserl intentó esclarecer desde el origen los fundamentos de la estructura de la experiencia como un todo, partiendo de la constitución de la “conciencia” que conduce a una radicalización y ampliación de la misma idea

²⁸ Stock, Tomás. “Ser (-un-cuerpo)-en-el-mundo” en *Cuerpo, mundo y vida: Heidegger en perspectiva: Actas de las segundas jornadas nacionales de la SIEH-Argentina/Elías German Bravo...[et al.]*; compilado por Luciano Mascaró.-1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mario Adrián Bertorello, 2020. www.teseopress.com.

²⁹ Maxence Caron. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon*, <<Archives de philosophie>>, 2008/2, tome 71, pp. 309-329.

³⁰ Cristian Ciocan. *Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon seminars*, published online 2015.

de “conciencia”, liberándose de la sujeción del “conocimiento”. Diversas fueron las formas y niveles de acceso al sentido (una de ellas la “intencionalidad”).

Husserl descubrió y señaló la relevancia fenomenológica del “cuerpo vivido”, en su manuscrito conocido como *Ideas II*,³¹ en él prioriza el primado del *mundo espiritual* sobre el *mundo naturalista*, subrayando lo absoluto del espíritu frente a la relatividad de la naturaleza. Dentro del tratamiento de la naturaleza animal, analiza la constitución de la “realidad anímica” a través del “cuerpo vivido”.

Establece la diferencia entre el “cuerpo vivido” (*Leib*), el “cuerpo propio”, el cuerpo que es mío y el cuerpo físico (*Körper*). El primero (*Leib*) tiene un doble aspecto: inicialmente se constituye como “cosa física” y al mismo tiempo como “cuerpo que experimenta sensaciones”; el segundo (*Körper*), es un cuerpo de simples propiedades causales, ubicado en un espacio y en un tiempo determinado. El “cuerpo vivido” tiene capacidad cinestésica y una actividad que corresponde a la función propia del “yo”, expresándose como “órgano de voluntad” y como “sustrato de movimiento libre”. No es un objeto de los sentidos, entre otros, sino al contrario, se convierte en el “*punto cero de todas las orientaciones*”, él mismo es la “aparición de punto cero”, es desde este punto que se establece relación con otros cuerpos; funciona como canal de la actividad perceptiva, es punto de transición y articulación entre el acontecer causal externo y el ocurrir intencional interno. El “cuerpo vivido” es el límite entre exterioridad e interioridad, posee las características de algo anverso y algo reverso, a la vez.

El “cuerpo vivido” o “cuerpo animado” siente las cosas del mundo, pero también se siente a sí mismo, es proyectado al mundo. Se enfrenta a estas de una manera prerreflexiva, sin que exista tematización previa. La experiencia de tocar cualidades sensibles de alguna cosa brinda una

³¹ Husserl, Edmund. *Ideas II*, FCE, México, 2014.

automanifestación del mismo acto, es decir, experimenta que al tocar es tocado por la cosa tocada, teniendo conciencia (sintiendo) de que la parte del cuerpo que toca se percibe consciente del tocar y del sitio corporal tocado.

El análisis que Husserl dedica al fenómeno en el que el objeto tocado es el propio cuerpo, experimenta sensaciones táctiles y de movimiento, que revelan las características objetivas de la cosa tocada (el propio cuerpo); en el ejemplo analizado, la mano que toca se siente a sí misma como la que está tocando, esta mano que, al mismo tiempo, toca la otra *se siente*, a la vez, tocada por ella. La mano que toca origina sensaciones táctiles que no son constituyentes de propiedades de la misma cosa física que está percibiendo la mano (derecha), sino más bien que lo que era una cosa tocada (la mano izquierda) se vuelve cuerpo (*Leib*), originando sensaciones de toque en el área que es tocada y a su vez la toca. Experimentando dos sensaciones aprehensibles, interrelación dinámica entre lo que toca y lo que es tocado, se transita de ser sujeto a objeto y de objeto a sujeto; manifestándose el cuerpo como propio. Es decir, se pasa de ser objeto percibido (tocado) a sujeto percipiente (que toca). Se trata de un cuerpo (auto)experimentándose directamente como vivo, de manera directa: “cuerpo vivido”.

1.2 Lo corpóreo y lo anímico

Max Scheler se adhiere a la corriente fenomenológica de principios del siglo XX impulsada por Edmund Husserl. La vida y el “cuerpo vivido” no lo considera como un dualismo al estilo cartesiano, que señalaba la exclusión entre lo material y lo espiritual, entre la extensión espacial del cuerpo y el pensamiento desencarnado.

Scheler no consideró la diferencia entre percepción interna y externa como criterio de diferenciación de lo que es el “cuerpo vivido”, pues este se da tanto en la percepción interna como en la externa, sin que esto determine la diferencia de identidad del fenómeno corporal. Por ejemplo, la mano que veo aquí y aquella que me duele son una y la misma. De igual manera, no distinguí entre lo corpóreo-exterior y lo anímico-interior, pues ni el primero es mera exterioridad ni el segundo existe deslindado del cuerpo. Lo que se tiene es una experiencia unitaria funcional. Scheler señaló: “Lo muy erróneo que resulta considerar la percepción externa e interna como relativa al cuerpo vivo, lo muestra a la perfección el hecho irrevocable de que el ‘cuerpo vivo’— una existencia que debe ser rigurosamente distinguida del ‘cuerpo físico’— nos es dado tanto en la percepción interna como en la externa y nos es dado como ‘el mismo’ de un modo inmediato, y no por agregación: es ‘la misma mano’ la que veo aquí y en la cual *tengo este dolor...* El mismo cuerpo vivo no es dado, pues, en la percepción externa como ‘cuerpo vivo del cuerpo físico’ y en la interna como ‘alma del cuerpo vivo’, en cuya totalidad unitaria, que siempre es una parte integrante de nuestro contenido de conciencia, se convierte en distinguibles primeramente los grupos de sensación de los órganos y entrañas particulares (sensaciones orgánicas y viscerales)”.³² Lo cual significa que las vivencias anímicas acompañan modificaciones de las sensaciones y sentimientos asociados al estado del “cuerpo vivido”. Mis experiencias anímicas repercuten en el estado de mi cuerpo y la condición de mi cuerpo se ve reflejado en mi estado anímico.

La percepción unitarista del “cuerpo vivido”, implica reconocer la doble cara del fenómeno corporal: por una parte, en la percepción externa, el “cuerpo vivido”, nos es dado en lo que tiene de cuerpo (*Körper*), es decir, se amalgama como cuerpo *Leib-Körper*. En la percepción interna el “cuerpo vivido” se da en un aspecto anímico vital, significando lo que tiene de alma

³² Scheler, Max. *Los ídolos del autoconocimiento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 61-62.

(*Seele*), siendo un “cuerpo vivido” con alma. El fenómeno descrito anteriormente, Scheler lo considera como las dos partes de un fenómeno único. El sujeto humano, en tanto corporeidad, es esencialmente corpóreo y espiritual, sin poder ser definido como simple cuerpo o como simple espíritu. El hombre es su cuerpo y es su espíritu; y, al mismo tiempo, no se reduce a alguno de ellos, sino que es más que cuerpo y más que espíritu. El “cuerpo vivido” tiene el carácter inescindible, supera la forma del dualismo cartesiano que concebía la relación entre cuerpo y alma escindida.

Scheler superará la fisura entre lo corpóreo y lo anímico a través de la “unidad de la vida”, identificando ontológicamente el aspecto fisiológico y el aspecto físico del proceso vital, distinguiéndolo solo desde el punto de vista fenoménico. Para él, la experiencia del “cuerpo vivido” repercute en la constitución de la intersubjetividad. Piensa que no sólo en el ámbito de la experiencia de sí, sino también en la experiencia del otro, el fenómeno del “cuerpo vivido” es irreductible, al cual se accede de modo directo sobre una experiencia básica u originaria. Scheler sometió a crítica la noción de “proyección empática”, buscando clarificar la estructura de la experiencia con el otro.

Estas ideas de Max Scheler repercutirán en el pensamiento de otros fenomenólogos franceses,³³ buscando superar el dualismo cartesiano entre el cuerpo y el alma o la conciencia. Pues la teoría empática asume la existencia previa de un yo dado a sí mismo que luego descubre al otro por medio de una sensación subjetiva como es la capacidad de percibir las emociones y sentimientos de ese Otro que no soy yo, pero que es igual a mí.

³³ Heidegger no será el único que pondrá en tela de juicio el primado de la empatía. También lo hará Merleau-Ponty con la corporalidad del otro, Sartre con el sentimiento de vergüenza, la exigencia ética de Lévinas.

En el caso de Heidegger, ante la postura de Scheler de que el encuentro entre individuos consiste en concebir los sentimientos y las expresiones del otro, profundizó en el problema de la empatía (§ 26 de *Ser y tiempo*), ubicando en el *co-estar*, como estructura ontológica del *Dasein* como *ser-estar-en-el-mundo*, la condición ontológica de encuentro con el otro. La empatía, para Heidegger, desconoce la verdadera esencia de la intersubjetividad, que se da de manera fáctica al compartir, al convivir y al comunicarse dialógicamente (por el lenguaje) en el mundo compartido. Para Heidegger es la *disposición afectiva* la posibilitadora de que las cosas y las personas, que ya nos resultan significativas (con sentido), comparezcan ante nosotros comprensivamente. —Este tema saldrá a la luz en el desarrollo de nuestra exposición de la filosofía de Heidegger—.

1.3 Yo soy mi cuerpo

La reflexión filosófica de Gabriel Marcel acerca del cuerpo la enmarca dentro de las vivencias, se funda en la vivencia subjetiva, de cómo se experimenta a éste en la experiencia concreta e inmediata de la vida común; siendo ésta el fundamento de la condición de ser hombre a través de la carnalidad que le constituye como cuerpo, pues, al ser un ser encarnado, la encarnación le confiere el rasgo radical de su existencia y su pensar. El cuerpo se convierte en el “dato central” de la metafísica y punto de referencia de todos los demás existentes, a la que Marcel llamará la “prioridad absoluta”: tener mi propio cuerpo.

Gabriel tiene como prioridad filosófica considerar una primacía metafísica de la existencia. La existencia es indubitable, pensar sobre ella conlleva indagar sobre las condiciones en que se da. Condiciones metafísicas de la existencia personal y de las experiencias que la determinan. Problematizar sobre ello no implica estar a “salvo”, sino por el contrario, se abre el abismo de la

incertidumbre de que ese (yo) que pregunta ¿seguro de que soy, de que existo? Lo que significa que el preguntar por el ser, problematiza al ente que pregunta (al ser que interroga por el Ser le va su propio ser, dirá Heidegger). Yo que pregunto —por la existencia— ¿existo? Indudablemente, es la respuesta.

Marcel parte de la distinción entre cuerpo objetivo y cuerpo sujeto. Para él, el hecho del cuerpo se da, como dije líneas arriba, desde la vivencia subjetiva que deja ver la condición existencial del ser hombre. Condición que se revela por la carnalidad que lo conforma. El cuerpo es el eje y “dato central de la metafísica” volviéndose una “prioridad absoluta”. Prioridad para el pensar reflexivo del cuerpo dentro de su facticidad y como vivencia propia, concreta e inmediata, ubicada en el aquí y ahora. Esta corporeidad basada en la subjetividad no está amalgamada a un “yo”, al estilo del cogito cartesiano (como sujeto epistemológico), sino a la experiencia de la existencia personal de la cual no cabe dudar, permitiendo la superación entre lo intelectual y lo vital. Siendo la vida, la vida común, el fundamento que abre camino a la investigación filosófica, que busca dar cuenta de que el cuerpo (tejido vivo), en primera instancia, es mí propio cuerpo en unidad. A diferencia del cuerpo objetivo que es “pensado”, por ejemplo, desde la ciencia médica de manera segmentada y reducido a un sistema (físico) orgánico, cuya importancia central es minimizada y reducida a su funcionalidad orgánica-fisiológica. El interés del cuerpo subjetivo es la determinación de la existencia de(l) (mí) propio cuerpo. Gabriel a este tener le atribuye dos modalidades: como posesión y como implicación.

Como posesión, dirá Marcel, el cuerpo no se posee como se posee un objeto, sino que a través de este se posee y a la vez es poseído por mí. Poseer el cuerpo, mi propio cuerpo, difiere de cualquier otro tipo de posesión. Sólo por el cuerpo se posee, se dispone de algo. Pero, esta relación es paradigmática y tensa, entre *quien* posee (el poseedor: el alma, el yo) y el *que* es poseído (objeto

poseído: el cuerpo), siendo el cuerpo propio la mediación entre ambas formas. Sin embargo, el lazo entre poseedor y cosa poseída nunca alcanza el ímpetu que enlaza el cuerpo y el yo, ambos son lo mismo, *yo soy mi cuerpo*, dirá Marcel: “es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto para mí, sino que soy mi cuerpo”.³⁴ Mi cuerpo es algo que yo poseo, no en sentido objetivo, pero sí en tanto mío. Es verdad que se posee a través del cuerpo, el cuerpo propio es condición de tener, como posesión; pero no es verdad que pueda, simultáneamente, ser poseído por nosotros. No poseo, ni soy dueño de mi cuerpo, en el sentido corriente del tener (posesión), no obstante, el cuerpo propio es condición de todo tener, pero él no pretende ni se inquieta por tener, sin que exista ligado a ese yo participativo. La manera de vivir, auténticamente, la corporeidad es vinculando el tener como una pertenencia activa, creadora, de ser.

Marcel planteará que el cuerpo (objetual) no es un instrumento de la sensación que, a manera de traductor, da cuenta de la percepción sensible captada. Considerar al cuerpo como un instrumento, sería darle una función mediadora entre nosotros y los objetos, que determinaría la manera de aprehensión de estos últimos. Otra cosa sería considerar las sensaciones desde la perspectiva del cuerpo vivido, éstas no serían recibidas de manera pasiva, sino de forma activa, participativa, convirtiendo la sensación en cosa sentida, acogida activamente, para sí, por un yo. El sentir como “un modo de la participación”, excluye la idea de simple interposición del cuerpo que, al experimentar una sensación, entabla una comunicación con cosas distintas a mí. Concebir los cuerpos instrumentalmente, funcionalmente, es considerarlos en medio del mundo entre objetos y como objetos, sin que reconozca en (los primeros) alguno de ellos a *mi (propio) cuerpo*.

³⁴ Citado en Aisenson Kogan, Aida. *Cuerpo y persona*. Filosofía y psicología del cuerpo vivido, FCE, México, 1981, p. 23.

1.4 El cuerpo del Otro

Iniciamos por la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger³⁵, parte de la tesis expresada por el filósofo de la Selva Negra alemana en *Ser y Tiempo* cuando afirma que: “el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el Ser es ya apelación a la subjetividad”.³⁶ Afirmar el pensador lituano que el sujeto heideggeriano no expresa nada, sólo es pensado a partir del Ser y de la verdad del Ser, hay un olvido del Otro, al buscar el sentido del Ser de forma transparente. La subordinación del Ser del ente al ente implica la dominación del ente y la afirmación del primado de la libertad (permanencia en el Mismo, que neutraliza al Otro) en relación con la justicia (ética: cuestionamiento por la espontaneidad por la presencia del Otro). La libertad no es un principio de libre albedrío, “la libertad surge a partir de una obediencia al ser” no es el ente quien sostiene a la libertad, sino la libertad que lo sostiene a él es la primacía de lo Mismo sobre lo Otro. Por ello, Lévinas argumenta que la filosofía de Heidegger al igual que otras filosofías occidentales, son filosofías de la Mismidad y no de la Otredad, como la que defiende el pensador de *Totalidad e infinito*, pues no se establece una relación con lo Otro, sino la reducción de lo Otro a lo Mismo. La ontología heideggeriana retorna lo Otro a lo Mismo, no permite el cuestionamiento de este por el Otro. Su reducción al Mismo es la neutralización del Otro.

Lo anterior, nos lo muestra Jesús Emmanuel Ferreira en su libro *Conceptos no humanos*,³⁷ particularmente en el apartado donde desarrolla la crítica que hace Lévinas a Heidegger, resaltando

³⁵ Fue Lévinas el primer contacto de la filosofía francesa con el pensar heideggeriano, un segundo momento lo propició la filosofía existencialista de Sartre, el tercer momento como consolidación de la filosofía del maestro alemán lo protagonizó Jean Beaufret. Sin embargo, el primer filósofo existencialista francés que abordó el tema del cuerpo fue Gabriel Marcel, al desarrollar el concepto de “cuerpo vivido”. Hecho que resaltamos líneas arriba.

³⁶ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 69.

³⁷ Ferreira González, Jesús Emmanuel. *Conceptos no humanos: Las significaciones del Ser en la alteridad*, UMSNH- IIF- Colofón, México, 2017, p. 166.

el hecho de que éste último no salió de la representación como tal, a pesar de que él mismo la criticaba, se quedó atrapado por ella. Lévinas considera que el pensar filosófico de Heidegger, que se da a través de la disposición afectiva, quedó atrapado en una filosofía de la totalidad de la conciencia a pesar de ser una conciencia en apertura desde la facticidad. Lévinas crítica a Heidegger, pues la subjetividad trascendental sólo escucha al Ser y guarda silencio. A pesar de que para Heidegger la subjetividad no es pura, sino que es parte de la estructura existencial del ser—ahí, sin ir más allá de la neutralidad de esa estructura. Para Lévinas, Heidegger no pensó el olvido del ser desde la alteridad sino desde la identidad, obteniendo sólo un sentido representativo e identitario y no trascendental. Nosotros podemos decir que es Lévinas quién no consideró que el *Dasein*, qué somos cada uno de nosotros, existe en la diversidad de modos de ser y que nunca es de un mismo y único modo.

Emmanuel Ferreira argumenta que a pesar de la crítica de Lévinas a Heidegger por el olvido del Otro: “Heidegger sí nos da a pensar en la alteridad del Ser o al Ser en su alteridad, pero el error que comete y esto nos lo enseña Lévinas, es pensarlo desde la mismidad del yo, con lo que, aunque si fuese más allá de la ‘representación’ o del pensamiento representativo —y esto en una vía distinta a la de Lévinas, como podemos ver de manera más clara en la teoría del “segundo Heidegger” cuando trata la dimensión ontológica del habla que es el son del silencio, él *‘habla del habla’*; además, con el acto semiótico de tachar el concepto del ‘Ser’, cruzando la palabra para abrirnos a lo que realmente es el Ser— no alcanzó a pensar la alteridad del Ser desde la alteridad del prójimo, como en cambio sí lo realiza Lévinas. Sin embargo, consideramos que Heidegger si alcanza el sentido del Ser en su alteridad en el nivel de la facticidad o incluso en el de la ‘Interfacticidad’“.³⁸ Lo dicho por Emmanuel Ferreira, nos lleva a recordar que al Ser no se le debe

³⁸ Ferreira González, *Op .cit.* pp. 169-170.

confundir con la totalidad o universalidad, lo fundamental de la comprensión del Ser es su manifestación fáctica en el existir, es decir los múltiples modos en que existe. La facticidad de la existencia se revela en su cambio a través del tiempo. Convivir con los otros y entre las cosas es el ámbito donde se juega la existencia humana, es manifestación de nuestro *ser-en-el-mundo*; que no es en soledad sino con otros conformando comunidad, que obliga a no apropiarnos de manera individual del mundo, sino a compartirlo. Al respecto, podemos suscribir las observaciones de Ferreira, al considerar que el *Dasein* heideggeriano no se encuentra solo en el mundo y es en la relación con las cosas y la coexistencia con los otros *Dasein*, que cobra sentido su existir. En lo anterior, se encontraría implícita la coincidencia por la preocupación de Lévinas por subrayar la importancia de la ética (*ethos*), misma que Heidegger no desarrollo explícitamente, pero que han considerado estudiosos del tema,³⁹ como parte intrínseca a su propuesta filosófica.

1.5 Fenomenología del cuerpo

Por su parte el filósofo galo Alphonse de Waelhens expresa su crítica a la problemática del cuerpo en Heidegger, en el ensayo: “Una filosofía de la ambigüedad” al comienzo de la obra *La estructura del comportamiento*⁴⁰ de Maurice Merleau-Ponty, publicada en francés en el año 1953. De inicio señalaba que las doctrinas de su tiempo definían al hombre por su *ser-en-el-mundo*, a condición de considerarlo más allá de la alternativa del *para-sí* y del *en-sí*, pues ser una u otra alternativa el hombre deja de ser en el mundo. Reprocha a Heidegger entre otros, que quienes han equiparado la existencia y ser en el mundo no se hayan preocupado por describir que es la conciencia humana.

³⁹ González Valenzuela, Juliana. *Heidegger la pregunta por la ética*, UNAM, México, 2001.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice. “Una filosofía de la ambigüedad” en *La estructura del comportamiento*. Librería Hachette, Buenos Aires, 1976. pp. 7-18.

Heidegger la considera resuelta esta problemática, pero para De Waelhens no, porque el hecho de dar por evidente el actuar humano y su capacidad de percibir, al realizar actividades que implican mover su cuerpo, se dan como evidentes. Pero se ha descuidado al mundo que siempre está ahí. En este contexto señala el hecho de que en *Ser y Tiempo* de Heidegger: “no se hallan...treinta líneas sobre el problema de la percepción; no se hayan diez sobre el del cuerpo”.⁴¹

Waelhens en su texto —estudio— sobre *La fenomenología del cuerpo*,⁴² señala que la fenomenología existencial al proclamar el Ser en el mundo del hombre asume la necesidad de desarrollar una doctrina coherente sobre “cómo soy mi cuerpo”, porque es a través del cuerpo que estoy presente en el mundo e inserto en él. Tal afirmación conlleva la dualidad entre el Ser y la subjetividad, aunada a la forma de existencia del cuerpo, no se puede pensar al mismo tiempo la dualidad entre mi Ser y mi subjetividad y la forma en que existe mi cuerpo. A decir de Waelhens, en Heidegger la idea de una subjetividad desprovista de corporeidad es un “disparate”; el *Dasein* por ser el ente de lo posible, también puede ser espacial, siendo el espacio la proyección objetiva de lo posible. Sin embargo, no explica qué determinación ontológica, qué modo de Ser de sí mismo corresponde la facultad de espacialidad, siendo fuente de espacio. Respecto del cuerpo se torna un aspecto radical y reitera que es difícil encontrar en todo *Ser y Tiempo* diez líneas relativas a la estructura del conocimiento sensible. Ahora el problema del cuerpo y el de la sensación están relacionados, no es posible resolver uno sin el otro. El existencialismo francés se centrará en la importancia de este problema.

El reproche de Waelhens a Heidegger por la omisión del rol del cuerpo en su filosofía, cuando el *Dasein* tiene una actividad práctica en la manipulación de instrumentos y herramientas

⁴¹ De Waelhens, Alphonse. “Una filosofía de la ambigüedad, *Op. cit.* p. 8.

⁴² De Waelhens, Alphonse. *La Phénoménologie du corps*. In *Revue Philosophique* de Louvain. Troisième série, tome 48, n°19, 1950. pp. 371-397; doi: <https://doi.org/10.3406/phlou>. 1950.4299

que requieren del cuerpo, haya desatendido su estudio en el contexto de la analítica existencial del propio *Dasein*. Al comienzo del segundo párrafo de la *Fenomenología del cuerpo* Waelhens señala: "...cuando se lee *Ser y Tiempo*, constantemente uno sospecha que la idea de una subjetividad desprovista ella misma de consistencia corporal, que no tendrían con la carne más que una relación accidental [...] es para el autor un puro sin sentido; pero en esta materia Heidegger jamás ha superado el estadio de la afirmación dogmática".⁴³ Hoy interpretamos que el título de la obra central de Heidegger *Ser y Tiempo*, no son dos conceptos diferentes unidos por una conjunción, sino que están correlacionados: el tiempo es el horizonte en donde manifiesta el existir del ser; significa pensar al ser desde y como tiempo. La esencia del tiempo está enmarcada en el ámbito y perspectiva de la pregunta por el ser y su manifestación.

A partir de este señalamiento de Waelhens otros filósofos o pensadores contemporáneos seguirán insistiendo en la indagación del por qué Heidegger omitió abordar la problemática del cuerpo, sí nuestra experiencia individual avala el carácter corporal de nuestro ser que, en tanto encarnado, se despliega y relaciona con el mundo circundante.

Waelhens advierte que se debe permanecer críticamente en la experiencia de nosotros mismos y que para no caer en la subjetividad que las categorías cartesianas establecieron, es necesario, siguiendo a Merleau-Ponty, superar esa subjetividad que nos separa del mundo. Son necesarias superar las categorías cartesianas de la subjetividad al considerar y examinar la intencionalidad de nuestro cuerpo, de comprender la incidencia que este tiene en la constitución del mundo. He aquí la ambigüedad de nuestro ser corpóreo.

Esta conclusión de Waelhens, es la que la mayoría de los pensadores avalan: terminar con el reinado de Descartes y su concepción del cuerpo como *res cogito* y *res extensa*. Incluso en otras

⁴³ *Ídem. Op. cit.* p. 371.

esferas del pensar contemporáneo como la neurociencia y particularmente la llamada “neurociencia de la meditación”, hacen hincapié en señalar que el cuerpo debe ser considerado como una unidad. La existencia de una “comunicación” entre el cerebro, corazón e intestino está siendo revalorada y soportada por experimentos científicos en base a prácticas milenarias, como la meditación.⁴⁴

1.6 La conciencia de ser cuerpo

Por otra parte, el reproche de Sartre a Heidegger por no haber escrito en *Ser y Tiempo*, más allá de unas cuantas líneas, a cerca del cuerpo. Heidegger lo enfrenta diciendo que en aquel momento no tenía los elementos para contestar sobre ese “mal trato”. Sin embargo, pudo enfrentarlo con: “...la afirmación de que lo corporal [L] es lo más difícil y en aquel entonces no tenía más que decir al respecto”.⁴⁵ El reproche sartreano es fundado por las discrepancias con Heidegger, en concebir la existencia de forma diferente. Para Sartre la existencia precede a la esencia, es decir, parte de la subjetividad. El ateísmo existencialista de Sartre lo confirma, diciendo: “...Declara que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre...”.⁴⁶ Lo que significa que el hombre surge de la nada, es lo que él se

⁴⁴ La neurocientífica española Nazareth Castellanos, quien es una estudiosa y divulgadora del tema, ha señalado la importancia del tema en la búsqueda de soluciones a diversos padecimientos en el ser humano, que la medicina tradicional a través de medicamentos no encuentra solución. Trata de encontrar respuestas desde el pensamiento oriental, basada en prácticas milenarias, de lo que en los laboratorios de neurociencia no encuentran sustento.

⁴⁵ SZ. p. 311. Diálogos (II) con Medard Boss el 3 de marzo de 1972 en Friburgo-Zähringen. El cuerpo con la notación [L] es el “cuerpo” *Leib*, cuerpo vivido (real, posible, vivo o muerto) que forma parte de un ser vivo o de un ser animado que lo integra o constituye. En contraposición, el “cuerpo” [K] *Körper*, considerado como cuerpo físico, orgánico, material de solidez geométrica, de cosa con volumen, masa, extensión. De acuerdo con la terminología husserliana, señalada por el Dr. Antonio Ziri6n en la (traducción) presentaci6n del libro de Husserl *Ideas II*, publicado por FCE en el a6o 2014. En lo sucesivo se har6 referencia al cuerpo de acuerdo con las acotaciones referidas.

⁴⁶ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, M6xico, 1981. pp.15-16.

hace. Empieza por existir, surge en el mundo y después (en el porvenir) se define, es proyecto, es subjetividad.

El ser humano es visto, bajo la óptica sartreana, en una dimensión antropológica que tiene su base en la filosofía cartesiana, al considerarlo como dualidad sustancial: *res cogitans* y *res extensa*, alma, cuerpo. Antropología metafísica que considera al cuerpo como *soma*, como ente a la vista. Remite al ser del hombre a la subjetividad del *ego cogito*. La antropología como disciplina estudia al hombre como algo ya dado, como objeto de estudio que no requiere cuestionar sobre sus estructuras fundamentales. La metodología antropológica está diseñada para examinar solo formas de manifestación y comportamiento.

Para Sartre la conquista de la “objetividad”, la conciencia de ser cuerpo se da por la existencia del Otro. En su obra fundamental *El ser y la Nada*, como introducción previa al problema del cuerpo, dice: “...ese objeto que el prójimo es para mí y ese objeto que yo soy para él prójimo se manifiestan como cuerpos”.⁴⁷ Y surge la pregunta sartreana ¿qué es mi cuerpo y el del otro?

En Sartre el problema del cuerpo está vinculado a la existencia de la conciencia y como condición necesaria de la existencia de un mundo y como realización contingente de esta condición. Pero, parte de un equívoco al considerar al cuerpo como una simple cosa con leyes propias y definible desde el exterior, en tanto que la conciencia es alcanzada o captada a través del tipo de intuición que le pertenece. El cuerpo se ve afectado por el modo de la existencia de la conciencia. No tiene la capacidad de apropiarse de su propio cuerpo, para-sí,⁴⁸ no es mi cuerpo tal

⁴⁷ Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Editorial Losada, Madrid. 1984, p. 330.

⁴⁸ El en-sí, el para-sí y el ser ideal en-sí-para-sí, son el fundamento de la ontología sartreana para el análisis de toda realidad humana.

cual es para mí, sino el cuerpo de los otros. Así, el modo en que se da la conciencia define el ser del cuerpo. Características necesarias y contingentes de la realidad humana.

Tres son los modos de existencia de la conciencia-cuerpo. Son tres las dimensiones ontológicas del cuerpo que no deben ser confundidas. Sartre advierte que, si se quiere reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo, se deben establecer las diferencias del cuerpo en tanto que *para-sí* y en tanto que *para-otro*. Estos aspectos del cuerpo se hallan en planos diferentes e incommunicables y son mutuamente irreductibles. El *para-sí* es totalmente cuerpo e íntegramente conciencia, no hay fenómenos unidos al cuerpo, no hay nada detrás del cuerpo, sino que el cuerpo es íntegramente “psíquico”.

La primera dimensión considera que el cuerpo no puede ser para mí una cosa, sino que es por el cuerpo que las cosas se me revelan. La facticidad del cuerpo se encuentra en íntima relación con el mundo, ambos son seres relativos. En Sartre encontramos que el *en-sí* es fundamento ontológico del *para-sí*, lo cual indica que surge la forma humana en el seno del mundo y por ello hace existir a este último. Para el autor de *A puerta cerrada* “nuestra relación primera con él en-sí [es el] ser-en-el-mundo, que la conciencia es conciencia del mundo...”⁴⁹ Conciencia de lo que puede existir en el mundo, comprometida con él. Compromiso asumido como necesidad ontológica de un ser-allí (*Dasein*), que remite a la facticidad humana. Si bien la aparición del hombre es espontánea en el seno del *en-sí*, surge necesariamente en una situación en el mundo que él mismo hace existir. Afirma Sartre: “...si hay un mundo es por la realidad humana”.⁵⁰ Esta afirmación orientadora y realizadora de mundo, tiene como correlato al cuerpo con el mundo de las cosas, pertenece tangiblemente al propio mundo. Esta pertenencia es inherente a la propia capacidad del hombre de percibir —pensar— el mundo. Es por el surgimiento del hombre que

⁴⁹ *Ídem*. p. 333.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 334.

existe mundo. Sin embargo, no se limita solo a percibir mundo, sino que es a la vez: instrumento y finalidad del actuar humano. El cuerpo es un cuerpo actuante: “nuestro cuerpo no es lo que por mucho tiempo se ha llamado ‘la sede de los cinco sentidos’; es también el instrumento y la meta de nuestras acciones”.⁵¹ Y del pensar mismo.

Otro plano de existencia es que el cuerpo existe *para-otro*. En esta perspectiva ontológica, lo mismo resulta que mi cuerpo aparece al prójimo como la manera en que el cuerpo ajeno se me aparece. Percibo el cuerpo del otro como algo ajeno a mí, de la misma manera que el otro percibe mi cuerpo como ajeno a él. Esta relación entre mi cuerpo y el cuerpo del otro es meramente una relación de exterioridad. Capto al prójimo como aquel que dé cuenta de mi existencia como objeto.

Para Heidegger a diferencia de Sartre, la existencia es estar destinado al ente. Remite al ser del hombre arrojado al mundo, en calidad de sí-mismo por su capacidad de dejar ser al ente en cuanto tal. Para el filósofo alemán: “La existencia de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del Ser. Sólo hay algo semejante al Ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente”.⁵² La existencia está referida al plano ontológico para pensar el Ser del hombre, pensar en las estructuras de su Ser. Es decir, contestar a las preguntas de qué es y cómo es como tal; y, su relación con otros entes y otros seres humanos. Esa relación es la esencia del —hombre— ser-humano: la *ex-sistencia*. Recordando que para Heidegger el Ser no es un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente y particularmente del ente llamado *Dasein*, y que, en la pregunta por el sentido del ser, le va su propia existencia. He aquí la diferencia —entre el ser y el ente—ontológica fundamental. Es para Heidegger la cuestión por el sentido del Ser, la cuestión fundamental de la filosofía.

⁵¹ *Ibidem*. p. 347.

⁵² Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973. p. 190.

1.7 El cuerpo vivido

Particularmente la crítica de Merleau-Ponty a Heidegger de no haberse ocupado del problema del cuerpo, seguramente, se da por no haber tenido noticias de lo desarrollado en los *Seminarios de Zollikon*. Cuya publicación en alemán se dio en el año 1987 y la publicación del texto sobre *Nietzsche* en el año 1961, en el que abordó la corporeidad. Año posterior a la muerte de Merleau-Ponty. Sin embargo, podemos adelantar que existe una gran coincidencia en la temática que desarrolla Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*,⁵³ con lo tratado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Lo constatamos, con la lectura de lo escrito por el autor de la *Estructura del Comportamiento*,⁵⁴ que está presente el pensar Heideggeriano en el desarrollo de su filosofía del cuerpo.

De forma muy general y considerando todas las implicaciones, podemos decir que ambos reconocen y desarrollan los conceptos de espacialidad y temporalidad desde el método fenomenológico; ambos consideran que el saber del mundo se da por la experiencia que se tiene de y en él, el mundo está ahí previamente a cualquier teorización o reflexión; ambos reconocen a la ciencia y el conocimiento que crea ésta, como subordinado al mundo vivido, al mundo percibido; ambos pensadores toman a la existencia, uno como *ser-en-el-mundo*, el otro como *ser-del-mundo*; el ente llamado *Dasein* y el ente llamado hombre, están en el mundo, es en el mundo que se conocen. Uno y otro están más próximos en su pensar, a pesar de la diferencia al abordar los temas señalados líneas arriba. El objeto de estas líneas es sólo sentar el precedente de lo dicho por Merleau-Ponty con relación al tema “no tratado” por Heidegger y no propiamente el desarrollo del

⁵³ Merleau Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Ediciones 62, Barcelona, 1980.

⁵⁴ Merleau Ponty, Maurice. *La estructura del comportamiento*. Librería Hachette, Buenos Aires. 1976.

pensar merleau-pontiano sobre el cuerpo, que sin duda sigue siendo base de la reflexión del cuerpo desde la filosofía fenomenológica: “el cuerpo vivido”.

En la *Estructura del Comportamiento* a Merleau-Ponty le interesa establecer el cómo es que se da el comportamiento humano, lleva a cabo una crítica al psicologismo de su época, ya que éste consideraba al hombre desde las posiciones de la psicología conductista. También crítica al intelectualismo que considera a la cosa como un sistema de cualidades ofrecidas a nuestros sentidos y que gracias a una síntesis intelectual captamos la “unidad de la cosa”.

Merleau Ponty distingue tres formas de clasificar los comportamientos: formas sincréticas, formas amovibles y formas simbólicas. Las formas sincréticas el comportamiento está ligado a ciertos aspectos abstractos de las situaciones. Las formas amovibles contienen, en el comportamiento, referencia a las relaciones. Estas están ligadas a la materialidad de situaciones concretas y por ello no son usadas para aprendizajes verdaderos. Las formas simbólicas del comportamiento o los comportamientos ahora devienen símbolos, lo que implica una significación general, esto sólo es alcanzado por ser humano. El signo deja de ser solo la representación de un hecho y comienza a ser en sí mismo algo virtual, esta es la estructura más elevada del comportamiento en tanto que forma simbólica o significación, que no es idea pura ni representación, sino percepción. La tesis de Merleau-Ponty es que el modo más complejo de la estructura del comportamiento es la percepción, caracteriza el orden humano por el comportamiento simbólico, nivel diferenciado que reúne y supera el orden físico y el biológico. Para nuestro autor el problema del comportamiento puede comprenderse a partir del proceso de la percepción desde el ámbito de una filosofía fenomenológica. La percepción es fundamento. Puesto que no debemos preguntar si percibimos un mundo, sino que hay que aseverar que: el mundo es lo que percibimos.

La preocupación de Merleau-Ponty por mostrar cómo es que se da nuestro comportamiento humano, como estructura, más allá de las teorías de la psicología que en su tiempo dominaban y justificaban ciertas actitudes humanas, en relación con los otros y las cosas que existen en el mundo en el que habitamos. Así como la necesidad de superar la reflexión filosófica, mediante una pre-reflexión y una sobre-reflexión que nos propone nuestro autor. Siendo un elemento central de la estructura la percepción.

Merleau-Ponty piensa en el Cogito cartesiano, la doctrina cartesiana del Cogito conduce a la afirmación de la intemporalidad del espíritu y a la admisión de una conciencia de lo eterno; contra esta interpretación eternitaria, el filósofo francés, mostrará las consecuencias del postulado cartesiano. la necesidad de superar el cogito cartesiano postulando un nuevo logos, un “logos estético”. El Cogito de Merleau-Ponty se conectará con un “logos estético del mundo” o un “logos del mundo estético. El *logos* del mundo estético es una “estructura”. Es la significación de la percepción. La percepción será la modalidad existencial e intelectual que le permitirá profundizar en el comportamiento humano.

A partir de la crítica al cientificismo fundamentado en la filosofía cartesiana y siguiendo la propuesta de Edmund Husserl, el pensador francés distingue el cuerpo objetivo que tenemos (*Körper*), como un objeto más del mundo; y el cuerpo fenoménico, cuerpo-sujeto, que somos (*Leib*), fuente de intencionalidades. El cuerpo *Körper* se objetiviza, en cambio, el cuerpo *Leib* se comprende viviéndolo. Se resalta la originalidad ontológica que el pensador francés le otorga al cuerpo vivido, porque más que tener un cuerpo: somos cuerpo.

El pensar de Merleau-Ponty muestra la necesidad de recuperar una filosofía de la percepción que había sido opacada por el racionalismo y el intelectualismo, al considerar que nuestras percepciones del mundo y nuestro mismo cuerpo eran cosa secundaria para la reflexión

filosófica. El mismo establece la necesidad de pensar de otra forma lo ya pensado, siendo necesario reconocer la ambigüedad de nuestro ser corporal y del mundo, reconocer nuestro inacabamiento, nuestro permanente cambio e incompletud.

La filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía del cuerpo, de la realidad corporal, no es una teoría objetiva del cuerpo humano, ni una ciencia de la corporalidad: es una reflexión filosófica radical sobre el cuerpo, realidad concreta de la subjetividad del cuerpo, como elemento de la conciencia del cuerpo vivido, más allá de un cuerpo objetivo. El método fenomenológico será la base fundante de la filosofía del cuerpo, para pensar el cuerpo desde el cuerpo mismo. Lo que busca nuestro pensador es radicar una filosofía de la percepción que nos provoque a reaprender a ver el mundo. El pensador francés distingue el cuerpo objetivo que tenemos (*Körper*), como un objeto más del mundo; y el cuerpo fenoménico, cuerpo-sujeto, que somos (*Leib*), fuente de intencionalidades. El cuerpo *Körper* se objetiviza en cambio el cuerpo *Leib* se comprende viviéndolo. El cuerpo es experiencia vivida, condición de posibilidad de toda experiencia y horizonte de posibilidad de sentido. El poder del cuerpo se funda en su capacidad intencional y en su conciencia de relacionarse con el mundo de las cosas. El mundo fenomenológico fundamenta el ser y es por la filosofía, como reflexión radical, que lo aprendemos a ver de forma diferente, reconociendo su ambigüedad e incompletud. El mundo es devenir.

El cuerpo es expresión, instituyente de expresión, lo que significa que el cuerpo es el origen de toda otra expresión, es el motor mismo de la expresión. La expresión corporal fundamental es la de su propia existencia. Existe una íntima relación entre el cuerpo y la existencia. El cuerpo expresa la existencia total y la existencia se realiza en el cuerpo. El cuerpo es gesto y simbolismo en el que se fundan otros simbolismos “artificiales. Por el gesto comprendo a otros cuerpos, establezco relaciones, percibo al otro. La intencionalidad de mi gesto establece una reciprocidad

con la conducta gestual del otro. Se da una especie de cohabitación de intencionalidades de uno para con el otro. El gesto del otro es interrogación, me invita a coincidir con él en el mundo percibido. Mediante mi cuerpo comprendo al otro, encuentro sentido del gesto, como es por mi cuerpo que percibo “cosas”. Un gesto es una posición corporal, movimiento, que sólo cobra sentido en un medio ambiente y en una situación dada

Hemos dicho, siguiendo a Merleau-Ponty, que somos cuerpo, pero un cuerpo investido de temporalidad. Existe una relación íntima entre el tiempo y la subjetividad. Es por una necesidad interior que somos temporales. El tiempo es una dimensión de nuestro ser, nuestro ser es tiempo. El movimiento del tiempo se despliega en la vida misma, en el mismo vivir. El tiempo es el único que puede hacer posible al tiempo. Nuestra existencia y el de las cosas están marcadas por nuestra presencia temporal. Presencia estructural de nuestro ser. El ser es tiempo y por éste lo pensamos. Pensamos nuestro ser como proyecto, haciéndose.

Mi cuerpo está en el espacio, me muevo y adquiero una posición con relación a otros cuerpos, incluyendo a las cosas con las que estoy en el mundo. Pero, mi cuerpo no experimenta la espacialidad como se da con las cosas que están ahí ocupando un lugar en un espacio “vacío”. El espacio está ligado a nosotros. No ocupamos un lugar en el espacio, sino que somos cuerpo, carne que crea espacio. Somos espacialidad. Espacio heterogéneo por donde se desplaza nuestra particular carnalidad y en donde reside nuestro pro-yecto de vida, como seres contingentes e inacabados.

1.8 Cuerpo que toca y escucha

Por su parte Derrida aborda el pensamiento de Heidegger desde su ensayo *Diferencia sexual, diferencia ontológica (Geschlecht I)*, teniendo como hilo conductor el término alemán *Geschlecht*, el cual no tiene una traducción específica al francés, establece que en un primer momento se puede traducir dentro de determinados contextos por: sexo, raza, especie, género, linaje, familia, generación o genealogía, comunidad; término empleado por Fichte que sirviéndose de su riqueza semántica en la lengua alemana (germanidad) esencial encuentra sentido en el <<nosotros>> y que lo traduce en el sentido de: “género humano”, “especie humana”, “raza humana”.

El pensador francés aborda el pensar de Heidegger desde el análisis de dos textos de su interés: *¿Qué significa pensar?*⁵⁵ y *De camino al habla*,⁵⁶ para dilucidar “el problema del hombre, de la humanidad del hombre y del humanismo”⁵⁷ a partir de la reflexión de la mano (no de las manos) revelando su relación con la palabra y el pensamiento. El privilegio de la mano, como encarnación del hombre, pues sólo él tiene mano y a través de ella da y recibe. Derrida asevera citando a Heidegger: “La mano: lo propio del hombre en tanto que monstruo (*Zeichen*). ‘La mano ofrece y recibe, y no solamente cosas, pues ella misma se ofrece y se recibe en el otro. La mano guarda, la mano porta. La mano traza signos, ella, muestra, probablemente porque el hombre sea un monstruo’”.⁵⁸ Recordemos que para Heidegger el pensar es un oficio (*Handwerk en alemán*) de mano. Al respecto señala Derrida: “Ese oficio noble como *Handwerk*, será también aquel del

⁵⁵ Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1972.

⁵⁶ Heidegger, Martin. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

⁵⁷ Derrida, Jacques. *La mano de Heidegger (Geschlecht II)*, Traducción de Marcela Rivera Hutinel, versión electrónica tomada de Archivos de filosofía, Revista de Filosofía, ISSN 0718-4255, N° 6-7- 2011-2012, pp. 367-410. <https://dialnet.uniroja.es > servlet > articulo>. Recuperado 15 de mayo del 2021.

⁵⁸ Derrida, Jacques. *La mano de Heidegger*. *Op. cit.* p. 376.

pensador o del enseñante [*enseigneur*] que enseña el pensamiento (el enseñante no es necesariamente el docente [*enseignant*], el profesor de filosofía)".⁵⁹

Entre la mano, el ser y el ente hay íntima relación. La mano cuida y procura la relación del ser humano con el ente y de éste con el ser. El interés de la mano se da porque está asociada a la lectura, pues hay una relación entre el ser, la palabra manuscrita y la lectura. La mano constituye el pensamiento mismo, pues para Heidegger pensar es un trabajo de mano. Sólo el ser humano tiene mano, sólo él piensa. Sólo él acaricia, toca y hace gestos con ella. La mano esconde y revela. Después del lenguaje es la mano la que más nos permite manifestarnos y realizarnos, lo subraya Derrida: "La mano piensa antes de ser pensada, ella es pensamiento, un pensamiento, el pensamiento".⁶⁰

Derrida resalta la importancia de la escritura, hecho que Heidegger destaca en su seminario sobre *Parménides*,⁶¹ la mano traza y dibuja la palabra, le da forma (*grammata*), es la escritura a mano la esencialidad de la escritura manuscrita. Dice Heidegger: "El ser humano no 'tiene' manos, sino que la mano posee la esencia del ser humano, porque la palabra, como ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del ser humano. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito".⁶² En defensa de lo manuscrito y de la mano misma, es que se alerta sobre el peligro de nuestro tiempo de escribir a máquina, originando el deterioro de la escritura, la mano se ve mutilada por la máquina velando la esencia del escribir y de la escritura misma, de la relación misma del ser humano con el Ser —qué nos queda decir a nosotros ser humanos del siglo XXI, que hemos sido avasallados por la técnica y la exigencia de su uso, como ahora mismo lo

⁵⁹ *Idem.* p. 379.

⁶⁰ *Íbidem.* p. 381.

⁶¹ Heidegger, Martin. *Parménides*, Akal, Madrid, 2005. pp. 103-114.

⁶² *Idem.* p. 105.

experimento. En tiempos de Heidegger (1942) era la máquina de escribir mecánica lo usado, hoy el teclado y el monitor de la computadora táctil—.

Estamos en la era de la técnica y su esencia escapa a nosotros. Sólo nos quedamos con sus manifestaciones tecnológicas: las máquinas, dispositivos o artefactos. La técnica aparece cotidianamente y, por ello, pasa desapercibida al formar parte de nuestro día a día, sin la señal de la escritura y la palabra que es lo distintivo esencial del ser humano. Heidegger sentencia: “La máquina de escribir vela la esencia del escribir y de la escritura. Ella sustrae del ser humano el rango esencial de la mano, sin que él experimente debidamente esta sustracción, y reconozca que aquí acaece-propicia ya una transformación de la referencia del ser a la esencia del ser humano”.⁶³ La mano que, a decir de Heidegger, dona y so-porta al pensar, “mutilada” por lo que Michel Serres analiza en su obra “*Pulgarcita*”,⁶⁴ el tiempo presente donde incluso se deja atrás a la máquina y aparece otro instrumento tecnológico que surgió solo para comunicarnos por medio del habla, me refiero al teléfono, pero ahora en su versión inalámbrica: el celular. Que no solo nos comunica vía la voz, sino ahora a través de imagen y texto escrito, donde el uso del pulgar limita el ámbito del pensar. Disminuyendo nuestra facultad manual y, por ende, de pensar.

Derrida hace hincapié en que la mano no es una parte del cuerpo como señalaba Descartes. Ella no es una parte del cuerpo orgánico, el ser de la mano no se deja determinar como un órgano prensil (aunque lo es) del cuerpo, que pueda tomar o agarrar esa no es su esencia. La mano del ser humano es pensada desde el pensamiento, pero este es pensado desde la palabra o el lenguaje. El ser humano es pensado desde la palabra o el lenguaje, en tanto habla —*logos*— que piensa, dice Heidegger, y no al revés. La mano es el elemento más extraordinario que posee el ser humano, a través de ella se han creado los artefactos y los útiles; la expresividad artística del ser humano tiene

⁶³ *Íbidem.* p. 111.

⁶⁴ Serres, Michel. *Pulgarcita*, FCE, Buenos Aires, 2013.

en la mano su principal herramienta que siente y mide las diferencias entre —la materia: *phýsis*— los materiales que usa al crear sus obras, por ejemplo, el pintor, el escultor, el orfebre; la sensibilidad de la mano da cuenta de que tecla y presión se debe utilizar para tocar el piano e interpretar, adecuadamente, la nota musical.

Derrida también se ocupará del oído comprensivo, de la escucha del *Dasein*, en su célebre libro *Políticas de amistad seguido de El oído de Heidegger*,⁶⁵ el *Dasein* no escucha su propia voz sino la del otro, la del amigo, pero escuchando posibilita la comprensión y su aperturidad a su poder más propio como *ser-en-el-mundo*, ‘comprensivo’ con los otros; el *Dasein* está a la escucha de manera atenta y obediente, coexistiendo con los otros *Dasein* y consigo mismo. Al final de *El Oído de Heidegger*, Derrida señala: “Aguzar el oído no es escuchar sensaciones auditivas y ruidos, complejos sonoros fenómenos acústicos que podrían dar lugar a una psicología. No, aguzamos el oído aquello que está más allá del oído, del oído abierto, *allí*, en el mundo, *junto* aquello que es, por ejemplo, utilizable en el mundo (de nuevo la expresión *bei*, esta vez subrayada: *beim innerweltlich Zuhandenen*) o *junto* a lo que se oye. No oímos el oír, si no lo que se oye y por tanto lo que se comprende: el *Dasein* es esencialmente aquel que oye comprendiendo, es decir, estando *junto* a lo que se oye, en el sentido de lo que se comprende (*beim Verstandenen*). Es por esto, por la apertura, la apertura del oído, la apertura del *Dasein* a su poder-ser propio y la apertura del oído en tanto que oído del *Dasein*. Por lo que, a través del oído, el *Dasein* porta la voz del amigo *bie sich*, pero que asimismo se porta *junto* a lo que se oye y comprende...”.⁶⁶

Hemos visto con estos dos ejemplos, el de la mano y el del oído, el interés de Derrida de desentrañar el *Dasein* heideggeriano y las implicaciones que hay en él, al dotarlo de la capacidad de poner en juego los sentidos que dan cuenta de su *ser(siende)-en-el-mundo*, cómo estos lo

⁶⁵ Derrida, Jacques. *Políticas de amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trotta, Madrid, 1998.

⁶⁶ Derrida, Jacques. *Op. cit.* p. 361.

constituyen y se correlacionan con el pensar y el lenguaje, con la filosofía. En el desarrollo de nuestra investigación, sin duda volveremos y profundizaremos en los planteamientos de Derrida.

1.9 Hermenéutica del cuerpo

EL filósofo español Jesús Adrián Escudero es un profundo conocedor de la obra de Heidegger. Ha traducido varias obras del alemán al castellano y realizado una obra de análisis titulada: *Guía de lectura de Ser y Tiempo*;⁶⁷ que hoy nos permite acercarnos a la obra principal del filósofo alemán de mejor manera, además de otros textos. Él es quien, en un artículo de la revista *Observaciones Filosóficas*, pone de realce el interés de Heidegger por la problemática del cuerpo y la manera en que lo plantea en los llamado *Seminarios de Zollikon*, como parte de su proyecto filosófico.

El texto de Escudero titulado *Heidegger y la hermenéutica del cuerpo*,⁶⁸ hace un análisis del por qué Heidegger pasó por alto el análisis del cuerpo. En segundo lugar, ofrece una introducción a los *Seminarios de Zollikon*, donde aborda por primera vez el fenómeno del cuerpo. Que, para sorpresa de muchos críticos, coincide con la filosofía de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. También aborda la cuestión de la neutralidad y asexualidad del *Dasein*, exponiendo las razones filosóficas que explican el hecho de que se habló de esa neutralidad sexual. Además de señalar la importancia que Heidegger da al método que debemos emplear para acercarnos al problema corporal.

⁶⁷ Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2 vol.), Herder, Barcelona, 1.ª edición digital 2016.

⁶⁸ Escudero, Jesús Adrián. *Heidegger y la hermenéutica del cuerpo*, Revista *Observaciones Filosóficas*, Nº 12, 2005.

Para Escudero el hecho de que se critique a Heidegger por no haber tematizado de inicio sobre el problema del cuerpo se debe a una errónea interpretación del sentido de la palabra *Dasein*. Nombre técnico con que el filósofo llega a caracterizar la peculiar apertura del (*Da*) ser humano al ser (*Sein*). No debiendo comprenderlo en términos de existencia humana concreta, sino como ente autónomo y soberano que se constituye así mismo en el ejercicio de la autorreflexión, formando parte de un horizonte histórico y un espacio. El *Dasein* está ahí antes de la emergencia del cuerpo humano y sus diferencias sexuales. Esto significa que la experiencia somática y corporal ya siempre están determinadas por la constitución fundamental del ser humano a su apertura al mundo.

Heidegger no negó el valor del cuerpo derivada de las investigaciones fenomenológicas. Pero las investigaciones no son relevantes en comparación con la búsqueda de establecer una ontología fundamental. Para él, las ontologías regionales como la biología, la medicina y la antropología, tienen su elemento específico de estudio: en el caso de la biología, la vida; la medicina, el enfermo; y, la antropología, el ser humano.

La ontología fundamental heideggeriana busca ir más al origen, superar cualquier análisis concreto del cuerpo. Heidegger reconoce en los *Seminarios de Zollikon* la dificultad de la tematización del cuerpo. Acepta que fue incapaz de responder a las críticas de Sartre relativas a su olvido del cuerpo en su texto fundamental *Ser y Tiempo*. Pero, en los Seminarios ofrece un análisis del fenómeno del cuerpo que coincide con la postura de Maurice Merleau-Ponty. Ambos critican la concepción mecanicista del cuerpo que tiene su fundamento en la filosofía cartesiana. Destacan la particularidad del cuerpo en su espacialidad y su capacidad expresiva por medio del gesto. Proponen el método fenomenológico como la vía de análisis al problema del cuerpo. Recomendando “adentrarse propiamente en lo que comparece”.

Escudero señala que Sartre y los franceses en general tienen una concepción del cuerpo (*Corps*) presa de la tradición cartesiana y newtoniana. Se explica por el hecho de que en la lengua francesa no tiene una palabra que diferencie el cuerpo (*Körper*) como tal y el cuerpo como cuerpo vivido (*Leib*), tal como fue planteado por Husserl. En el caso de los franceses sólo existe el término de *corps* para designar la cosa corporal que remite físicamente al cuerpo como ley, pero no da razón del cuerpo vivido entendido como soma. Pasando por alto la manera en que los individuos están encarnados en un cuerpo y espacialmente relacionados con las cosas. La distinción entre el cuerpo entendido como ser físico, material orgánico (el término alemán *Körper*) por un lado y el cuerpo en cuanto es vivido y experimentado (el término alemán *Leib*) aparece en la obra de Husserl en el volumen segundo de *Ideas*.⁶⁹

En la filosofía husserliana se distingue entre representación científica del organismo cuerpo-objeto y la experiencia del propio cuerpo humano tal como es vivido cuerpo-sujeto. No se trata de oponer una visión exterior que sería la de la biología, a una mirada interior que es la de la experiencia, actitudes diferentes que podrían considerarse a la primera como naturalista y a la segunda personalista. En el texto de Husserl se investiga la constitución de la realidad natural del ser humano. Porque el cuerpo se constituye de doble manera, por un lado, cuerpo (*Körper*) cosa física al que responden propiedades materiales y por otro lado como cuerpo vivido (*Leib*), como cuando siento el calor del fuego al acercar las manos frías a la chimenea. Estas últimas sensaciones no son propiedades del cuerpo como cosa física, sino como cuerpo vivido. En este sentido el cuerpo es un campo de sensaciones que, simultáneamente, es un órgano de la voluntad. Se caracteriza por ser el único “objeto” que se mueve de manera espontánea, según los deseos de mi voluntad. Además, esas sensaciones realizan una función constitutiva respecto a los sentimientos sensibles:

⁶⁹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ideas II), FCE, México, 2014. pp. 183-201.

las sensaciones de placer y dolor, de bienestar y malestar; están ligadas al cuerpo en cuanto es vivido y juegan un papel fundamental en la constitución de los valores. Pero el cuerpo no sólo se halla en un lugar espacial, sino que él mismo es el centro de orientación en el espacio, es el punto de referencia de todas las orientaciones. El cuerpo vivido fija el aquí y allí, mientras que el cuerpo-sujeto está en el centro, en el aquí. El cuerpo en cuanto objeto, constantemente, cambia de ubicación.

La propuesta filosófica de Heidegger tiene como objetivo destruir la metafísica de la presencia. Esto significa que todo ente que existe, incluido el ser humano, es comprendido en términos de presencia, lo cual representa aprender el ser de los entes como sustancia. La sustancia entendida como esencia que permanece inalterable y que a través de la historia de la filosofía se ha interpretado de diferentes maneras, como: *eidos* en Platón; energía en Aristóteles; *ens creatum* en el cristianismo; sujeto pensante en Descartes; y ahora, cómo razón calculadora o razón instrumental.

El problema se da porque la metafísica ha impedido cualquier otro tipo de manifestación de la realidad. Ha imposibilitado reconocer que no es única, sino que es una entre otras muchas posibles interpretaciones del mundo. Hoy en día se manifiesta en la era tecnológica por la cual atravesamos y por ella se manifiesta en la relación con el mundo, convirtiéndose en un hecho puramente instrumental. El progreso científico y la razón instrumental, la cual soporta el hecho científico, no resuelve las preguntas existenciales fundamentales de nuestra vida. Preguntas fundamentales acerca de qué debemos hacer, cómo debemos vivir y cuál es el sentido que damos a nuestra existencia.

En resumen. La filosofía de Heidegger trata de superar la metafísica fundada la relación sujeto-objeto, a través de la analítica existencial desplegada en *Ser y Tiempo*. Analítica que trata de “destruir” o, mejor dicho, superar la metafísica cartesiana que considera al ser humano en términos de espíritu-sujeto, yo, conciencia. Analítica que caracteriza al *Dasein*, ontológicamente, por una peculiar comprensión de su ser y del ser en general. A esta peculiar precomprensión del estado de abierto es lo que Heidegger llama “ahí” (*Da*) y el ser humano recibe el nombre de *Dasein*, es en su ex-sistencia fáctica y concreta que se manifiesta el Ser.

Podemos concluir, por lo dicho por Escudero, que las críticas a Heidegger por “el olvido del cuerpo” se deben a que se pasa por alto el (su) propósito de superar la “metafísica del sujeto” (la dualidad cartesiana mente-cuerpo), es decir, aquello que se mantiene inalterable en el tiempo (substancia) y, consecuentemente, el real significado del concepto *Dasein*. El ser humano debe ser caracterizado como *Dasein*, ente que se determina ontológicamente por su manera propia de comprensión de su ser y su relación de apertura con el Ser. La constitución fundamental del ser humano es su modo de ex-sistir en esa comprensión, a él mismo le va en su ser este mismo ser. Para Heidegger existir es comprender, es decir, encontrar sentido a las acciones cotidianas. La existencia no es autoconciencia ni cuerpo encapsulado, sino es un estar fuera de sí, un ser más allá de sí mismo y abierto al mundo, es un *ser-con* en la forma de *ser-en-el-mundo*, es *ser-uno-con-otros-en-el-mundo*.

1.10 La verdad del cuerpo

Por su parte el filósofo mexicano Ángel Xolocotzi Yáñez en un artículo de investigación titulado “*La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*”,⁷⁰ analizará los contrastes con la corporalidad pensada en la modernidad en clave cartesiana y la corporalidad existencia a partir de ser-en-el-mundo del *Dasein* expuestos en los *Seminarios de Zollikon*⁷¹ y los señalamientos realizados en *Ser y Tiempo* por el pensador alemán.

El reproche a Martin Heidegger por parte de Sartre de haber tratado “mal al cuerpo”, como señalamos líneas arriba, se debió a la diferencia de abordar el problema del cuerpo entre uno y otro. Por su parte Heidegger lo tematiza ontológicamente entorno al *Dasein*, en tanto Sartre lo deriva en las nociones del “en sí” y “para sí”, tematizado en su obra *El Ser y la Nada*. Para el pensador francés el cuerpo es una realidad contingente, en tanto para Heidegger el cuerpo deberá ser interpretado desde el *cuidado* existencial. En esto coinciden Xolocotzi y Escudero, como fue planteado líneas arriba.

Para Xolocotzi el problema heideggeriano del cuerpo se enmarca en el olvido de la pregunta misma por el ser, planteada desde el inicio de *Ser y Tiempo*. Pero que será superada en el desarrollo de la filosofía, pues esta girará hacia el acontecer del olvido del olvido de la pregunta misma por el ser. El pensador mexicano llama la atención a que se piense la corporeidad más allá del pensamiento metafísico impulsado por Descartes, quien pensaba al ser humano como “una mezcla de espíritu y cuerpo”, en cambio para Heidegger la “sustancia” del ser humano se basa en

⁷⁰ Xolocotzi Yáñez, Á. (2020). *La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. Estudios de Filosofía*, 61, 125-144. <https://doi.org.17533/udea.ef.n61a09>.

⁷¹ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*, Editorial Jitanjáfora, Morelia, Mich. México, 2007.

la existencia. Estableciéndose así una diferencia entre lo corporal del ser-en-el-mundo y lo corporal de la subjetividad.

Xolocotzi centra su atención en el planteamiento del olvido del olvido por la pregunta por el Ser, pensado como la verdad del Ser, remitiéndonos a la obra de las conferencias tituladas “*De la esencia de la verdad*”,⁷² mismas que son la base del planteamiento en la búsqueda del ser-verdadero (y de la búsqueda de la verdad del cuerpo). A partir de la *aletheia* griega, se trata de destacar el modo de ser de lo ente: ser-verdadero. La verdad griega —en oposición al término latino *veritas* que se constituye como *adaequatio*, adecuación o concordancia fundada en la proposición de que la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y el ente: ‘*adaequatio intellectus et rei*’ (*Adaequatio et rei intellectus*)—exige el movimiento de desocultar (desvelamiento) y revelar, es decir, ir desde lo ocultado hacia lo desocultado. Esta verdad no es algo preestablecido, es un proceso constante de movimiento entre estos dos polos. A diferencia de la verdad latina, como *adaequatio*, que se caracteriza por la correspondencia entre las cosas y el intelecto, base de la idea —que comparte la ciencia— moderna de verdad. Martin Heidegger no sólo se pregunta por la verdad, sino por la esencia de la verdad. Por la esencialidad de la esencia de la verdad, en el ámbito de la verdad del Ser.

En el estudio “*De la esencia de la verdad*” Ángel Xolocotzi resalta la comprensión común de la verdad a partir de la coincidencia y concordancia. Posteriormente, se pregunta por la posibilidad interna del contenido de la verdad, entendida está en términos comunes. A partir del texto de Heidegger, Ángel, resalta la comprensión común de la verdad a partir de la coincidencia y concordancia, de lo conocido como verdad de la proposición y verdad de la cosa. En un segundo momento, se pregunta por la posibilidad interna del qué del contenido, de la verdad común. El

⁷² Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp.151- 171.

contenido de la verdad será la libertad. Señala respecto del *Dasein* y la existencia, que esta última es el modo de ser de este ente caracterizado como *Dasein*, enfatizando que existir remite al hecho de que el ser humano ya está en la verdad, es decir, que se expone y retiene lo ente al dejarlos ser.

Afirma que el objetivo es aclarar lo que se mienta con dejar-ser, cómo desocultante, que es la libertad. Dejar-ser es desocultante y la libertad es este dejar-ser. Xolocotzi plantea que Heidegger señala que hay una “rebelión” del ente en medio de lo ente contra lo ente, provocando un doble movimiento, de sujeción y retención, en el comportamiento del ente ante la verdad: el ente retrocede ante lo ente para dejarlo-ser, sujetándose a sí mismo. A esto Heidegger llama Libertad. La libertad es “una forma de entender el dejar-ser de lo ente al ser desocultado en el comportarse que lleva a la rebelión de lo ente. Por ello, el estar desocultado de la verdad tendrá un carácter de extracción a partir de lo ocultado”.⁷³ Aquí reside la existencia como modo de ser del ente llamado *Dasein*. Dice Xolocotzi: “El dejar-ser existente y desocultante que caracteriza a la esencia de la verdad remite al ente singular; no obstante, acaece necesariamente de forma complementaria la patencia de lo ente en totalidad”.⁷⁴ Esta complementariedad es lo que resalta, del ente singular y la totalidad de lo ente, y que Heidegger llamará como “posibilidad del misterio”: un ocultamiento de lo ente como tal, un ocultamiento en su totalidad.

El *Dasein* en tanto existente es agobiado por el estar-ocultado de lo ente en totalidad insiste en la desocultación del ente singular, aquí radica la posibilidad del misterio.

El ocultamiento de lo ente en totalidad a lo que alude el misterio, es antiguo y ha sido olvidado. Ex-sistir es estar en la verdad en tanto *Dasein*, pues este es un ente expuesto en medio de lo ente que deja-ser al ente mismo, cita Xolocotzi a Heidegger: “El *Dasein* es ex-sistente [...] y porque ex-sistente es necesariamente insistente”. Dejar-ser implica la posibilidad de la aparición

⁷³ Xolocotzi Yáñez. Á. (2020). *Op. cit.* p.134.

⁷⁴ *Ídem.* p. 135.

de la no-verdad, ésta queda fuera de la pregunta por la verdad y, de la misma manera, por la esencia de la verdad. La no-verdad no puede entrar en la esencia de la verdad, lo cual implica que se requiere la inesencia de la verdad para comprender la esencia de la verdad. Lo anterior, lleva a pensar que la no-verdad tiene un carácter intrínseco a la esencia de la verdad. Lo que llama Heidegger potenciación originaria de la esencia es no ver a la no-verdad y la inesencia como polos opuestos, sino admitir a la no-verdad como algo interior a la misma esencia de la esencia de la verdad. El *Dasein* se encuentra en la no-verdad, la inautenticidad, de manera más originaria que en la verdad. He ahí el misterio del sentido de no-estar-desocultado, de que la inesencia de la verdad se mantenga en la esencia de la verdad de manera impropia, Es aquí donde surge el error.

Concluye Xolocotzi: “Errar (*Irren*) de donde surge el error (*Irrtum*) se debe, de acuerdo con Heidegger, a que la patencia de la insistencia nunca se empalma con la patencia de la existencia, sino que se da una relación de dependencia. La patencia de la insistencia depende de la patencia de la ex-sistencia. Lo cual da como resultado que en el comportamiento del ente singular hay un doble movimiento que provoca una interpretación ambigua de la verdad: “el *Dasein* al existir está expuesto a lo ente en su totalidad, pero se oculta lo ente singular en el que el *Dasein* insiste”.⁷⁵ Este es el juego del ocultamiento y desocultamiento de la verdad como *aletheia*: “Al existir se desoculta lo ente en totalidad y se oculta el ente singular; al insistir se oculta lo ente en totalidad y se desoculta el ente singular”.⁷⁶

Lo expuesto por Xolocotzi tuvo la intención de mostrar la ambigüedad de la verdad, cuyo propósito (en base a ella) es plantear su repercusión en torno a la comprensión del fenómeno corporal. Plantea que el salto al problema del cuerpo anunciado por Heidegger en los *Seminarios*

⁷⁵ *Ibidem.* p. 136.

⁷⁶ *Ibidem.*

de Zollikon, va más allá de considerar al cuerpo bajo aspectos somático y psíquico, sino que existe una tercera posibilidad: la verdad del cuerpo.

Las implicaciones que tiene la propuesta de Ángel, siguiendo a Heidegger, el enunciado significa descubrir al ente (cuerpo) en sí mismo. El *ser-verdadero* (en oposición a ser-falso) del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*, yendo más allá de la concordancia entre conocer y el objeto por conocer: el cuerpo. Considerar la verdad del cuerpo en términos de *aletheia*, implica: 1) no restringirlo a mera proposición teórica, sino descubrirlo, develarlo, abrirlo a la disposición afectiva como al comprender; 2) considerar la verdad como rasgo de la realidad y no del pensamiento; y, 3) que la verdad conlleva la no-verdad, es decir, presupone explícitamente ocultamiento, encubrimiento. El *Dasein* vive tanto en la verdad como en la no-verdad.

En la propuesta de Xolocotzi encontramos una línea de investigación importante, que no hemos visto expuestas en otros estudiosos del tema que nos ocupa: *La verdad del cuerpo*. Desde luego que, teniendo en consideración la acepción de verdad como *aletheia*, el cuerpo se convierte en una posibilidad de revelación del ser, pero él mismo es su ocultamiento. Dicho por él, el problema se centra en la esencia de la verdad y en lo que es en verdad el cuerpo. Éste será un tema importante por profundizar, como una de nuestras líneas de nuestra investigación.

1.11 El fenómeno del cuerpo

Felipe Johnson —Universidad de la Frontera (Chile)—, en su artículo “Corporalidad, sensibilidad y mundo”,⁷⁷ piensa el problema del cuerpo humano a partir del pensamiento de Heidegger de cómo el ser humano vive corporalmente en el mundo más allá de mera presencia corporal como

⁷⁷ Johnson, Felipe.: *Corporalidad, sensibilidad y mundo: pensando la concreción del existir desde el pensamiento de Heidegger*. 2014. *Op. cit.*

espacialidad, es decir, como mera cosa u objeto. Considerando el interés por la sensibilidad, el cuerpo y de su relación entre ambos. A partir del *Dasein* busca reformular el problema de la presencia corporal en el mundo. caracterizando a la corporalidad como existencialidad, “cuerpo vivido” (*Leib*), cuyo sentido se da en la auto concreción del existir. La pregunta por la corporalidad humana en el contexto de la vida lo lleva a revisar la concepción del cuerpo físico (*Körper*) y el “cuerpo vivido” con el fin de aclarar el objetivo del fenómeno del cuerpo a partir de su relación con el mundo. Preguntando ¿Cómo se encuentra nuestro cuerpo en el mundo? En el fenómeno de la sensibilidad, es importante su consideración como finita y limitada. Analiza la relación existencial de la vida con el mundo y el modo como la sensibilidad muestra el sentido del mundo. Considera al cuerpo humano como instancia del ser humano que se despliega en el mundo, plantea comprender el fenómeno corporal desde la experiencia humana, considerándolo como constituyente de un mundo. Es desde lo humano que se busca comprender el cuerpo, desde el modo de ser que Heidegger caracteriza como *Dasein*.

En su artículo *Cuerpo y Método*⁷⁸ Felipe Johnson presenta las consideraciones de la corporalidad expuestas por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, resaltando la importancia del método para abordar el problema del cuerpo vivo más allá de las consideraciones de la ciencia, la necesidad de un cambio de método, la reflexión sobre el cuerpo y su modo de ser propio, para comprender su sentido existencial. El método será el camino por el cual hay que transitar para acceder al cuerpo, nos proporciona el acceso al fenómeno cuerpo para que se muestre tal como es. Más que saber el contenido de lo que constituye el cuerpo, no basta describir el fenómeno, lo importante es la manera de acceder e internarse en él. Acceder al fenómeno por el método adecuado es ir más allá de la preocupación por lo que el cuerpo es, sino lo que interesa es entender

⁷⁸ Johnson, Felipe. *Cuerpo y Método*. 2014. *Op, cit.*

cómo es que él aparece o comparece. El nuevo método realzaría la corporalidad del cuerpo, teniendo en consideración ir más allá del cuerpo físico (*Körper*), experimentándolo en su íntima pertenencia a la existencia en un mundo. Porque el cuerpo existe en el mundo. Lo ve y lo toca.

¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? Es la pregunta con la que abre su artículo Felipe Johnson publicado en el año 2020.⁷⁹ En este artículo se plantea, a propósito del problema del cuerpo y de la publicación de los *Seminarios de Zollikon*, el problema que nos planteó líneas arriba referentes al método o mejor dicho a las dificultades metodológicas con las que se enfrenta quién tematiza la corporeidad. Señala que existen aporías que han salido a la luz en cada época, cuando se ha pensado el cuerpo en Occidente. Le interesa explorar la experiencia del ser corporal, visualizando los límites epocales desde donde se han manifestado. Límites que tienen que ver con problemas filosóficos que van más allá del problema de la corporalidad, cómo estos se integran al ámbito del problema de la ontología y el modo cómo se ha pensado al ser humano en su interior. Partiendo de la propia experiencia al tener cuerpo, algo evidente, pero que a decir del propio Heidegger dista mucho de ser lo más comprensible y claro.

Esa evidencia de nuestro cuerpo y la experiencia primera e individual que tenemos con él parece avalar el carácter corpóreo de nuestro propio ser. Advierte del peligro de considerar al ser humano “el sujeto de la existencia” un “sujeto encarnado”, el peligro de no poder evadir la subjetividad, que lo sentido y percibido del mundo no pueda dejar de ser referido al cuerpo. Se trata de superar una subjetividad cartesiana, que enfrente al mundo *en-sí* que exhibe propiedades objetivas, en busca de comprender el rol que juega el cuerpo humano en la constitución del mundo, indagando su ser “sujeto encarnado”. A decir de Johnson el cuerpo se vuelve “condición necesaria

⁷⁹ Johnson, Felipe *¿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), 2020. pp. 85-98.

de la existencia del mundo y como realización contingente de esta condición”.⁸⁰ Hecho en el que hay coincidencia entre Merleau-Ponty y Sartre.

Johnson apoyado en el pensar de la filósofa alemana Elizabeth Ströker en sus *Investigaciones Filosóficas sobre el Espacio*,⁸¹ para dialogar con Heidegger acerca de la constitución del espacio en el que el cuerpo se encuentra aquí y ahora, a partir de aceptar que el cuerpo es fundamento como donación del mundo y se pregunta ¿Cuál es el rol del cuerpo en la donación del mundo espacial? Considera dos modalidades *el ver y el tocar* — ojo, mano—. Se trata de dilucidar cuál tiene la primacía en la donación y fundamento del cuerpo. Después de un análisis entre el tacto (lo táctil) y lo visual a partir del ejemplo de la percepción de un vaso, que al ser tocado por la mano y visto por el ojo, parecería que esta última acción revelaría detalles que escapan al tacto en un principio, si no centra su atención táctil en el vaso. Parecería que ambos sentidos son complementarios y darían continuidad para saber el todo del vaso a partir del examen parcial del objeto en donde un sentido capta lo que el otro no es capaz de percibir —sinestesia—, pero mediante este procedimiento no se llega a concluir cuál es el sentido (la vista o el tacto) que rige la donación del mundo, lo visual o lo táctil. Será considerado como principio lo táctil sobre lo visual. Es a través de la percepción de tocar el vaso y ser tocado por él y la experiencia del movimiento corporal que implica la acción, que el cuerpo que al tocar se sabe tocado y en movimiento, es lo que proporciona la continuidad perceptiva que se tiene del objeto vaso. Señala el filósofo chileno, siguiendo el pensar de Ströker: “...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 sobre la materialidad visual. Es esta última, en efecto, la que se funda en la primera, pues es la continuidad

⁸⁰ *Idem*. Op. cit. p. 88.

⁸¹ Ströker. E. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977, p. 107.

proporcionada por la constante sensación de los movimientos corporales la que otorga continuidad táctil, y esta, a su vez, dona 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’, es donde se advierte una ‘conciencia de identidad’ que otorga unidad entre los movimientos corporales y la continuidad de lo tocado. Una *conciencia de la identidad* que acusa, por lo 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 no habría un mundo en tanto que ‘exterior’. El cuerpo entraña así el carácter intencional del propio sujeto: es un ‘Yo-cuerpo’. —Johnson citando a la pensadora alemana Ströker— Afirma: ‘Sólo el cuerpo de una conciencia intencional puede percibir las cosas intuitas sensiblemente en el orden de la superficie y profundidad, y la extensión e intención’.⁸² Este es el privilegio del ser humano que Derrida resaltará en su estudio sobre *La mano de Heidegger*. Sólo el ser humano tiene mano. La mano sostiene, la mano man-tiene, da y recibe. Esto es importante en la constitución del ser corporal del *Dasein* y encarnación del tocar.

Para Johnson el cuerpo otorga sus propias legitimidades al mundo donado, va más allá de ser un compuesto orgánico, es un “sistema de funciones”. El cuerpo deja aparecer al mundo en su disposición espacial y sensible, y, por lo tanto, es en dicho mundo en el que adquiere su sentido como “sujeto corporal”, condición constitutiva de su aparecer fáctico. El cuerpo es fundador del espacio y de la cosa espacial y, a la vez, condición de posibilidad de la relación —y correlación— fáctica del sujeto intencional con su mundo. Este cuerpo viene a anclar la subjetividad en su mundo

⁸² *Íbidem. Op. cit.* p. 89.

fáctico, mostrándose como sistema de funciones, como puntal 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.

Son estas tesis, a decir de Johnson, las que Heidegger omitió en *Ser y tiempo* y no integró al *Dasein*, privándole, así, al cuerpo ser posibilitador de mundo y anclaje de este. Podemos concluir con Johnson que la búsqueda del cuerpo en el pensar de Heidegger, debe partir analizando la relación del cuerpo con la donación que éste hace de mundo, es decir, su rol en la constitución de mundo y no olvidar que el ser humano debe ser interpretado dentro de los márgenes como *Dasein*, para evitar perder de vista el significado ontológico que corresponde al cuerpo.

Lo que podemos visualizar en esta lectura de los artículos del pensador chileno es que reitera, lo que ya Heidegger anunciaba en *Ser y tiempo*, la importancia de la definición del método, del camino que debe seguirse para reflexionar el tema del cuerpo. La trascendencia de la espacialidad corporal, más allá del espacio físico, que crea mundo, que dona mundo. Lo que faltó a Heidegger, a decir de Johnson, es haber dotado de carnalidad al *Dasein*. Pero cada *Dasein*, que somos cada uno de nosotros, estamos corporando en el mundo.

Conclusión

Husserl plantea una distinción fundamental entre el cuerpo *Körper*, el cuerpo físico o "cosa", y cuerpo *Leib*, el cuerpo vivido o "cuerpo propio", a partir de su método fenomenológico. En *Ideas II*, Husserl define el *Leib* como un punto central en la constitución de la conciencia, ya que el cuerpo no solo se percibe en el mundo, sino que también es capaz de experimentar y ser experimentado. Así, el *Leib* se convierte en el "punto cero de todas las orientaciones", es decir, un centro subjetivo desde el cual el mundo es comprendido y en el que se configura la experiencia del "yo". Para Husserl, el cuerpo vivido es simultáneamente objeto y sujeto, lo cual establece una relación dinámica y recíproca entre lo externo y lo interno, cuestionando las dicotomías tradicionales entre sujeto y objeto. A través de la experiencia táctil, como el acto de tocar una mano con la otra, Husserl ilustra cómo el cuerpo se convierte en un fenómeno de auto experiencia: al tocar, se es tocado; uniendo percepción y sensación en un solo acto que redefine la subjetividad del cuerpo.

Max Scheler, influenciado por Husserl, adopta la fenomenología para profundizar en el concepto de *cuerpo vivido*. Rechaza el dualismo cartesiano que separa cuerpo y alma como entidades independientes, argumentando que el *Leib* incluye tanto lo corpóreo como lo anímico. Para Scheler, el cuerpo no solo es físico, sino que alberga también una vida espiritual que permea sus acciones y sentimientos. Al no reducir el cuerpo a lo externo o lo interno, propone que el "cuerpo vivido" debe ser entendido como una unidad funcional que no se puede dividir sin perder su esencia. La experiencia del dolor en una mano, por ejemplo, muestra cómo lo físico y lo anímico coexisten: la mano que se ve externamente es la misma que se siente internamente. Scheler conecta la corporalidad con la intersubjetividad, afirmando que la percepción unitaria del cuerpo posibilita

la relación con los otros y abre paso a un enfoque fenomenológico que rechaza la idea de que el cuerpo se reduzca a una herramienta o "instrumento" del yo.

Gabriel Marcel aborda el cuerpo desde una perspectiva existencial, en la que este se define como algo que "soy" y no solo que "poseo". Para Marcel, el cuerpo es una encarnación radical del ser, una condición existencial inescindible de la propia identidad. Este enfoque contrasta con la objetivación científica del cuerpo como una suma de partes físicas, una visión que Marcel considera reduccionista. En cambio, él sostiene que el cuerpo es el eje de la experiencia humana, y "tener" un cuerpo implica posesión en un sentido íntimo, donde el cuerpo no es una cosa, sino una vivencia inmediata. La reflexión sobre el cuerpo en Marcel se distingue por rechazar tanto el "yo" cartesiano como una mera suma de procesos fisiológicos, sugiriendo en su lugar una relación de pertenencia recíproca entre el cuerpo y el ser.

Por su parte, en su crítica a Heidegger, Emmanuel Lévinas denuncia lo que percibe como una "filosofía de la mismidad", en la cual el Otro queda subsumido bajo la identidad del "yo". Para Lévinas, la ontología heideggeriana reduce la alteridad del Otro a una extensión de la mismidad del "ser-ahí" (*Dasein*). Según él, Heidegger no captura el encuentro genuino con el Otro, ya que este aparece solo en el marco de la precomprensión del ser y no como una entidad auténticamente distinta. En contraposición, Lévinas sitúa al Otro en el centro de la experiencia ética, defendiendo una subjetividad abierta a la otredad y la diferencia. En su visión, la relación con el Otro no puede ser entendida como proyección o simple intersubjetividad; en cambio, enfatiza la ineludible presencia del Otro como un ser que desafía y excede cualquier intento de reducción a la subjetividad propia.

El pensador francés Alphonse de Waelhens critica a Heidegger por no haber desarrollado una teoría coherente sobre la percepción corporal en *Ser y tiempo*. Waelhens considera que la

omisión de una discusión profunda sobre el cuerpo sugiere una limitación en la teoría heideggeriana del *ser-en-el-mundo*. Señala que el cuerpo no es simplemente el medio para interactuar con el mundo, sino que constituye nuestra presencia en él, una presencia que debería ser abordada explícitamente en cualquier ontología del ser humano. Para él, el cuerpo es central para cualquier comprensión del "*ser-en-el-mundo*", ya que es a través de la corporalidad que los humanos experimentan el mundo, uniendo percepción y práctica en un solo fenómeno.

Jean-Paul Sartre, en su obra *El ser y la nada*, explora cómo el cuerpo se manifiesta en relación con el Otro. Para Sartre, el cuerpo no solo es una extensión de la conciencia, sino que adquiere su identidad completa solo en la presencia de otros. Define tres dimensiones ontológicas del cuerpo: *para-sí* (la manera en que el yo experimenta el cuerpo), *para-otro* (la manera en que el cuerpo aparece a los otros) y *en-sí* (la dimensión objetiva del cuerpo). Sartre sugiere que es a través de la conciencia de que otros perciben el cuerpo que una persona se convierte en objeto para sí misma, experimentando el cuerpo en una relación dialéctica entre ser y aparecer. Sartre subraya que la conciencia del propio cuerpo como objeto surge en el contexto de una relación con otros, lo que implica que el cuerpo no es simplemente un "tener" sino un "ser" condicionado por la presencia de los demás.

El fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty enfatiza la importancia de la percepción como fundamento de toda experiencia corporal. En su *Fenomenología de la percepción*, rechaza el dualismo cartesiano y distingue entre el cuerpo objetivo (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*), planteando que el cuerpo vivido es el fundamento ontológico de nuestra relación con el mundo. Según Merleau-Ponty, somos "*ser-en-el-mundo*", y nuestra percepción está intrínsecamente ligada a nuestra corporalidad. La percepción no es una simple recepción pasiva de estímulos, sino una

actividad en la que el cuerpo y el mundo co-participan. En su visión, el cuerpo no solo percibe, sino que es intencionalmente activo en su interacción con el mundo, siendo ambos inseparables.

Jacques Derrida explora la significación de la mano y el oído en Heidegger, señalando que estos órganos corporales representan la relación del *Dasein* con el ser y el ente. Derrida observa que Heidegger describe el acto de pensar como un trabajo manual, simbolizando así la "mano" como una extensión del pensar. Asimismo, examina el papel de la escucha en la existencia humana, donde el "escuchar" permite la apertura hacia el otro. La mano y el oído, en la interpretación de Derrida, son fundamentales para el *ser-en-el-mundo*, no solo en términos físicos sino como expresiones del ser que configuran la esencia humana.

El pensador español, Jesús Adrián Escudero, examina el enfoque de Heidegger sobre el cuerpo en los *Seminarios de Zollikon*, donde Heidegger reconoce por primera vez el papel fundamental de la corporalidad en el *Dasein*. Escudero señala que el concepto de *Dasein* debe entenderse como una apertura al mundo que incluye el cuerpo, no en términos físicos, sino como una existencia que se comprende desde una relación fundamental con el ser. La hermenéutica de Escudero resalta que Heidegger intenta superar cualquier interpretación del cuerpo que lo reduzca a un mero objeto físico, argumentando que el *Dasein* se experimenta como una entidad que encarna su *ser-en-el mundo*.

El filósofo y traductor mexicano Ángel Xolocotzi explora la "verdad del cuerpo" en el contexto de la *aletheia* (verdad como desocultamiento), destacando que el cuerpo es simultáneamente revelador y ocultador del ser. Xolocotzi sostiene que, en la ontología de Heidegger, la existencia implica un proceso de descubrimiento y ocultamiento que define la esencia del *Dasein*. La ambigüedad de la verdad es, para Xolocotzi, esencial para entender cómo

el cuerpo experimenta y percibe el mundo, ya que permite un constante juego entre lo visible y lo invisible, que en última instancia conforma la realidad de la existencia.

Finalmente, el pensador chileno Felipe Johnson aborda el problema del cuerpo como "cuerpo vivido" (*Leib*) en el marco de la fenomenología. Para Johnson, el cuerpo es una condición necesaria para la existencia del mundo, una instancia que está siempre en el "aquí y ahora". Johnson se enfoca en cómo el cuerpo crea y experimenta el espacio a través de la sensibilidad táctil y visual, proponiendo que el sentido del tacto tiene primacía en la creación de una continuidad experiencial. En su visión, el cuerpo es a la vez la condición de posibilidad del mundo y una expresión de la finitud humana.

Estos puntos conclusivos muestran cómo cada autor contribuye a una comprensión profunda y matizada de la experiencia del cuerpo, explorando cómo este se experimenta en la fenomenología y desafiando interpretaciones reduccionistas de la corporalidad. La riqueza de estas perspectivas sugiere una ampliación significativa de la filosofía del cuerpo, desde su percepción hasta su implicación en la intersubjetividad y la ética.

Los filósofos reconocidos por la historia de la filosofía como importantes en cada una de sus especialidades y que criticaron a Heidegger de no haberse ocupado del cuerpo en su obra filosófica, quedan evidenciados por el análisis de los estudiosos hispanos que reconocen que, si hubo un tratamiento implícito, más no explícito, de la temática de la corporeidad por parte de Heidegger. Sin embargo, no han considerado lo que sostenemos como hipótesis de trabajo que: a partir del cuerpo *Körper*, cuerpo considerado desde una perspectiva objetiva y externa, es una visión limitada de lo que es el cuerpo. Y que es la —transición— experiencia del cuerpo *Leib*, la que transforma nuestra percepción del cuerpo *Körper*, al darnos cuenta de que no sólo "ocupamos" un cuerpo, sino que "somos" nuestro propio cuerpo, que lo experimentamos subjetivamente en

carne propia. No consideramos al cuerpo como un objeto, sino como algo que se experimenta desde la interioridad.

Lo anterior, nos lleva a reinterpretar el cuerpo físico (*Körper*) desde el cuerpo vivido (*Leib*). Y abre la transición hacia la interpretación de un *cuerpo poético*, que estará por sobre la limitación del cuerpo como objeto físico y del cuerpo como una experiencia vivida. La comprensión poética del cuerpo transformará nuestra concepción tanto del cuerpo *Körper* como del cuerpo *Leib*, generando un ciclo continuo de interpretación sin final —un Círculo Hermenéutico—, donde la comprensión de cada aspecto del cuerpo enriquece y transforma la comprensión de los otros. El *Körper* se reinterpreta a través del *Leib*, que a su vez se profundiza a través del *cuerpo poético*, generándose el círculo hermenéutico, donde, posteriormente, nuestra comprensión del cuerpo se enriquece sin fin. El círculo hermenéutico entre los cuerpos: *Körper*, *Leib*, y *poético*; estarán en un proceso permanente y recursivo de reinterpretación, donde —cada— uno a los otros transformará. Proceso dinámico en el que la comprensión de la existencia corporal se profundizará en cada vuelta del círculo. Lo anterior, será desarrollado en los capítulos siguientes.

Capítulo 2

El problema de la corporalidad

Introducción

La cuestión filosófica fundamental de Martin Heidegger es la pregunta por el sentido del ser,⁸³ que tematiza en su obra que lo dio a conocer en el ámbito académico mundial: *Ser y Tiempo*.⁸⁴ Preguntar que invita a pensar sobre el tema olvidado de la metafísica en la historia de la filosofía: el ser. Buscando esclarecer la diferencia —ontológica— con el ente, pues ser siempre es el ser del ente. Pensar que el concepto ser es el más universal y por ello el más comprendido, obvio e incuestionado, parecería algo ya superado, pero Heidegger tiene el propósito de replantear la pregunta, para poder llegar a pensarlo en términos diferentes a los trazados en la historia de la filosofía (de tradición metafísica), desde Aristóteles hasta la modernidad y más allá en la llamada posmodernidad —en la que se anunció en fin de la filosofía, el fin de la historia, entre otros— que lo ha considerado como una idea preestablecida de mera presencia. Siendo la presencia como un modo de ser que ha determinado toda posibilidad de ser (otros modos de aparecer) del ser mismo. El ser heideggeriano estará enmarcado en sus diversas —multiplicidades— modalidades de manifestarse, donde su aprehensión debe darse desde el aparecer (fenoménico) mismo sin que haya

⁸³En *Ser y Tiempo* la pregunta fundamental es por el sentido del ser, que se da —como sentido— en el horizonte del tiempo, se analizan una serie de temas entorno a la pregunta central, como son: el existir humano, la muerte, el espacio, el cuidado, el tiempo, la responsabilidad, la comprensión, el mundo, la historia, el arte, la técnica, la ciencia, el método, etc. Todas ellas vinculadas estrechamente a la pregunta guía.

⁸⁴ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (ST), Editorial universitaria, Santiago de Chile, 1997. En lo sucesivo indicaremos la obra por sus siglas: ST.

sido heredado. El ser se nos oculta, es preciso su develamiento. La manera de aparecer fenomenológica del ser es (los) su (modos) apertura — lo diferente del ente— es: *existencia*.

Para Heidegger la interrogación por el sentido del ser es pertinente, porque la filosofía desde su comienzo ha olvidado la pregunta fundamental del pensar filosófico: ¿Qué es el ser? De ahí que planteará ese otro “comienzo” que se debe reempezar desde los inicios de la filosofía antigua griega, para entrever al ser y no quedarnos con, lo que hasta hoy ha ganado presencia, el ente. El olvido por la pregunta ha conducido a ver al ser (como mera presencia) con las propiedades —categorías— del ente se le ha confundido, cuando el ser no puede enunciarse según aquellas propiedades, ni puede ser representado. Se olvida la diferencia inmensa entre el ser y el ente. El ente es lo que *es*, lo que se da —ónticamente— y existe real e idealmente; mientras el ser es la condición —ontológica— de posibilidad de que cualquier ente sea lo que *es*. Aquí Heidegger establecerá lo que llamará la diferencia ontológica,⁸⁵ señalando que: “...La distinción entre el ser y el ente *está ahí* [*ist da*] latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente. La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa estar llevando a cabo esta distinción [...] La distinción entre el ser y el ente está temporalizada de la temporalidad [...] La distinción entre el ser y el ente es *preontológica*, dicho de otro modo, aunque sin un concepto explícito de ser, *está ahí latente* en la existencia del *Dasein*. Como tal la diferencia puede llegar a ser comprendida expresamente [...] Por esta razón, denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la

⁸⁵ Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Trotta, Madrid, 2000. Esbozada en *Ser y tiempo*, puesto que sería desarrollada en la Segunda Sección de acuerdo con el plan original de la obra, es desarrollada en *Los problemas* de 1927. (pp. 277-395) “Esta diferencia que se establece entre lo ontológico y lo óntico, entre las condiciones ontológicas de posibilidad y las condiciones ónticas dadas en cada caso. Tomando la diferencia como elemento metodológico distintivo, el análisis de Heidegger no se centra [...] sino en el hecho de que el ser humano tiene una comprensión vaga y general del ser. Esta comprensión es la que permite al *Dasein* aprehender la diferencia entre el ser y los entes, al mismo tiempo que una comprensión de sí mismo, del mundo y de cualquier cosa que comparece ante el mundo [...]”. Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927, Herder, Barcelona, 2009. *Op. cit.* p. 136.

Diferencia ontológica [...]”.⁸⁶ Es pensar el ser en su diferencia con el ente. Potestad que se le atribuye al *Dasein* de poder diferenciar en su existir comprensor —apertura— de ser y en su comportamiento con los entes, como *ser-en-el-mundo*. Será en el horizonte de la temporalidad donde el ente exista —*coexistencia*— con otros entes y donde la comprensión del ser por el ente llamado *Dasein*, dado que es elemento constitutivo y determinante de su existencia.

El ente que interroga por el sentido del ser es el ente llamado *Dasein*,⁸⁷ cuestionamiento que busca conducir a la comprensión del ser y del ser del ente mismo que es él, demandando la transparencia de su propio ser —de ahí la analítica del *Dasein*—, pues está determinado por aquello que se pregunta, caracterizándose ónticamente en que *le va en su ser este mismo ser*, lo cual significa que tiene en su ser una relación de ser con su ser, comprendiéndose⁸⁸ en su ser, siendo una determinación de ser del *Dasein*. El ente que tiene el mismo modo de ser del *Dasein* son los otros *Dasein* que comparten mundo y modos de —vida— existencia.⁸⁹ Existencia desde la cual

⁸⁶ Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Op. cit. pp. 379-380.

⁸⁷ “Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido [...] se ha traducido por “ser-ahí”, “ser-aquí”, “estar-aquí”, “ex-sistencia”, e incluso “existir” y “existencia humana” [...] Nos parece que “ex-sistencia” logra reproducir mejor la tardía idea heideggeriana de *Ek-sistenz*. Sea como fuere, en ambos casos se parte de la convicción de que la existencia humana no puede comprenderse en términos de un yo encapsulado en sí mismo, sino que su ser consiste justo en mantener las cosas, personas y situaciones que de manera constante le salen al encuentro. En otras palabras, el *Dasein* existe básicamente en el comportamiento con posibilidades. La propia dinámica del *Dasein* le lleva de manera constante de una situación a otra, de una posibilidad a otra. En cualquier caso, la traducción no es sencilla, al igual que sucede con otros conceptos heideggerianos como los de *welten*, *nichten*, *Lichtung*, *Geviert*, *Machenschaft* y un largo etcétera [...]”. Cfr. Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. Op. cit. pp. 63-64.

⁸⁸ “[...] el significado que Heidegger atribuye al término ‘comprensión’ hay que evitar caer en posturas cognitivas [...] es un saber hacer...una habilidad [...] en el lenguaje coloquial ‘comprender o entender algo’, ‘saber hacer algo’, ‘ser capaz de’, ‘ser diestro o experto en’ [...] la comprensión —del *Dasein*—resalta su carácter activo y proyectante [...] como recuerda Heidegger en ST [...] el *Dasein* no es algo que está ahí presente, sino que se define primariamente por la praxis [...] la comprensión expresa la familiaridad con la que nos desenvolvemos prácticamente en el contexto significativo de la vida [...]”. *Ídem*. 182.

⁸⁹ Existir como “estar fuera de...”, remite al hecho de que sólo se entiende un modo de apertura, respecto del otro; estar dirigido a mi Ser, teniendo ya que ser. Dimensión extática en la dimensión de mundo. Existir indica la necesidad de los otros, de la alteridad para pensar la individualidad del *Dasein*. Hay una relación de “ser-en” unos con otros. El *Dasein* es existencia —*ex-sistere*—, está (*esistere*) fuera (*ex*) en la apertura del mundo. Escenario donde se desarrollan todas las actividades del *Dasein*, para descubrir el mundo y así mismo.

se comprende a sí mismo como posibilidad de ser él mismo o no serlo; a esto Heidegger la llamará *comprensión existencial*. El *Dasein* es pura expresión del ser. Los otros entes que no comparten el mismo modo de ser del ente llamado *Dasein*, son el resto de los entes —pobres de mundo o sin mundo—, llamadas cosas. Esta diferencia establece la oposición entre lo “ontológico” y “óntico”. Lo ontológico se refiere al ser, a las estructuras fundamentales de un fenómeno, a eso que lo hace ser posible, el ser del ente fenoménico, los modos en que se manifiestan —aparecen— y se muestran. En tanto, lo óntico se refiere a los entes individuales que existen en la llamada realidad concreta, lo relevante de estos son las categorías⁹⁰ con que se describen. El ser no es ningún ente, su diferencia es la más fundamental y su esclarecimiento difícil, nos demanda un pensar —meditativo— motivado y dispuesto a percibir la “diferencia ontológica”: entre el ser y el ente. La pregunta por ¿qué es el ente en cuanto ente? Es la pregunta por la estructura de ser del ente.

La pregunta tiene que ser clarificada desde la estructura misma del preguntar, que guía el camino de búsqueda por el ser y su sentido. El *Dasein* es quién pregunta, él tiene esa posibilidad, pero en el preguntar se interpela así mismo, es decir, ha de ser interrogado respecto de su ser, para comprender el horizonte desde el que pueden llegar a manifestarse los modos de aparecer del ser. Ese horizonte es: el tiempo. Ser es tiempo. Si todo preguntar es un buscar, debemos tener en claro que no vale el sentido inverso: toda búsqueda es una pregunta. Cuando preguntamos ya tenemos una previa orientación⁹¹ acerca de lo preguntado, que le da ubicación y sentido a nuestra pregunta, sin ese saber previo no puede formularse la pregunta que nos lleve al conocimiento del ser y de

⁹⁰ Categoría viene del verbo *αγορευειν* que significa hablar públicamente en el mercado (*αγορα*)...la proposición *Kata* significa: desde arriba en dirección a algo...categoría significa propiamente declaración. En Aristóteles *κατηγορια* recibe el significado de aquellas determinaciones que pertenecen a la declaración como tal...aquello *que* es declarado sobre el *υποκειμενον ες ελ πρεδιψαδο*

⁹¹ La orientación (*Orientierung*) la tenemos por el “salir” del sol, de la luz que nos alumbra y que hace visible las cosas. La luz incide donde ya hay un claro (*Lichtung*), algo despejado y libre. Por ello, para Heidegger el claro es lo libre, lo abierto. Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon, Op. cit.* p. 35.

cualquier otra realidad, por lo que el saber acerca de lo preguntado es condición necesaria para el hecho de preguntar. No obstante, la respuesta que perseguimos no es indispensable del mismo grado que la pregunta formulada, pues la respuesta se dará si se tiene una precomprensión o conoce previamente la pregunta. Es cierto que pueden darse preguntas cuyas respuestas sean consideradas, de antemano, imposibles de contestar, esto implica que la pregunta no se puede formular sensatamente. Otro elemento del preguntar es que soy yo mismo quien pregunta y determino a quién he de dirigir la pregunta, en el marco de un lenguaje⁹² ya existente, sin ambigüedades y sinsentidos, que lleven a establecer pseudopreguntas. Así, las condiciones de un correcto preguntar es tener un conocimiento previo por lo que se pregunta, a quién se pregunta, la manera de plantear y tener la base del saber desde la que ha de realizarse la pregunta. En nuestro caso, la pregunta se formula desde el saber filosófico. La pregunta remite al qué y al cómo de los modos de ser: a los diversos modos de aparecer del ser.

2.1 El método: el camino hacia el cuerpo.

Heidegger desde la introducción a *Ser y tiempo*, en el párrafo 7^o,⁹³ establece el camino que la pregunta debe tomar para ser planteada correctamente y nos resulte comprensible, ésta debe de ser planteada desde el método fenomenológico. Método de investigación que debe elucidarse al explicar, etimológicamente, los conceptos de “fenómeno” y “lógos”, constitutivos de la palabra fenomenología. Misma que tomará un rumbo diferente a la planteada por su maestro Husserl, quien la consideró como una ciencia de la conciencia pura, una manera rigurosa, científica de la filosofía,

⁹² El lenguaje no es sólo expresión fonética, la comunicación sólo es uno de sus aspectos, sino es un *Decir* que significa mostrar. La relación del ser humano con otros entes similares a él, se da gracias al lenguaje: la palabra y el gesto. *Ídem*. p. 39.

⁹³ ST. *Op. cit.* p. 50.

orientándose “*a las cosas mismas*”, omitiendo las preguntas fundamentales: la pregunta por el ser del ser humano y del ser mismo. En cambio, para Heidegger la fenomenología será el método que guiará el camino hacia la ontología (fundamental) —“pensar que se mueve en la base de toda ontología” (regional)— justamente, tratará de contestar las preguntas desde una fenomenología hermenéutica —de la interpretación. Por el momento nos introduciremos en la concepción heideggeriana de la fenomenología.

Dirá Heidegger, “Fenómeno” viene de la expresión griega *φαινόμενον*, se deriva del verbo *φαίνεσθαι* que significa “mostrarse”, “manifestarse”, “revelarse”, por lo que fenómeno (*Φαινόμενον*) es “ lo que se muestra”, lo automostrante, “lo patente” y no como “apariencia” (ilusión) que es la parte negativa de designar al “fenómeno”. Entonces, el primer sentido positivo de “fenómeno” es mostración. Otra significación de fenómeno es la “manifestación”, cuya equivalencia es “síntoma”, “indicio”, “anuncio”, que para darse requiere del fenómeno y no de manera inversa: “Los fenómenos no son jamás manifestaciones”. Hay dos tipos de fenómenos: los ópticos y los ontológicos; los primeros son perceptibles, los segundos no-perceptibles sensiblemente, pero que indican el existir de algo. Estos últimos se muestran anticipadamente a todos los fenómenos perceptibles sensiblemente, lo cual significa que los fenómenos ontológicos son más importantes, pero son pensados y vistos después que los ópticos. Dirá Heidegger: “...si para nosotros existir es de alguna manera manifiesto, sin que requiera ser captado propiamente, entonces hemos captado el fenómeno ‘existir’(...) el existir como tal es un fenómeno no perceptible y estos son los fenómenos fundamentales. Son los de primer orden”.⁹⁴

Λόγος, por su parte, tiene múltiples sentidos: discurso, palabra, razón, lenguaje, juicio, concepto, etc. Heidegger hace un minucioso análisis del concepto *lógos* en su texto *Conferencias*

⁹⁴Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 27 inicialmente definido y p. 251 aclarado en el diálogo con Medard Boss en el diálogo del 29 de enero de 1964.

y artículos⁹⁵ a partir del fragmento B 50 de Heráclito, que ilumina aquello que significa *Λόγος*, que proviene de *λέγειν* que significa decir y hablar, que viene del homónimo *legen* (poner), como “poner abajo” y “poner delante”, después de un extenso análisis de los diversos sentidos con que se relaciona el *Λόγος*, llega a una respuesta: “(...) la posada que recoge y liga, en tanto que *Λόγος* ha de-puesto Todo, lo presente en su presencia, desde la cual al *Λέγειν* mortal le es posible irlo a buscar de un modo propio como lo cada vez presente y hacerlo salir delante. El *Λόγος* pone delante a lo presente en la presencia y lo de-pone, es decir, lo repone. Esenciar en presencia, sin embargo, quiere decir: *una vez llegado delante, morar y perdurar en lo desocultado*. En la medida en que el *Λόγος* deja estar-delante lo que está-delante en cuanto tal, desalberga a lo presente llevándolo a su presencia. Pero el des-albergar es la *Ἀλήθεια*. Ésta y el *Λόγος* son lo mismo. El *Λέγειν* deja estar-delante la *ἀληθεία*, lo desocultado como tal. Todo desalbergar libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita el estado de ocultamiento. La *Ἀ-Ἀλήθεια* descansa en la *Ἀλήθη*, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El *Λόγος*, es *en sí mismo* a la vez des-ocultar y ocultar. Es la *Ἀλήθεια*...El *Λόγος* la posada que recoge y liga, tiene en sí el carácter ocultante-desocultante”.⁹⁶ Ya vimos cómo la lógica —*lógos*— se estableció como la ciencia del habla y del lenguaje, y, el tema de la lógica, el habla, cómo fue que el revelar y descubrir lo existente, Heidegger lo designó como: verdad. Convirtiendo la investigación lógica, en investigación de la relación entre el habla y la verdad. Advertirá que es necesario tener claro lo que significa la verdad, para poder comprender propiamente lo que es el habla, el *lógos*. La ciencia del *lógos* tiene como tema fundamental la verdad. La verdad como *Ἀλήθεια*⁹⁷ griega será

⁹⁵ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

⁹⁶ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. *Op. cit.* p. 163.

⁹⁷ La palabra *Ἀλήθεια* como “Verdad” tiene una prehistoria en el pensamiento adivinatorio, poético; un significado prerracional. En la palabra del poeta hay dos nociones complementarias: la Musa (μουσα) y la Memoria (Μνήμη), *Mnemosyné*. Las musas (la palabra cantada) —*Clío, Talía, Melpómene, Terpsícore, Polimnia, Calíope, Meleté, Mnemé, Aoidé*— son hijas de la diosa memoria. La memoria poética griega no tiene

contrastada con la *verita* latina, donde la sentencia latina *Adaequatio rei et intellectus* —la adecuación de las cosas al intelecto—, designará la concordancia del enunciado —o proposición— con lo que se muestra, siendo esta la verdad de la que se apropiará históricamente la ciencia natural y que hoy día sigue sustentando. Contraria a lo que Heidegger tendrá presente cuando habla de la verdad, por ejemplo, de la búsqueda de la esencia de la verdad —del ser— o de la verdad en la obra de arte, donde ser y verdad son co-origenarios. Para que exista ser es necesario que haya verdad. Se presupone la verdad, por el hecho de que el Dasein es. El ser se presenta al ser humano gracias al *Dasein*, que es aperturidad y descubridor.

El método fenomenológico nos indica los modos en que deben ser abordados —tematizados— los fenómenos, de que tipo son y cómo estos se dan —se muestran—. He aquí lo importante: el (los) modo(s) de aparecer (del fenómeno), sin presuposiciones (teóricas). El método fenomenológico considerado como una manera de acceder —y no únicamente como tratamiento—

los fines que hoy le atribuimos como reconstrucción del pasado, sino se le atribuye un carácter adivinatorio, saber mántico, que le permite al poeta descifrar lo invisible. La memoria no sólo es soporte de la palabra cantada (Musa), es potencia religiosa que confiere a lo poético el estatuto mágico-religioso, que instituye un mundo simbólico-religioso. En Hesíodo aparece un *Alétheia* poética y religiosa y su relación con las Musas y la Memoria; las Musas son las que dicen “lo que es, lo que será, lo que fue”, palabras de la Memoria. El valor y lugar de la *Alétheia*, en un segundo momento, tiene que ver con la alabanza de las hazañas de guerra, ya sea Alabanza o Desaprobación, donde las Musas tendrán un papel inspirador para el sacrificio guerrero y sus hazañas, procurando dos valores: *Kléos* y *Kudos*; El primero es la gloria que se transmite de manera oral, de generación en generación; el segundo, es la iluminación instantánea del vencedor, que el poeta concede, como árbitro supremo, alabando (elogiando) o desaprobando (maledicencia) la vida del guerrero. La desaprobación como carencia de alabanza: Momos es, en el antiguo pensamiento religioso, uno de los hijos de la noche, hermano de *Lethé*, este último aparece como una dualidad negativa de la Alabanza: Olvido o Silencio. *Mnemosyné* y *Lethé* aparecen como potencias antitéticas, así como las Musas y Siopé. Hasta aquí he seguido a Marcel Detienne, pero por su amplitud y riqueza no es posible en este espacio continuar, sólo me interesa resaltar lo que dirá al final del capítulo II: “...el poeta es siempre un maestro de verdad”. Su ‘Verdad’ es una ‘Verdad’ asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. ‘Verdad’ fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional. *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la ‘mentira’; lo ‘falso’ no se yergue cara a lo ‘verdadero’. La única oposición significativa es la *Alétheia* a la *Lethé*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de evidencia, su palabra tiende a identificarse con la ‘Verdad’”. Cfr. Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, p. 38.

al tema planteado.⁹⁸ La primera condición para que el fenómeno exista es que haya un acto experiencial, es decir, que se de en una experiencia vivida (una vivencia), sin interesar la forma de ésta. No hay fenómeno sin vivencia, sin el acontecimiento que le de sustento, como un momento de la vida. Donde aparece el objeto intuido, que se ofrece a la experiencia y que a través de las sensaciones de la experiencia vivida se manifiesta el fenómeno. Lo cual quiere decir que, por los “contenidos sensibles” de la experiencia vivida, se dan diversos y cambiantes modos de aparecer del fenómeno. Dicho de otra manera, el fenómeno aparece de diversas y cambiantes —modos— dimensiones.

El problema del cuerpo es un problema de método. El camino de acceso al ser y en particular al problema del cuerpo, que hemos planteado como eje central de nuestra investigación, parte de la claridad que tengamos en seguir el modo de —aparecer— ser del ente tematizado —el cuerpo—. El método no debe ser considerado como una mera técnica a seguir, sino como un camino hacia nosotros mismos en la vida fáctica. Como dijo el poeta español Antonio Machado: “caminante no hay camino, se hace camino al andar...”. A diferencia del método que sigue la investigación científica, cuya característica es ya tener delimitado el objeto de estudio de antemano, solo como objeto, que puede ser calculable, evidente y verdadero. El problema del cuerpo, considerado como *Leib*⁹⁹ es un problema de método, pues, en el método —de la ciencia—

⁹⁸ Aquí se muestran dos visiones, sentidos, de la fenomenología que se da, todavía vigente, al considerarla como tratamiento, por un lado y cómo un método de acceso. El primer sentido basado en la concepción inicial de Husserl y no en sus obras posteriores. Así se muestra por dos pensadores mexicanos Ángel Xolocotzi Yáñez y Antonio Zirión Quijano, en su diálogo sobre la fenomenología, que sostuvieron por cerca de 10 años. Cfr. Xolocotzi Yáñez, Ángel y Zirión Quijano, Antonio. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, Editorial Porrúa, BUAP, UMSNH, México. 2018. Este diálogo, inicialmente, se estableció en el Primer coloquio Hermenéutica y Fenomenología, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México en el año 2002 y publicado en Xolocotzi, Ángel (coordinador). *Hermenéutica y filosofía*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de filosofía No. 34), México, 2003.

⁹⁹ El “cuerpo” *Leib* es “cuerpo vivido” (real, posible, vivo o físicamente muerto) o cuerpo propio, que forma parte de un ser vivo o de un ser animado que lo integra o constituye. En contraposición, el “cuerpo” *Körper*, considerado como cuerpo físico, orgánico, material de solidez geométrica, de cosa con volumen, masa, extensión. De acuerdo con la terminología husserliana, señalada por el Dr. Antonio Zirión en la (traducción)

impulsado por Descartes es el sujeto el que establece la certeza, la legalidad, contiene y da la determinación objetiva de los objetos; en el cuerpo, visto como objeto (*Körper*), solo puede ser verdadero aquello que en él es calculable y evidente, a partir de la cognoscibilidad (características físicas) previa del objeto, a partir de la que tenga de sí mismo; esta manera de proceder metódico es un proceder de la *representación instrumental del método*, quien ha determinado —presupuesto— ya el objeto de estudio y la manera en que debe ser abordado, sobreponiéndose a la ciencia. La percepción del cuerpo, por parte de las ciencias naturales, quedó atrapada al soma (*Körper*) y la mente (*psyché*). La objetividad estará condicionada por la subjetividad del sujeto cognoscente. En conclusión, el método fenomenológico no es una técnica de investigación —procedimental— como la ciencia la concibe, es un insertarse y relacionarse con aquello que comparece —fenoménicamente— y del cual participamos, pues es un camino hacia nosotros mismos.

Resaltamos la importancia del método para abordar el problema del cuerpo vivo (*Leib*), más allá de las consideraciones de la ciencia en general —de la médica en particular— y de la necesidad de un cambio de método. Las tesis que establece Heidegger y de las que parte su reflexión, dicen: “el problema del método de la ciencia es idéntico al problema del cuerpo [L]. El problema del cuerpo [L] es en primera línea un problema de método”.¹⁰⁰ Es la reflexión sobre el cuerpo (*Leib*) y su modo de ser propio, lo que nos llevará a comprender su sentido existencial. El método será el camino por el cual hay que transitar y proceder para acceder al cuerpo, él nos conducirá al fenómeno ontológico del cuerpo, permitiendo que éste se muestre tal como *es*. Más allá de saber el contenido de lo que constituye el cuerpo, pues no basta describir el fenómeno

presentación del libro de Husserl *Ideas II*, publicado por FCE en el año 2014. En lo sucesivo se hará referencia al cuerpo de acuerdo con las acotaciones referidas.

¹⁰⁰ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 143.

óntico, lo importante es la forma de acceder e internarse (*inter-esse*) en él. Acceder al fenómeno no-perceptible por el método correcto es ir más allá de la preocupación por lo que el cuerpo *es*, lo que interesa es comprender cómo es que él aparece o comparece en el mundo.

El método —diferente al científico— realiza la corporalidad del cuerpo, teniendo en consideración ir más allá del cuerpo físico y psíquico, experimentándolo en su íntima pertenencia a la existencia en un mundo o, mejor dicho: como *ser(estar)-en-el-mundo*. Porque el cuerpo existe en el mundo. Se ve y se toca. Heidegger llama —*In-der-welt-sein*— *ser(estar)-en-el-mundo*, a la forma en que él se relaciona, *co-pertenece* y *co-apropia*, se abre e ilumina al ser; es la estructura existencial del *proyectar-se*. La *ex-sistencia* caracteriza al ser del hombre, como *ex-tásis*, que se proyecta como el estar fuera del *Dasein*, no como arrebato, sino como lo más propio del fenómeno ontológico de *ser(estar)-en-el-mundo*.

La estructura unitaria de *ser(estar)-en-el-mundo*, tiene tres componentes: “*en-el-mundo*” (los elementos del mundo); el ente o el “*quién*” *está en el mundo*”; “*ser(estar)-en*”, que describe el modo inmediato de relacionarse la existencia con lo que le rodea. Estos son temas de la *analítica existencial*, con los que aprehende la estructura unitaria del *Dasein* y que Heidegger diferenciara del análisis que la ciencia médica propone en el estudio de la corporeidad.

Él dirá que son cuatro los sentidos en que puede usarse la palabra mundo. En primer lugar, el término “mundo” —entre comillas— tiene un *sentido óntico* al entenderse como la suma de lo que hay dentro del mundo, como el “universo” de una determinada clase de objetos que pueden “*ser ante los ojos*” (*estar-ahí*). También hay un *sentido ontológico* que refiere al ser de los entes que conforman un todo, en términos de las características esenciales que constituyen el conjunto del “mundo”. Pero el tercer sentido de mundo —sin comillas— que interesa a Heidegger (sentido óntico) es en el que vive el *Dasein*, que le es familiar, el mundo de la “*cotidianidad*” (*el mundo*

circundante -Umwelt-), el mundo en su significado preontológico. Por último, mundo como concepto ontológico existencial de la “mundaneidad”, que es un momento constitutivo del ser(estar)-en-el-mundo. Es decir, en las referencias y relaciones de los seres “intra-mundanos” que se dan como “útiles” y su manejo. Pero, no hay que olvidar que, para nuestro pensador, el mundo no es la suma de objetos que contiene y que es necesario explicar los objetos por el mundo, a diferencia del mundo por sus objetos. ¹⁰¹

Pero la diferencia fundamental entre el método implementado desde la ciencia —en particular desde la ciencia médica— y el método fenomenológico, es que el primero considera al cuerpo (*Körper*) y al ser humano como —objeto— algo que está ahí simplemente en la naturaleza, como un ente que es parte de ella. El método científico considera, antropológicamente, al ser humano como cuerpo —materia— y mente —todas las actividades mentales: emociones, sentimientos, memoria, pensamientos, conciencia— que no tiene una base material sino anímica, son consideradas como epifenómenos, es decir, como una actividad consecuencia de la actividad metabólica de la materia del cerebro.¹⁰²

La crítica de Heidegger al método de la ciencia que no medita sobre su método como tal, trae como consecuencia que se le deje la pretensión de administrar la verdad —*adaequatio* o certeza— sobre lo verdaderamente real. Consecuentemente, considerar al ser humano como el sujeto dominante y determinante, para el que todo ente investigable sea visto como objeto, incluido

¹⁰¹ ST. *Op. cit.* pp. 79-89. (Las negritas son mías).

¹⁰² Esta consideración justifica la frase de Descartes: “*Pienso luego existo*”; que funda la existencia en el pensar —la existencia es un derivado, subproducto del pensamiento— además, quiere decir que en el momento de que dejo de pensar, con la muerte física, dejo de existir. Hoy día sabemos de fenómenos “paranormales” que el método científico no es capaz de dar respuesta —como telepatía, clarividencia, precognición, la reencarnación, las vivencias místicas— y científicos de las ciencias médicas acuden a los postulados de la física moderna, en particular a los principios de la física cuántica, para encontrar respuestas, por ejemplo, a las *experiencias cercanas a la muerte* (ECM). La neurociencia ha mostrado que sucede lo inverso a lo dicho por Descartes, es porque existo que puedo pensar, con los millones de neuronas que se comunican —sinapsis— y crean pensamientos.

él mismo. A decir de nuestro pensador, esto tiene una implicación mayor: la autodestrucción humana. Parecería una aseveración catastrófica, pero hoy vemos que por la falta de esta meditación filosófica del quehacer de la ciencia y de su aliada, la técnica, pone en riesgo el existir humano. Estamos viviendo la era de la Inteligencia Artificial, como una versión última de lo que Heidegger ya veía desde 1964, con el nacimiento de la cibernética por Norbert Wiener, quien definió al “ser humano, una información [...] Sin embargo, una característica diferencia al ser humano de los otros animales en una forma que no deja la menor duda: él es un animal que habla... No se puede decir tampoco que el ser humano sea un animal que tiene alma; pues lamentablemente la existencia del alma —entienda uno lo que sea, por eso—, no es accesible a los métodos científicos de investigación”.¹⁰³ Ciertamente el ser humano es un animal con lenguaje, con logos, que a través de este instituye mundo y éste, a su vez, lo instituye a él. Ubicándose por encima de ser simple naturaleza.

El problema inicial está en la concepción que tiene la ciencia de lo que es la naturaleza.¹⁰⁴ Sabemos que para la ciencia los objetos ya están —dados— preestablecidos y que ella encarna su verdad, la verdad objetiva —a la que Heidegger llamará “verdad óptica”— que hoy día se ha tornado en un acto de fe —*doxa*—, como una nueva religión, pues la ciencia de inicio necesita de ella. La ciencia considera a la naturaleza no en su sentido griego de *phýsis* sino de *natura*, teniendo como parámetro la calculabilidad como resultado de su legalidad al representar y tomar en consideración sólo aquello que es cuantificable y mensurable, desestimando las demás cosas, dentro las coordenadas homogéneas espaciotemporales en que se dan los movimientos en la

¹⁰³ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Op. cit. pp. 140-141.

¹⁰⁴ La *phýsis* griega los latinos la tradujeron por *natura*, que viene de nasci, nacer, surgir; “natura es lo que hace que algo surja de sí mismo”. De aquí su cercanía con la *poiesis* (creación), pues la naturaleza es autopoietica. Heidegger hace un análisis del concepto de la *phýsis*, desde Aristóteles. cfr. Heidegger, Martin. “Sobre la esencia y el concepto de la *Phýsis*. Aristóteles, Física B, 1” en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. pp. 199-249.

llamada realidad, estableciendo leyes del movimiento. La naturaleza convertida en objeto es una expresión de la metafísica consumada de nuestro tiempo, cuyo dominio está en la tecnificación del quehacer humano.

Fue el filósofo Emmanuel Kant quien —históricamente, señala Heidegger—, meditó acerca de hacia dónde se dirige la ciencia natural, diciendo de la ley que: “ ‘*La naturaleza en general*’ es ‘legalidad de los fenómenos en espacio y tiempo’ (...) *La naturaleza* es el ser-ahí (existencia) de las cosas en tanto que éste (el ser-ahí) este determinado por leyes generales”.¹⁰⁵ La naturaleza para Kant es la legalidad¹⁰⁶ de los fenómenos, es él quién alerta sobre la dirección que toma la ciencia natural o quien se ocupa de ella, determina el sentido sin cuestionar el ser del ente. A pesar de que establezca leyes, particularmente, la ley de la causalidad en la cual (todos) los fenómenos organizan una naturaleza que pueden ser objeto de una experiencia. Cuando los fenómenos están ligados internamente por el principio de causalidad, se manifiesta la esencia de los fenómenos en la naturaleza como *materialiter spectata* (del todo de la naturaleza). La naturaleza como *formaliter spectata* (la naturaleza de las cosas) establece la esencia de las reglas a las que los fenómenos —ópticos— se deben sujetar. De estas dos “naturalezas” se constituye la naturaleza, desde el pensar de los fundadores de la ciencia moderna, Issac Newton y Galileo Galilei, quienes determinaron que los puntos de masa se mueven en un espacio-tiempo, sin considerar al ente que da cuenta de ello, el ser humano, integrándolo simplemente como parte (*ahí*) entitativa de la propia naturaleza.

Desde la perspectiva de la ciencia no es posible dar cuenta de la esencia del ser-humano y menos de (su) la corporeidad, pues lo ve sólo como un ente (preestablecido) natural al quien aplica su método para determinar lo que es, basado en el principio de adecuación (*adaequatio*), de los

¹⁰⁵ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 50.

¹⁰⁶ Dirá Kant: la naturaleza es la legalidad de los fenómenos. Dicho por Heidegger. *Ídem*. *Op. cit.* p. 55.

efectos y resultados del pensar —matematizado—calculador de la ciencia natural, dejando de lado la exigencia de determinar al ser-humano desde la experiencia misma del hombre, como ser existente. Es evidente que éste no es su proyecto. El efecto que busca el proceder de la ciencia en la investigación es el dominio sobre la naturaleza —y al hombre como parte de ella—, basado en su principio de verdad (*adaequatio*) —verdad que se sustenta en el efecto de la causa—¹⁰⁷ y su certeza, más allá del despliegue de sus posibilidades —potencialidades— de ser. Considerar al cuerpo como instrumento tiene su origen en la sentencia aristotélica: “Todos los cuerpos formados por la naturaleza son los instrumentos del alma [...]”. Hay un extrañamiento del propio cuerpo, pues ser instrumento lo experimento como algo exterior a mí y por ello no puedo considerarlo como —propio— mío, paradójicamente, el cuerpo como instrumento es él mismo el instrumentista que posee y es poseído. Dar cuenta de lo anterior, nos lleva a reconocer que los resultados obtenidos por la ciencia a partir de los movimientos espaciotemporales en relación con el cuerpo, solo lo considera como (*soma*) un objeto mensurable de investigación científico-natural, dejando de lado lo central de él: ser “cuerpo vivido”, “cuerpo propio”; cómo se muestra en relación con su *ser(estar)-en-el-mundo* y en la vida misma, con él y con otros cuerpos.

Concluimos señalando que el problema del cuerpo humano es un problema cuya inicial tematización comienza por considerar un nuevo método, como fue puesto en evidencia líneas arriba. La preocupación del pensamiento de Heidegger es mostrar los modos cómo el ser humano (*Dasein*) existe corporalmente en el mundo más allá de mera presencia—como espacialidad—, es decir, como mera cosa objetivada. Considerando el interés profundo por la sensibilidad, el cuerpo y su relación entre ambos. A partir del *Dasein* busca reformular el problema de la (mera) presencia corporal en el mundo. Caracterizando a la corporalidad como existencialidad, “cuerpo vivido”

¹⁰⁷ La causa es la condición de ¡un-uno-tras-otro-necesario! Causa es lo primero, de donde viene algo; lo que debe ser tratado primero.

(*Leib*), cuyo sentido se da en la auto concreción del existir. La pregunta por la corporalidad humana en el contexto de la vida lo lleva a revisar la concepción del cuerpo físico (*Körper*) y el “cuerpo vivido” (*Leib*) con el fin de aclarar el objetivo del fenómeno del cuerpo a partir de su relación con el mundo. Preguntando ¿Cómo se encuentra nuestro cuerpo en el mundo? En el fenómeno de la sensibilidad, es importante su consideración como finita y limitada. Examina la relación — analítica— existencial de la vida con el mundo y el modo cómo la sensibilidad muestra el sentido del mundo. Considera al cuerpo como instancia del ser humano que se despliega en el mundo, plantea comprender el fenómeno corporal desde la experiencia humana, considerándolo como constituyente del mundo y éste de aquel. Por ello, es que desde lo humano se busca comprender el cuerpo, desde el modo de ser del ente que Heidegger caracteriza como *Dasein*.

El método fenomenológico —no el de la ciencia “nueva”—, será el camino por el cual hay que transitar para acceder al cuerpo, nos proporciona el acceso al fenómeno cuerpo para que se muestre tal como es. Pues, desde la ciencia el ser y, particularmente, el ser del ente no se deja percibir; el cuerpo para la ciencia no es un fenómeno en tanto que logos, sino un objeto.

2.2 El lugar del cuerpo en la analítica existencial del *Dasein*.

Heidegger expone que: “La meta de la analítica es pues exponer la unidad originaria de la función de la facultad del entendimiento (...) La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolverse en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural”.¹⁰⁸ En el primer capítulo se hizo evidente la crítica a Heidegger de qué en *Ser y Tiempo* no se hallan referencias al tema de

¹⁰⁸ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Op. cit. p. 170.

la corporalidad. Atribuyendo, al filósofo de la Selva Negra, que en la analítica existencial se “omitió” tematizar sobre el cuerpo y, consecuentemente, no dar una determinación corporal o física al *Dasein*. Crítica superada por lo dicho por Heidegger en los ya citados *Seminarios de Zollikon* y otros textos, de los que ya dimos cuenta.

El inicial problema del cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo sintiente (*Leib*), tratado en la fenomenología de Husserl abordó la temática vinculada del cuerpo con el “cuerpo vivido”, reformulando el método filosófico, sentando las bases del papel que desempeña este cuerpo en la constitución originaria del sentido filosófico del cuerpo. La relevancia filosófica de la temática del cuerpo abordada por Husserl como fenómeno, tiende a justificar el sentido de todo lo experimentado, en cuanto experimentado, como idea fenomenológica de la filosofía como ciencia estricta. Dando cuenta del sentido de la experiencia, que conduce a manifestar los elementos constitutivos del sentido, entrando al campo de lo que se entiende por “conciencia” —intencional—, en su acepción (terminológica) cognitiva. Intentó esclarecer desde el origen los fundamentos de la estructura de la experiencia como un todo, partiendo de la constitución de la “conciencia” que conduce a una radicalización y ampliación de la misma idea de “conciencia”, liberándose de la sujeción del “conocimiento”. Diversas fueron las formas y niveles de acceso al sentido —una de ellas la “intencionalidad”—.

Husserl descubrió y señaló la relevancia fenomenológica del “cuerpo vivido”, en su manuscrito conocido como *Ideas II*,¹⁰⁹ en él prioriza el primado del *mundo espiritual* sobre el *mundo naturalista*, subrayando lo absoluto del espíritu frente a la relatividad de la naturaleza. Dentro del tratamiento de la naturaleza animal, analiza la constitución de la “realidad anímica” a través del “cuerpo vivido”.

¹⁰⁹ Husserl, Edmund. *Ideas II*, FCE, México, 2014.

Establece la diferencia entre el “cuerpo vivido” (*Leib*), el “cuerpo propio”, el cuerpo que es mío y el cuerpo físico (*Körper*), orgánico. El primero (*Leib*) tiene un doble aspecto: inicialmente se constituye como “cosa física” y al mismo tiempo como “cuerpo que experimenta sensaciones”; el segundo (*Körper*), es un cuerpo de simples atributos —categorías— propiedades causales, ubicado en un espacio y en un tiempo determinado. El “cuerpo vivido”, cuerpo experiencial tiene capacidad cinestésica y una actividad que corresponde a la función propia del “yo”, expresándose como “órgano de voluntad” y como “sustrato de movimiento libre”. No es un objeto de los sentidos, entre otros, sino al contrario, se convierte en el “*punto cero de todas las orientaciones*”, él mismo es la “aparición de punto cero”, es desde este punto que se establece relación con otros cuerpos; funciona como canal de la actividad perceptiva, es punto de transición y articulación entre el acontecer causal externo y el ocurrir intencional interno. El “cuerpo vivido” es el límite entre exterioridad e interioridad, posee las características de algo anverso y algo reverso, a la vez.

El “cuerpo vivido” (*Leib*) o “cuerpo animado” siente las cosas del mundo, pero también se siente a sí mismo, es proyectado —arrojado— al mundo. Se enfrenta a éste de una manera prerreflexiva, sin tematización previa. La experiencia de tocar cualidades sensibles de alguna cosa brinda una automanifestación del mismo acto, es decir, experimenta que al tocar es tocado por la cosa tocada, teniendo conciencia —sintiente— de que la parte del cuerpo que toca se percibe consciente del tocar y del sitio corporal tocado.

El análisis que Husserl dedica al fenómeno en el que el objeto tocado es el propio cuerpo, experimenta sensaciones táctiles y de movimiento que revelan las características objetivas de la cosa tocada (el propio cuerpo); la mano que toca se siente a sí misma como la que está tocando, esta mano que, al mismo tiempo, toca la otra *se siente*, a la vez, tocada por ella. La mano que toca origina sensaciones táctiles que no son constituyentes de propiedades de la misma cosa física que

está percibiendo la mano (derecha), sino más bien que lo que era una cosa tocada (la mano izquierda) se vuelve cuerpo (*Leib*), originando sensaciones de toque en el área que es tocada y a su vez la toca. Experimentando dos sensaciones aprehensibles, relación dinámica entre lo que toca y lo que es tocado, se transita de ser sujeto a objeto y de objeto a sujeto; manifestándose el cuerpo como —mi— propio. Es decir, se pasa de ser objeto percibido (tocado) a sujeto percipiente (que toca). Se trata de un cuerpo (auto)experimentándose directamente como vivo, de manera directa, por ello: “cuerpo vivido”.

Se dijo que el problema del cuerpo está ausente en la obra central de Heidegger, —*Ser y tiempo*—, hoy sabemos que es en los *Seminarios de Zollikon*¹¹⁰ dónde especifica la problemática del cuerpo, supuestamente excluida; en esa obra aborda temáticas diferentes al desarrollo de la ontología fundamental, como fue en el caso de su obra magna. Además de exponer diversos temas, como: la pregunta por el cuerpo, los estados de ánimo, las enfermedades psicosomáticas, la memoria, entre otros; hay un pronunciamiento sobre el cuerpo a partir de las lecturas que Heidegger hizo de Nietzsche en el semestre de 1939.¹¹¹ Se encarga de demostrar que la noción de

¹¹⁰ Heidegger, Martin. *Los seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora, Morelia, Mich. 2007, pp. 126-167.

¹¹¹ En su estudio sobre *Nietzsche* publicado en alemán en el año de 1961, en el marco de la relación del *arte y la voluntad de poder*, al establecer la meditación del autor de *Así hablaba Zaratustra*, sobre el arte, citando que: “La estética no es más que una fisiología aplicada”. Sobre la fisiología del arte, Heidegger revisará la embriaguez como vía de comprensión del arte como la forma por excelencia de la voluntad de poder y a través de ella captar la esencia de ésta. Heidegger plantea dos interrogaciones para comprender la doctrina estética del arte, como forma de la *voluntad de poder* y posibilidad de captar su esencia misma, pregunta: 1) ¿Cuál es la esencia general de la embriaguez? 2) En qué sentido la embriaguez es <<imprescindible>> <<para que haya arte>>? ¿En qué sentido es la embriaguez el estado estético fundamental? En la embriaguez nietzscheana esencial es el sentimiento, entendido éste como el modo como nos encontramos ante nosotros mismos y a la vez ante las cosas, ante esos entes que no somos nosotros mismos. La embriaguez es uno de los estados estéticos, el estado fundamental, al igual que el sueño, Nietzsche la establece como condición de surgimiento del arte. En este contexto, Heidegger menciona el estado corporal del hombre diferenciando entre un “cuerpo físico” [*Körper*] y un “cuerpo viviente” [*Leib*], reconociendo que éste último es también un cuerpo físico. Señala: “Todo cuerpo viviente [*Leib*] es también un cuerpo físico [*Körper*], pero no todo cuerpo físico es un cuerpo viviente”. La embriaguez como sentimiento de embriaguez, se manifiesta en el modo de ser corporal. El ser corporal sintiente no quiere decir una masa llamada cuerpo “añadido” al alma”, sino que al sentirse el cuerpo está contenido en sí-mismo, sino que nos atraviesa por completo. No tenemos un cuerpo en posesión, ni solo es una compañía como alguien que se encuentra allí delante. Dice Heidegger: “No ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos’ corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto

cuerpo que usan las ciencias médicas, en especial la psiquiatría y la psicología se mueven dentro del paradigma —cientificista— dualista. Intentará desarticular esta concepción naturalista del cuerpo como presencia objetiva y extensión espacio temporal caracterizada por interpretar el cuerpo como simple presencia —*Vorhandenheit*.

Para Heidegger la investigación del corporar se centra en la constitución del ser humano y de su existir como *Dasein*. Se colige que para Heidegger existe una estrecha correlación entre el modo de ser del ser humano como *Dasein* y el modo de la corporalidad, mostrada como fenómeno; el ser humano como *Dasein*, siempre abierto, en aperturidad, para percibir la presencia en el ente que nos interpela. La aperturidad —del existir como *Dasein*— es la que posibilita ser afectados corporalmente y, en consecuencia, ostentar un cuerpo físico. El corporar pertenece al *ser-en-el-mundo*, como comprensión primaria de ser, se hace visible el ente que nos solicita, pero para que este ente sea dado —donado— en su significatividad es necesaria esa primordial comprensión de aperturidad, para que aparezca en nuestro *ser-en-el-mundo*.

La constitución fundamental del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, implica que el ser humano se encuentre siempre instalado ya en un espacio de relaciones y significados, siendo afectado. El desarrollo de este existenciarío¹¹² *ser-en-el-mundo* es primordial. Por ello, es necesario volver a la ontología fundamental —proyectada— y desarrollar el existenciarío —del que nos ocuparemos más adelante—, si queremos acercarnos al fenómeno del cuerpo.

sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia". Heidegger, Martin. *Nietzsche. Op. cit.* pp.95-108.

¹¹² Recordemos que "existenciaríos son aquellos caracteres ontológicos propios del *Dasein* (el, uno, la muerte, la disposición afectiva, el habla, la angustia, etc.), que se diferencian de las categorías que se utilizan para comprender la naturaleza de los entes diferentes al *Dasein*. Las categorías describen la existencia humana como cosas entre otras cosas [...], en cambio los existenciaríos son modos de ser del *Dasein* en su peculiar dinamicidad [...]". Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927, Herder, Barcelona, 2009. p. 86.

Heidegger señaló que hay que comprender el cuerpo desde su pertenencia a la estructura de la existencia humana: como *Dasein*. Ésta debe ser entendida como relación con lo que *hay*, es decir, como una estructura relacional; la existencia no tiene nada que ver con lo que en las ciencias de lo mental: psicología o psicopatología, se llama psique, sujeto o conciencia. La propuesta es comprender la ex-sistencia humana como *Dasein* o *ser-en-el-mundo*. Él explicará en los *Seminarios* que el *estar-en-el-mundo*, no es una propiedad subjetiva representada, sino que es el existir del ser humano. En este sentido, el ser humano como *Dasein* no es algo que está ahí — presente—, ni como objeto ni sujeto, sino que se caracteriza por su *apertura* al ser y así mismo. Su peculiar comprensión del ser abre un espacio comprensivo que permite poder percibir las significatividades de las cosas dadas en el mundo.

Lo dicho hasta aquí se puede concluir centrándonos en dos puntos. En primer lugar, como se expuso anteriormente, para Heidegger el corporar está determinado por el modo de ser del ser humano como *Dasein*, ya que este corporar acaece en la apertura de la existencia. El corporar es una posibilidad propia de la existencia humana, fundada en la apertura de la existencia misma. Por esto, el cuerpo —para Heidegger— es condición necesaria, aunque no suficiente, porque el corporar tiene que ser concebido como un fenómeno del existencial *ser-en-el-mundo*, que se funda al mismo tiempo en lo previamente abierto por la existencia; si el ser humano como *Dasein* no consistiera ya en un ser correspondido por el ser, no podríamos tener algo así como un cuerpo y una precomprensión de él; el cuerpo desde el plano ontológico prescindiría de la constitución física y excedería al mismo tiempo los límites de su materialidad. La forma en que se presenta el corporar acontecería en la comparecencia de los entes y la donación de sus contenidos significativos, por lo que, en todo corporar siempre hay una —inicial— primaria comprensión del ser. Esta forma de pensar el cuerpo conduce a una ambigüedad de lo corporal, en la que se intenta

mostrar el aspecto material de la existencia sin estar impregnada de sustancia corpórea. En cuanto cuerpo que posee un carácter ontológico, solo puede descubrirse mediante una descorporalización del ser, a condición de llevar a cabo una ruptura con la metafísica como presencia corporal.

Heidegger logra apartarse de la concepción cósmica del cuerpo, como mera presencia objetiva, para situarlo en el plano ontológico, esto no elimina la dificultad de considerar si es plausible pensar el cuerpo al margen de su constitución física o descartar —de plano— la influencia de la materialidad.¹¹³ El valor del planteamiento heideggeriano reside en pensar el cuerpo evitando caer en reduccionismos biológicos, que lo instalan —deseándolo o no— en una ambigüedad de lo corporal, al posicionarse desde la perspectiva del ser. Piensa al cuerpo más allá del dualismo cartesiano, que considera al ser humano como un compuesto de alma y cuerpo; lo lleva a pensarlo desde una mirada ontológica más amplia e integral; ve al ser humano como *Dasein* y no como un agregado de partes, que misteriosamente se entrelazan en el mundo —subatómico— microscópico, como lo estudia la ciencia física o la ciencia médica.

En segundo lugar, desplegar el cuerpo como un modo de ser del *Dasein*, así como lo hace Heidegger en los *Seminarios*, nos llevaría a considerarlo como una existencial. En este sentido, una consideración del cuerpo como existencial podría estar en contra o hasta desvirtuar los planteamientos del maestro de la selva negra; además, si el cuerpo fuera un existencial, no debería

¹¹³ Hoy en la física cuántica se conoce que el cuerpo, nuestro cuerpo, está formado por átomos (cuatro partículas: electrón, quarks, gluones y vacío) y una composición química de: 65 % de oxígeno; 18 % de carbono, 10,2 % de hidrógeno; 3,1 % de nitrógeno; 1,6 % de calcio; 1,2 % de fósforo; 0,25 % de potasio, y; pequeños porcentajes de sodio, magnesio, cloro. Los átomos están formados, en su núcleo central por partículas: protones y neutrones; cada protón está hecho de dos quarks positivos y dos negativos, sostenido por un flujo de gluones; cada neutrón tiene un quark positivo y otro negativo, vinculado a gluones. Pero el mayor constituyente corporal es (la nada) el vacío. Esta constitución que nos presenta la ciencia —física cuántica— nos lleva a pensar que los átomos que forman mi cuerpo han entrado por la alimentación y a través del oxígeno que respiro, lo cual implica que provienen de las plantas, los animales, los minerales y el aire. Lo que significa que algunos ya existían previamente en plantas y animales, mis átomos han estado en otro tipo de vida, quizás desde el surgimiento del propio planeta Tierra o del propio Sistema Solar. Somos polvo cósmico.

haber quedado excluido del planteamiento y búsqueda de la ontología fundamental en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, se puede señalar que el cuerpo se encuentra puntualizado en otros existenciales que darían cuenta de lo corpóreo. Nos referimos con esto al *ser-en-el-mundo* o la *disposición afectiva*, que dan cuenta de los fenómenos corporales. A pesar de lo dicho, al cuerpo concebido como un “existencial” lo hayamos disuelto —presente en otros existenciales— en la ontología fundamental en *Ser y Tiempo*.

Por ello, que la temática del cuerpo no tenga primacía, no implica, necesariamente, que el cuerpo no pueda ser considerado como un “existencial”. Sólo se podría llegar a concluir lo anterior si se concibe a *Ser y Tiempo* como el análisis definitivo de la existencia humana.¹¹⁴ Heidegger es enfático en señalar que los resultados obtenidos en la analítica existencial del *Dasein*, son provisorios más no definitivos. En ese sentido, si el análisis de la existencia humana en *Ser y Tiempo* son aún provisionales, se podría replicar que Heidegger no alcanzó a desarrollar en su ontología fundamental el cuerpo como un existencial. También, *Ser y Tiempo* es un proyecto inconcluso, ya que únicamente se publicaron dos secciones de la primera parte, quedando sin publicar la tercera sección de ellas —*Tiempo y Ser*— y toda la segunda parte. Si se consideran ambos hechos, se entienden que los planteamientos relativos al cuerpo que Heidegger desarrolla, posteriormente —en los *Seminarios*—, viene a retomar lo que en *Ser y Tiempo* había quedado solo “bosquejado”. Por esto, no parece errado afirmar que el cuerpo es desplegado como un “existencial” y que forma parte de un modo de ser del *Dasein*.

Plantaremos cómo el cuerpo se despliega en su actuar como un existencial, pues: el oído —la escucha—, el ver —el mirar, el tocar —el asir—, los sentidos externos del cuerpo; develan el habitar y actuar del ser humano con los entes intramundanos y los otros *Dasein*. Para Heidegger,

¹¹⁴ Al respecto, que *Ser y Tiempo* no es una obra definitiva, ni en su extensión ni el tratamiento de sus temas. Heidegger mismo la justificó considerándola como una obra preparatoria o provisional. ST. p. 41.

el cuerpo *Körper* puede asociarse con el "ente intramundano" (*Seiendes*), algo que está "a la mano" (*zuhanden*) y que puede ser utilizado o manipulado como una herramienta o un objeto. Critica la reducción del ser humano a meramente un objeto entre otros objetos. Para él, esta visión cosificada del cuerpo no captura la verdadera esencia de la existencia humana, que es fundamentalmente: "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*). Este cuerpo, como tal, no agota la realidad del cuerpo humano, sino que es sólo un aspecto parcial y, en cierto sentido, superficial de él. Así, el cuerpo es percibido como un objeto en el mundo, siendo esta percepción, limitada y superficial, que requiere ser reinterpretada a través de la experiencia del cuerpo vivido (*Leib*).

El concepto de cuerpo *Leib* puede integrarse en la filosofía de Heidegger, es el cuerpo tal como es vivido desde dentro, en su inmediatez y su conexión con el mundo y que no simplemente tenemos, sino que somos. Que se manifiesta en nuestra —espacialidad— cotidianidad como un aspecto esencial del *Dasein*, en cómo nos movemos, sentimos, y estamos en el mundo. Este cuerpo es fundamentalmente relacional; está siempre ya en relación con otros seres y con el mundo. No es un objeto entre otros, sino el medio a través del cual se nos revela el mundo y nos proyectamos hacia el futuro.

Más adelante veremos cómo se dará la relación entre el cuerpo *Körper* y el cuerpo *Leib* y su confluencia en — que desde ahora podemos anunciar—: *cuerpo poético*.

2.3 *Ser-en-el-mundo*. La interacción entre el *Dasein* y la disposición del mundo.

En el parágrafo 12 y 13 de *Ser y tiempo*, Heidegger planteará el tema de la constitución fundamental del *Dasein*, llamado. El *ser(estar)-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*).¹¹⁵ Esta es la forma en que él se relaciona *co-pertenece* y *co-apropia*, se abre e ilumina el ser; es la constitución existencial del *proyectar-se*. La existencia caracteriza al ser humano como ex-tásis que se proyecta como el estar fuera del *Dasein*, no como arrebatado, sino como lo más propio del fenómeno de *ser(estar)-en-el-mundo*.

La estructura unitaria de estar en el mundo, tiene tres componentes: “*en-el-mundo*” (los elementos del mundo); el ente o él “*quién*” *está en el mundo*; “*ser(estar)-en*”, que describe el modo de relacionarse la existencia con lo que le rodea. Estos son temas de la *analítica existencial*, con los que Heidegger aprehende la constitución del *Dasein*.

Dirá Heidegger que son cuatro los sentidos en que puede usarse la palabra mundo.¹¹⁶ Pasaremos por alto lo que Heidegger explicará de las acepciones lo que se entiende por mundo y sólo atenderemos a la palabra “mundo” del *ser(estar)-en-el-mundo*, en el modo de la “*cotidianidad*”, se da entre seres intramundanos llamados “*útiles*”, que son manipulables. En el mundo se dan relaciones o “*referencias*”, (*algo para*). Entre “*útiles*”, que le son propias y que los constituyen en cuanto “*útil*”, es decir, en su ser mismo. Los útiles refieren al mundo circundante como el “*todo de útiles*”. Manejar útiles es un modo de ser del *Dasein*, al que

¹¹⁵ ST. p. 79. Jorge Eduardo Rivera, tradujo *In-der-Welt-sein* como estar-en-el-mundo: “porque el verbo estar expresa en castellano mucho mejor que el ser el acto mismo de ser del *Dasein*, de la existencia [...] si traducimos ser-en-el-mundo subrayamos más el aspecto esencial de la estructura [...] estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal, sino más bien estar-siendo-en-el mundo, es decir habitar en el mundo.” ST. p. 464. Utilizaré la traducción de Gaos (FCE) ser-en-el-mundo y entre paréntesis el verbo estar, para significar ser siendo del habitar.

¹¹⁶ *Ídem*. pp. 92-93.

Heidegger llama: el “*curarse de*” (*ocupación*). Por esta acción, él se con-forma con el útil al manejarlo, esta “*conformidad*” se da óptica y ontológicamente. La primera es existencial, uno incide sobre los “útiles”, respetando lo que son y cómo son. La segunda “*conformidad*” es un existenciario, es aquel “*conformarse*” donde los útiles son cómo son y lo que son en sí.

El término “*por mor*”, dice Heidegger, significa un “*para*” de un “*útil*”. La cadena de relaciones de “*conformarse*” constituye la “*significatividad*”.¹¹⁷ Así lo señala José Gaos: “Las ‘*referencias*’ del ‘*para*’ de los útiles y del “*curarse*” de la “*conformidad*” y del “*conformarse*” o, en suma, la ‘*significatividad*’ constituye el ser mismo del mundo, la ‘*mundanidad*’. El mundo es, pues, un ente cuya forma de ser es la ‘*mundanidad*’; la ‘*mundanidad*’ es el ser que hace que el mundo sea el ente que el mundo es; pero como la ‘*mundanidad*’ está constituida por la ‘*significatividad*’, y está integrada por a su vez no sólo por las ‘*referencias*’ del ‘*para*’ de los útiles y de la ‘*conformidad*’ que de suyo es de los útiles, sino también por las ‘*referencias*’ del ‘*para*’ del curarse, del conformarse y del por mor, que de suyo son del ‘*ser ahí*’, el mundo no tiene la forma de ser de los útiles, el ‘*ser a la mano*’, el mundo no es un ‘*ente a la mano*’ y un útil: el mundo es un ente. Integrante del ‘*ser en el mundo*’ del ‘*ser ahí*’; ‘*Significatividad*’, ‘*mundanidad*’ y ‘*mundo*’ son existenciaris, no como categorías, como ‘*ser a la mano*’ y ‘*útil*’”.¹¹⁸ En este contexto aparece la noción de un mundo como *conformidad* y, consecuentemente, la *mundan(e)idad*, como aquello que posibilita la aprehensión de su sentido.

¹¹⁷ Heidegger define en una primera versión la *Significatividad* como “ Al en-cuanto-que y al cómo del ocurrir [...] interpretada como categoría de ser”. p. 119. En una segunda versión “El término ‘*mundano*’, en cuanto derivado del ‘*mundo*’ no debe entenderse en oposición a ‘*espiritual*’, sino que quiere decir, de modo formal, que es como que existe como ‘*mundo*’. Su carácter de existir, estar o ser aquí, se designa mediante el término técnico de *Significatividad*. ‘*Significativo*’ equivale a ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado”. p. 123. Cfr. Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

¹¹⁸ Gaos, José. *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, FCE, México, 1986, p. 31.

Heidegger llama “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), la utilizabilidad a la forma (modo), de ser del útil del mundo circundante. Su referencia del “para” y de su “conformidad” constituyendo su ser mismo. Siendo, por lo anterior, un “ente a la mano”. Pero, el mundo no es un ente a la mano, ni dentro de él se encuentran los útiles, de tal manera que baste con encontrar el espacio físico (geométrico) donde se hallen. Lo “a la mano” es a la mano, porque puede asirse lo que es a la mano, al tener los útiles su “*sitio*”, como lugar que no son lugares espaciales (un ‘donde’ de un simple estar-ahí de las cosas), sino relacionados referidos al “para” de un “útil” en relación con otros útiles. El ser del útil es referencial; descubrir su lugar equivale a descubrirlo en cuanto tal. Señala Heidegger: “la estructura de lo ‘a la mano’ como útil está determinada por las ‘referencias’...”. Por la cadena de los “para qué”, que en el último eslabón se encuentra un “en vista de” o un “estar ante los ojos”, “estar-ahí” que le pertenece al ser del *Dasein*. La “significatividad” es el conjunto de las relaciones y sus estructura “de qué”, “para qué” (*wozu*), “en qué”, “con qué” del “conformarse”. El *Dasein* deja de ser en libertad lo “a la mano”, pues es él quien genera la última acción en la cadena de relaciones y es el destinatario. Es el ser de las posibilidades, en él radica el *poder-ser*, es por ellas que engendra el sistema de relaciones que, en cuanto forma un todo, es el mundo. Dirá el filósofo francés De Waelhens: “En Heidegger el desarrollo del concepto de mundo no tiene otro fin que mostrar cómo el ser del mundo pertenece a la estructura de la subjetividad: el hombre es en tanto que es el ser del mundo y al mismo tiempo el ser de todo lo existente en bruto (*Seienden*) en general”.¹¹⁹ Dicho de otra manera, al *Dasein* le pertenece las relaciones con el mundo y con todos los entes, siendo parte de la estructura está abierto al mundo. El *Dasein* está absorto en el mundo.

¹¹⁹ A. De Waelhens. *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma (Benemérita) de Puebla, México, 1986, p. 54.

El *Dasein* se comporta en su existir, necesariamente, corporalmente (*Leib*) —pero no solo— en relación con los objetos que contiene su mundo, es decir, no interpreta a partir de su existencia en el mundo. Pero dentro del mundo de relaciones se encuentra con otros *Dasein* a los que está están destinados a los útiles producidos, referencia que orienta el “cuidarse de”, *ser(estar)-en-el-mundo*. Señala Heidegger: “(...) no ‘hay’ (...) un mero sujeto sin mundo (...) tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros (...)”.¹²⁰ Hay coexistencia (existencia o *Dasein* del otro) con otros, que no quiere decir todo lo demás externo, sino que no hay distinción. El mundo es un mundo común (*mitwelt*), compartido con los otros, lo que implica pertenecer al orden referencial—relacional— que se abre con la existencia. El *ser-con* (co-estar) define existencialmente al *Dasein*, incluso, cuando no hay otro *Dasein*. Aunque sería un modo deficiente del “ser-con” (*co-estar*).

Heidegger caracterizará el fenómeno del cuidado, cura (*Sorge*) como el modo en que el *Dasein* se determina. El *Dasein* del “útil” se cura por los otros o procura por ellos. Dice el filósofo: “El ente con relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto co-estar (*ser-con*) no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de “*solicitud*” [*fürsorge*]”.¹²¹

Dasein tiene de suya la comprensión de los otros entes, por *ser-con*, no es un conocimiento que surja sólo de manera intelectual, sino que se da por las relaciones de existencia con los otros *Dasein*, con su significar o referir. Es un modo de ser, el convivir (ser unos-con-otros). El convivir no implica indiferenciación del *Dasein* con los otros. Sin embargo, los otros le han impuesto su dominio (señorío) ¿Quiénes son estos otros? Son los que inmediata y regularmente existen en la

¹²⁰ ST. p. 141.

¹²¹ *Ídem*. p. 146.

convivencia cotidiana (*ser-unos-con-otros*) al que Heidegger define como el “uno” (*das man*), que es la mismidad o el *ser-sí-mismo* del *Dasein* en su modalidad de ser impropio o inauténtico.

La relación de apertura (*Erschlossenheit*) se encuentra inscrita en el análisis de ser- en del *ser(estar) -en-el-mundo*, tiene que ver con la manera en que el *Dasein* se abre, es decir, cómo se muestra. Este mostrarse tiene implícita la idea de iluminar —el claro de luz— (*Lichtung*), lo que se encuentra oculto en un espacio cerrado y que por esta acción se puede ver o no, este ente llamado *Dasein*. ¿En qué se hace patente la *apertura*, como constitución ontológica del *Dasein*? Para contestar esta cuestión es necesario el análisis de la constitución del *Da (Ahi)*, que alude aún “aquí” (un yo-aquí), a un “allí” (*a la mano*). Para Heidegger: “La expresión ‘*Ahi*’ mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (*Dasein*) es ‘*ahí*’ (existe) para él mismo a una con el *estar-siendo-ahí* del mundo”.¹²²

Un elemento cercano a la relación de apertura es la noción de espacio. Este es posible porque el mismo *Dasein* es espacial (*räumlich*) y su espacialidad (*Räumlichkeit*) se explica por su carácter de *apertura*. El *Dasein* se sitúa en el espacio que está delimitado por otra cosa extensa. Pero, de igual manera, se encuentra en el espacio los seres in-tramundanos, es decir, la espacialidad y el mundo están en conexión. Heidegger plantea que el análisis de la espacialidad del *Dasein* y la del mundo, se inicia con lo “*a la mano*” que está dentro del mundo en el espacio. Dicho de otro modo, consiste en contestar a las cuestiones de esta espacialidad. ¿Cuál es la que le es esencial al *Dasein*? ¿En qué sentido el espacio es un constitutivo del mundo? La meditación se da en tres niveles: la espacialidad de los entes dentro del mundo; la espacialidad que pertenece al mundo como tal; y, la espacialidad características del *Dasein*. El análisis tiene por objeto acceder a la *apertura* de él como existir.

¹²² *Ídem*. p. 157.

2.4 La espacialidad y temporalidad corporal del Dasein.

La ciencia natural se ha apropiado del espacio y del tiempo, los supone y acepta sin cuestionar su existencia; además de lo que de ello se desprende: el movimiento y su causalidad. Nosotros mismos aceptamos que hay algo así como el espacio y el tiempo, con el cual nos relacionamos necesariamente para captar cosas en nuestra proximidad y, a estas cosas, ya se les ha dado de antemano su carácter espacial. El espacio es lo dado de antemano a la cosa a su poder ser, pero no a nuestra percepción. Aquí se abre una importante distinción que Heidegger establece entre el espacio que confiere el lugar a una cosa y la manera en que nosotros podemos percibirlo.

La pregunta que realiza Heidegger desde *Ser y tiempo* en los párrafos 22, 23 y 24¹²³ ¿qué es propiamente el espacio? ¿cuál es la espacialidad que le es esencial al *Dasein*? Es pertinente la pregunta de qué es el espacio en cuanto espacio, porque no está planteada y menos contestada ¿De qué modo *es* y puede atribuírsele un ser? Aunado a lo anterior, nuestro interés es encaminar las respuestas hacia contestar las preguntas ¿Cuál es la relación entre espacialidad y la corporalidad del *Dasein* del ser humano? ¿Cómo acercarnos al fenómeno del cuerpo (*Leib*)? Por ello, es pertinente caminar por el sendero que Heidegger transita en *Ser y tiempo* y otros textos donde expone la manera del espaciar de las cosas y del *Dasein*.

La interpretación de Heidegger del espacio se opone a la concebida por el pensador francés René Descartes, que tiene como antecedente el libro cuarto de la Física de Aristóteles donde se hace explícita la determinación a partir del término *Τόπος* como lugar; el lugar se encuentra delimitado por la extensión de un cuerpo (*Körper*), sin que esto sea algo negativo, pues para los griegos el límite (*Πέρας*) de un cuerpo no es donde termina, sino donde comienza, siendo una

¹²³ ST. *Op. cit.* pp. 127-138.

determinación positiva para los griegos; Lo que permite que una cosa corporar (extensa, material) ocupe un lugar en el espacio, le llamaron *Xópa* cuya característica es dar cabida al cuerpo limitado y darle su lugar. El espacio circunda y confiere lo delimitado por la (toda) cosa corporar. Para los griegos los cuerpos tienen su naturaleza y lugar determinado: los cuerpos (*Körper*) pesados están abajo, los ligeros arriba. Fue Galileo Galilei quién anuló la distinción espacial entre el arriba y el abajo. Esto marcó el camino del pensamiento científico, respecto al espacio: lo espacial confiere el lugar al cuerpo (*Körper*) y los (todos) objetos. Pero no percibimos lo que es por sí y desde sí, como tal, el espacio.

El filósofo francés establecía una diferencia de carácter nominal entre el espacio y el lugar, en cuánto que : *“el lugar señala la situación en forma más expresa que el tamaño o la figura, y, por lo contrario, pensamos más en estos últimos cuando hablamos del espacio (...) si decimos que una cosa está en un determinado lugar, queremos decir tan sólo que está situada de una manera determinada con respecto a otras cosas; pero si agregamos que ocupa un determinado espacio o un cierto lugar, entendemos, además, que posee un tamaño y una figura tales que pueden llenarlo exactamente (...) por consiguiente Descartes negó la existencia del vacío”*.¹²⁴ Hay una determinación espacial en base a una ontología de la presencia, bajo un criterio de homogeneidad del espacio, pues todos objetos deben responder a las leyes del movimiento que son iguales en todo lugar —a decir de los postulados de la ciencia física—. Las cosas se encuentran ya determinadas en su espacialidad, no permitiendo que se muestren los modos de ser. No interesando lo que la cosa sea, sino que, simplemente, está ya ahí ocupando el espacio.

En cambio, para Heidegger, los espacios reciben su esencia desde los lugares y no desde “el” espacio mismo, es decir, no existe primigeniamente el espacio, en un sentido infinito, neutro

¹²⁴ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1982. p. 436.

e indefinidamente intercambiable y cuantificable, tal como lo asume la ciencia. El espacio es una función existencial primordial íntimamente unida a nuestra relación con todo lo que nos rodea —no está sólo frente a mí, sino entorno a mí— y con eso fundamental que llamamos tiempo (que más adelante desarrollaremos). Señala Heidegger: “*Espaciar es libre donación de lugares*”.¹²⁵ Pero el lugar no está dado de antemano por el espacio a la manera de la ciencia. Espaciar significa dar libertad a lo abierto —despejar, abrir camino, quitar del paso—, posibilitando la libre donación de lugares a los que Heidegger llama comarcas. El espacio deja en libertad al espacio mismo. Un elemento cercano a la relación de apertura es la noción de espacio. Éste es posible porque el mismo ser humano es ya espacial (*räumlich*) y su espacialidad (*Räumlichkeit*) se explica por su carácter de apertura. El ser humano se sitúa en el espacio que está delimitado por otra cosa extensa. Pero, de igual manera, se encuentran en el espacio los seres intra-mundanos, es decir, la espacialidad y el mundo están en —relación— conexión. El espacio es cualitativo y no cuantitativo ni homogéneo.¹²⁶ No es un espacio geométrico, ni tridimensional, sino espacio vivido en la cotidianidad y en relación con otros entes que están en torno a mí.

Para que lo dicho sea claro, atendamos como se da la espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo, de manera breve, pues no podemos aquí extendernos en su análisis. Como sabemos, para el autor de *Ser y Tiempo*, el carácter propio del “útil” es ser “a la mano”. Éste se encuentra en una cercanía variable, que no es medible, sino que, por su posibilidad de uso y manejo, está en su sitio (*Platz*),¹²⁷ están en los lugares posibles donde “van”, su lugar propio que Heidegger denomina

¹²⁵ Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*. Op. cit. p. 127.

¹²⁶ A. De Waelhens nos dice al respecto: “Mas lo primero que hay que subrayar tocante a la naturaleza de este espacio es que no es geométrico, sino cualitativo. Está hecho de direcciones, no de dimensiones, de lugares y no de puntos, de recorridos y no de líneas, de regiones y no de planos. En él descubrimos caminos y no distancias. Su topografía revela exclusivamente su preocupación”. A. De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, UAP, Puebla, México. p. 54.

¹²⁷ El término alemán *Platz*, lo traduce Eduardo Rivera como: “*su lugar propio*”; para enfatizar el lugar que el objeto debe ocupar, convenientemente, en relación con otros. Cfr. ST. Op. cit. p. 128 y nota (p. 470).

zona (*Gegend*) y que quedan a nuestra disposición de acuerdo con su función. El sitio no es un lugar cualquiera donde puede estar cualquier ente, sino es su “lugar propio”, donde le corresponde estar, en relación con los demás y con lo que nos rodea, permitiendo su utilización o finalidad instrumental, ya siempre a nuestro alcance. Es una cercanía direccionada que nos orienta hacia él.

El lugar propio de un “útil” está fijado por su utilidad, por su “para qué”. Dice Heidegger: *“El lugar propio es siempre el preciso ‘ahí’ o ‘aquí’ al que un útil pertenece en propiedad”*.¹²⁸ El lugar propio del “útil”, lo está en relación con los sitios de otros útiles “a la mano” en el mundo circundante. lo circundante es la estructura de la significatividad de articulación entre la zona y los lugares propios. En este sentido es que los seres intra-mundanos (útiles) son espaciales y en su conjunto están en una zona (*paraje*), que al estar en su sitio constituyen lo circundante, pero no como una suma de lugares, sino relacionados por determinada dirección y distancia entre sí, relaciones práctico-operativas determinadas por su ocupación, conformando la intraespacialidad de los entes.

Es al ser humano a quien le corresponde descubrir la franja de los entes, al curarse (cuidarse) u ocuparse de los útiles; cuando todos están en su lugar le resultan familiar y, por ello, no llaman la atención en tanto que cumplen con su función. Así lo dice Heidegger: *“Estar a la mano de toda zona (‘paraje’) posee, en un sentido aún más originario que el ser de lo ‘a la mano’, el carácter de lo familiar que no llama la atención (‘sorprende’). Sólo se hace visible en sí mismo cuando, en un descubrimiento circunspectivo (‘ver en torno’) de lo a la mano, nos sorprende en los modos deficientes del ocuparse (‘curarse de’). Cuando no se encuentra algo en su lugar propio*

¹²⁸ ST. p. 128.

(‘sitio’), la zona se vuelve, con frecuencia por primera vez, explícitamente accesible en cuanto tal”.¹²⁹

El ser humano puede encontrar los entes y estar ligado (relacionado) a ellos en un espacio, porque por su condición de *ser(estar)-en-el-mundo* es él mismo espacial, concluye Heidegger: “La naturaleza de este espacio es que no es geométrico, sino cualitativo. Está hecho de direcciones, no de dimensiones, de lugares y no de puntos, de recorridos y no de líneas, de regiones y no de planos. En él descubrimos caminos y no medimos distancias”.¹³⁰ El espacio no es una magnitud donde están contenidos todos los cuerpos a la vez, sino un elemento constitutivo del mundo instaurado por el *Dasein* llamado ser humano. Pero la manera de estar-en-el-espacio, para un ente, es estar-dentro-de un ente que está-ahí en su propio mundo; a diferencia del *Dasein* que tiene su propia manera —modo— de estar-en-el-espacio, ésta se comprende si se le considera como una estructura esencial del *estar(ser)-en-el-mundo*, lo cual deriva en considerar a la espacialidad como un existencial del *Dasein*. El espacio entendido en términos existenciales y no físicos, vital, pragmático, que remite a la acción de la vida cotidiana. Heidegger invierte el problema del espacio, revierte su mera representación en un acontecimiento instaurador: el espacio se hace, se produce. Somos espacio, estamos hechos de espacio, lo hacemos: espaciamos.

Es decir, lo importante es el modo como el ser humano es[tá] en el espacio. Heidegger a estas características las llama: *desalejamiento (Entfernung)* y *direccionalidad (Ausrichtung)*.¹³¹ Desalejamiento no es lejanía, ni distancia. Nos advierte que tanto lejanía como distancia no son mensurables. *Desalejar* significa suprimir la lejanía (acercamiento); a través de recorrer los

¹²⁹ ST. p. 129. Lo señalado en la cita entre paréntesis, son términos ‘equivalentes’ traducidos por Gaos. Cfr. *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1986. p.119.

¹³⁰ A. De Waelhens. *Op. cit.* p. 54.

¹³¹ El término alemán *Ausrichtung* aparece en el texto de A. De Waelhens como *Organización*, lo que organiza es la distancia haciendo en ella recorridos y direcciones, así debe ser entendida la *direccionalidad*. *Op. cit.* p. 58.

caminos se da el acercamiento. La distancia no es lo mismo que la lejanía, porque lo más próximo puede estar lejos y lo más retirado, cerca. En ese sentido el ser humano es, esencialmente, des-alejador: haciendo que el ente devenga acercamiento.

Por su parte, la dirección propia del ser humano no significa su localización a partir de su posición “espaciotemporal”. Él está situado en el lugar en que debe de estar (ahí) en cuanto *ser-en-el-mundo*; él es de antemano (en el) espacio: “*El Dasein es espacial en el modo de descubrimiento circunspectivo (ver en torno a...) del espacio, y en tal forma que en todo momento tiene un comportamiento des-alejante respecto del ente que así le sale espacialmente al encuentro (...) tiene el carácter de la direccionalidad*”.¹³² El *Dasein* es el punto de referencia, respecto del cual se hablará de la lejanía o proximidad y lugar de otros entes.

Heidegger emplea el término alemán *Lichtung*, para indicar el claro,¹³³ lo libre y abierto, el espacio mismo. Lo que nuestro pensador mostrará es la diferencia entre libre y abierto. Lo libre en el espacio se da para algo, puede estar o no ocupado, en el caso de que exista un vacío es porque hay lo libre que no ha sido ocupado. Esto significa que para que haya un vacío debe existir inicialmente lo libre, este último es más originario que el primero, es fundamento de ser, pero no su causa.

La espacialidad de *ser(estar)-en-el-mundo* ha sido descubierta —instaurada— por el ser humano; la libertad con que los entes intra-mundanos se sitúan espacialmente en el ámbito de sus relaciones, ha quedado de manifiesto. Por ello, al ser humano le es inherente la espacialidad, como

¹³² ST. p. 133.

¹³³ Heidegger nos advierte que: el “claro no tiene que ver con luz [*Licht*], sino que proviene de <<ligero>> [*leicht*]. luz tiene que ver con percepción. En la oscuridad puede uno tropezar. Eso no necesita ninguna luz, pero sí un claro. Luz-alumbrado; claro proviene de aligerar, liberar. Un claro de bosque está ahí aun cuando esté oscuro. la luz presupone el claro. alumbramiento sólo puede haber donde ha sido despejado, donde algo es libre para la luz. El oscurecer, el quitar luz no afecta el claro. El claro es presuposición de que puede alumbrarse y oscurecerse, es lo libre, lo abierto.” Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon. Op. cit.* p. 35.

un existenciario que lo constituye. El espacio es acordado —generado, instituido— por él como el lugar de la existencia de los entes, esto no implica una relación de sujeto-objeto, sino bivalente. Heidegger lo dice: “*El ser humano es de tal manera en el espacio que él acuerda espacio (der Raum einräumt), que él ya de siempre ha acordado, dejado espacio al espacio... El ser humano deja, concede que haya espacio como lo espaciante, como lo que da libertad...*”.¹³⁴ El ser humano crea, está —lo— abierto para el espacio. En el sentido de pro-ducir —*poíesis*—. El ser humano es el único ente que experimenta el espacio como espacio, sin que necesite ver al espacio como espacio. Decir ser humano es ya decir espacio. El decir en Heidegger tiene la connotación de mostrar y de comportarse respecto de algo, es —*λογος*—hablar: decir. Mostrar.

Para explicar la forma de espaciar del *ser(estar)-en-el-mundo*, Heidegger utiliza el término “abrir espacio” (*Raumgeben*),¹³⁵ que es dejar en libertad a los entes intra-mundanos en su comparecencia y espacialidad, que sirve al ser humano de orientación fáctica; el ser humano se orienta de acuerdo con las cosas en el espacio, que le son familiares. La espacialidad supone el mundo que el ser humano ‘trae consigo’. Aclara Heidegger que: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está más bien, ‘en’ el mundo, en la medida en que estar en el mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio*”.¹³⁶ El espacio solo puede concebirse a partir del mundo y la espacialidad descubierta como con-constitutiva del mundo. Al ser el ser humano el que crea mundo, se relaciona con el espacio., por lo que, él crea el espacio para habitarlo.

¹³⁴Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte—la plástica—el espacio* (1996). *Op. cit.* p. 83.

¹³⁵ El término alemán *Raumgeben*, Rivera lo traduce como “abrir espacio”, también el término *Einräumen* lo traduce como: *ordenación espaciante*. *Op. cit.* p.136. Por su parte Gaos lo traduce como: *dar espacio y espaciar*, respectivamente. ST. *Op. cit.* p. 127.

¹³⁶ ST. p. 136.

Espacialidad y mundo son correlativos. El espacio contribuye a constituir el mundo, como un a priori, que quiere decir en este contexto: prioridad del comparecer del espacio; en tanto que comparece lo “a la mano” del mundo circundante. El espacio cae bajo la mirada de lo relativo, porque los objetos —entes— intra-mundanos¹³⁷ son cambiables en sus relaciones flexibles. El espacio, así, sólo puede concebirse a partir de la comprensión del mundo, siendo éste una modalidad existencial del *estar-en* del *ser(estar)-en-el-mundo*.

La apertura del espaciar, en el mundo circundante (el mundo cotidiano), es una modalidad del posible abrirse —apertura— del ser humano. Pues estar abierto al espacio es ya relacionarse con sus similares —*Dasein*— y con las cosas —entes intramundanos—, es decir, la relación entre mundaneidad e intramundaneidad. Así, dice Heidegger: “*El ser humano vive en tanto que habita corporalmente (leibt) y, de esta manera está introducido en lo abierto del espacio...*”.¹³⁸ El análisis del espacio es una introducción al tema de la apertura —estar abierto— del ser humano al mundo.

Establecimos líneas arriba que nuestro interés es llegar a encontrar respuestas a las preguntas: ¿Cuál es la relación entre espacialidad y la corporalidad del *Dasein* del ser humano? ¿Cómo acercarnos al fenómeno del cuerpo (*Leib*)? Que Heidegger explicita en los *Seminarios de Zollikon* en el acercamiento al problema del cuerpo, teniendo en consideración lo desarrollado en la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo*.

Heidegger quiere mostrar que la mediación de las cosas que están en el espacio no está dada por la medición objetiva y contable, sino que por lo que él denomina la ocupación (*Besorgen*). El *Dasein* en tanto *ser(estar)-en-el-mundo*, esto es en cuanto cercanía con lo que comparece dentro

¹³⁷ Es el horizonte en que comparecen los entes de los que se ocupa el *Dasein*.

¹³⁸ Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte—la plástica—el espacio* (1996). *Op. cit.* p. 83.

del mundo, no mide la distancia con un sistema de unidades, sino que lo hace en función de sus decisiones y propensiones prácticas. El *Dasein* no se encuentra en algún *lugar* dentro del espacio o ser(estar)-a-la-mano del lugar propio; el *Dasein* del ser humano ya es espacial en sí, en el sentido de instalar —crear— el espacio y la espacialización, con su corporalidad; además, el rasgo fundamental que diferencia el modo de ser espacial es el compromiso, es decir, el estar ocupado (*Besorgen*) con las cosas del mundo y abierto a la presencia de los entes.

Para Heidegger la apertura de la existencia tiene carácter espacial, pues el existir como *Dasein* significa mantenerse abierto y poder percibir el alcance de las cosas que le son donadas y que le requieren a partir de ese desapego. Si consideramos que se encuentra siempre abierto para percibir la presencia del ente; es un equívoco pensar la —su— corporalidad como una estructura sólo orgánica, mecánica o fisicoquímica. La corporalidad entendida como un modo de ser nos lleva a una relación de significados con los entes. Ser corporal no quiere decir que el alma esté adherida a una masa corpórea, sino que sentir el cuerpo está de antemano contenido de nuestro sí mismo. La interpretación heideggeriana, al vincular el cuerpo a la existencia, lleva a apartarse de toda interpretación biologicista y naturalista y, por consiguiente, de la idea de entidad animal; advierte que el cuerpo ha sido interpretado erróneamente al considerarlo sólo como cuerpo físico (*Körper*), perdiendo su dimensión antológica existencial.

Concluye Heidegger que el ver no tiene relación sólo con la percepción de los ojos del cuerpo (*Körper*) físico, sino habría un ver más fundamental en el sentido existencial en el que esta fundado el ver sensible —como sentido de la lejanía— que hace manifiesto al ente que comparece, en este ver el sentido existencial tendría una aprehensión no sensible del ente que está ahí —en el espacio—, porque el *Dasein* como ser(estar)-en-el-mundo, implica ya siempre un poder percibir algo que se descubre y un estar dirigido hacia algo.

Explica Heidegger, que gracias a toda la orientación esencial de nuestro *Dasein* podemos diferenciar nuestra ubicación: un enfrente y un atrás, un arriba y un abajo, un izquierdo y un derecho; no somos primero corporales y luego, a partir de ello tenemos un enfrente y un atrás. Esta orientación del *Dasein* —aquello que Husserl llamaría intencionalidad de la conciencia y Heidegger aperturidad—, que se funda en la espacialidad hace posible pensar la corporalidad: “El *Dasein* no es espacial porque sea corporal, sino que la corporeidad solamente es posible, porque el *Dasein* es en esencia espacial, en el sentido de instalador”. Hay que tener en cuenta que para Heidegger la espacialidad no es un modo de ser, derivado de la corporalidad del *Dasein*, tampoco está fundada en la constitución física del cuerpo. Estar en el espacio, para el *Dasein*, implica moverse con familiaridad entre las cosas del mundo y un conocimiento tácito de los entes — intramundanos— del mundo cotidiano. Para él, poder reconocer estos entes se relaciona con la constitución del *Dasein* como *estar-en-el-mundo*, con la estructura de la existencia, entendida como una estructura primaria de la precomprensión. Porque ya siempre nos encontramos arrojados al mundo, es que podemos orientarnos. Por esto la direccionalidad y el desalejamiento del *Dasein* se funda sobre la base de estar-en-el-mundo.

Como se planteó al comienzo, la pregunta por el cuerpo está referida, originalmente, por la pregunta por el espacio. En este contexto, es preciso preguntarse entonces si la corporalidad, al igual que la espacialidad del *Dasein* podrían ser consideradas como una estructura existencial del mismo. Para Heidegger, la existencia humana —*Dasein*— se despliega como vivir, que es un *ser(estar)-en-el-mundo* corporalmente. Por ello, el vivir del ser humano no puede ser pensado separado de un vivir, necesariamente, corporal; ya que el cuerpo no es algo que simplemente se tiene y que podamos abandonar al momento de experimentar el mundo. Como señaló Heidegger al reflexionar sobre el pensar de Nietzsche: “No ‘tenemos’ un cuerpo como llevamos una navaja en

el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico o que nos acompaña, del que constatamos expresamente o no, que está también allí adelante. No ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos’ —cuerpo— corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente exclusión del cuerpo en nuestra existencia [...] en cada estado corporal vibra un modo en el que nos dirigimos a las cosas que nos rodean y a los seres humanos que están con nosotros”.¹³⁹

Heidegger cambia su perspectiva de tener un cuerpo (*Körper*) como se tiene cualquier objeto físico, por un cuerpo (*Leib*) para realizar la dimensión ontológica y vivencial de la corporeidad, en tanto pertenece a la modalidad de ser del *Dasein*. El cuerpo no se tiene como un ente más, debido a que siempre lo vivo en cuanto mío. En ese sentido, el cuerpo se constituye en un elemento fundamental del existir, puesto que somos (un) cuerpo, al ser seres sintientes que estamos condicionados por el tiempo y el espacio. Si tenemos un cuerpo es debido a que nuestra existencia ya es en sí corporal, porque está abierta hacia el mundo donde comparecen los entes. El cuerpo es el lugar donde ocurre el acontecimiento del existir y donde tiene lugar el nacer, gozar, sufrir, y morir. Vivir corporalmente en un mundo, quiere decir ex-sistir en un espacio, estar abierto a los entes y a los otros —*Dasein*— para ser afectado. Esto implica que para Heidegger toda experiencia de lo corporal se deriva de la constitución —estructura— del ser humano como *Dasein*.

Por ello, el ser humano a desplegado en el habitar un modo de abrir espacio, para ello, es necesario construir (*buam*) los espacios para habitarlos, pero se hace necesario encontrar el significado del construir y del habitar. El “construir significa originariamente habitar”,¹⁴⁰ así lo muestra Heidegger al decir que se ha perdido el significado original del verbo habitar. En el antiguo

¹³⁹ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 102.

¹⁴⁰ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, en “Construir, habitar, pensar”, *Op. cit.* p. 108.

alemán. El auténtico construir, es aquel que de manera originaria dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar, que tiene que ver con la manera en cómo somos en la Tierra. Es decir: “...ser hombre significa estar en la Tierra como mortal, significa: habitar (...) el hombre es en la medida en que habita”.¹⁴¹ Lo importante es el develamiento, muestra que el habitar es un rasgo fundamental del ser humano, del cual no tenemos la experiencia o la hemos olvidado, porque el lenguaje llega a retirar el significado propio de las palabras. Al imponerse lo no esencial, en oposición a lo que las palabras, en su sentido original, significan. Es decir, que la propia palabra no sólo muestra lo que significa, si no la vez, nos hace una seña (recuerda) sobre cómo debemos pensar lo que ella nombra. Así la palabra construir nombrará, para Heidegger, tres cosas: primero, construir es propiamente habitar; segundo, el habitar es la manera cómo los mortales somos en la Tierra; tercero, el construir cómo habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento...en él construir que levanta edificios.

Somos los que habitamos, por ser capaces de habitar y, por ello, es por lo que construimos el espacio de nuestra morada, que es sostén y protección. Este habitar tiene como rasgo fundamental el cuidar (cuidar por) como que a su vez acontece cuando algo se abandona a hacer en su esencia, cuando se deja a buen cuidado. El ser del hombre descansa en el habitar, así es como residen los mortales en la Tierra.

Los mortales somos (yo y los otros) seres humanos —*Dasein*— que tenemos conciencia de nuestra propia muerte al estar en la Tierra—*phýsis*—, bajo el cielo y ante los dioses. He aquí los cuatro elementos que conforman una unidad originaria, a la que Heidegger llama la Cuaternidad (*De Geviert*). Solo habitamos, verdaderamente, cuando como mortales cuidamos —unidos— los cuatro —voces— elementos y los dejamos ser en su esencia. Es decir: cuando la

¹⁴¹ *Ídem*. p. 143,

Tierra no es sometida a explotación técnica ni a nuestra apropiación —como simple almacenamiento— energética; cuando se recibe el cielo, se espera a los divinos y se procura una buena muerte. En esas cuatro voces se reúne el destino como comienzo. El hombre debe prestar oído —escuchar— el resonar de estas voces, pero, el habitar no es completo, si no se considera a las cosas y la relación con los otros *Dasein*. Así, es el ser humano quien construye el espacio de su morada, gracias a su capacidad de habitar. Esto lo hace ser y no sentirse extraviado en su vida, pues tiene un referente. Mira hacia arriba de sí, cobra conciencia de estar entre el cielo y la Tierra, separado de los dioses. Esta es la referencia (medida) de su propia dimensión de hombre como *ser(estar)-en-el-mundo*. El hombre construye como un pro-ducir (*hervorbringen*) —no como técnica, sino como *poíesis*— su propio espacio y lugar.

Heidegger analizará la relación del *Dasein* y el espacio, buscando la esencia del construir, qué es el hábitat en el lugar donde se reúne el cuidar, la Cuaternidad. La esencia del construir es el dejar habitar, su cumplimiento se da en constituir lugares que unan espacios, para que los mortales cumplamos con uno de nuestros rasgos de ser fundamental: habitar.

Para el filósofo de la selva Negra, haber preguntado por el construir y el habitar es algo que es digno de ser pensado; porque el construir y el pensar están íntimamente relacionados con el habitar. Pensar sobre el habitar, su necesidad, reside en que tenemos que “aprender a habitar”, lo que significa que al construir lo hagamos pensando *desde* y *para* el habitar. El hombre habita —creativamente— poéticamente la Tierra, sus obras y conquistas son consecuencia de sus méritos y esfuerzos. Sin embargo y paradójicamente, esto no atañe a la esencia de su morar en la Tierra, no llega al fundamento de nuestra realidad de verdad; la verdadera —develadora— realidad del hombre es —en el fondo— poética. Morar poéticamente significa plantarse en presencia de los divinos y ser depositarios de la fundamental inmanencia de las cosas.

Este tema podrá ser profundizado cuando veamos a una de las artes contemporáneas donde se ha dado cuenta de la importante relación entre el pensar de Heidegger con esa arte que denominamos arquitectura y en la cual se ha dejado sentir la presencia de una filosofía práctica. Por lo pronto, veamos la relación de la temporalidad y la corporeidad del *Dasein*.

Para Heidegger, la temporalidad en el *Dasein* se da en la conjunción tres momentos los cuales llama: éxtasis (*Ekstase*) “salir fuera de sí”, donde se temporaliza el tiempo sale de sí mismo en las formas de: pasado, presente y futuro —el tiempo *krónos* de los griegos— el tiempo vulgar para nosotros o lineal. El futuro (*Zukunft*) significa “lo que viene hacia uno”; el presente (*Gegenwart*) “un esperar relativamente a”, “una esperar-contra” en la vecindad; el pasado, “el haber sido” (*Gewesenheit*) “estado de pasado” del ser. Los tres tiempos son cooriginarios de la temporalización (*Zeitigung*) que experimentan el *Dasein* de diferente manera en su actuar en el mundo, ya en la propiedad —modo auténtico—, ya en la impropiidad —modo inauténtico.

En la autenticidad: pasado, presente y futuro; se temporalizan como “olvidar”, “presentar” y “esperar”, respectivamente; en tanto en el modo impropio, se dan como “repetición”, “instante” y “anticipación”, correspondientemente. Los éxtasis temporales son un “salir fuera de sí”, pero ¿adónde sale? Hacia el qué Heidegger le llama: “horizonte”. La temporalidad tiene una estructura extático-horizontal. Por ello, el tiempo es el horizonte de comprensibilidad del *Dasein*.

Veamos cómo las nociones de *Kronos* y *Kairos*, junto con el papel del futuro en la temporalidad heideggeriana, se entrelazan con la experiencia corporal. Esta relación no es meramente accidental; es, en muchos aspectos, esencial para una comprensión plena del *Dasein*. El tiempo *Kronos* representa la medida cronológica —los horas— del tiempo, su transcurrir; es en el tiempo *Kairos* —el instante— donde el cuerpo se revela como el lugar en el que la temporalidad se vuelve concreta y decisiva.

En el primero, el cuerpo experimenta su paso: el envejecimiento, el cansancio, la enfermedad, son manifestaciones de un tiempo que avanza de manera inexorable. Cada día, cada hora, deja su huella en el cuerpo, inscribiendo la temporalidad en la carne misma; es en el segundo donde el cuerpo cobra una relevancia distinta, no es simplemente un momento en la sucesión de *Kronos*, sino que es un tiempo vivido, experimentado en su totalidad y significado. En un momento de crisis, en una experiencia de plenitud, el cuerpo responde no solo a la sucesión de instantes, sino al "momento adecuado", al instante en el que todo converge y el tiempo se densifica. El cuerpo, en *Kairos*, no es un mero receptor pasivo del tiempo, sino un participante activo que define y es definido por el instante.

En la temporalidad heideggeriana, el futuro no es simplemente lo que está por venir, sino el horizonte desde el cual el *Dasein* se proyecta hacia sus posibilidades más propias. Esta proyección no es una mera especulación mental, sino que está profundamente enraizada en la corporalidad. El cuerpo es, en cierto sentido, el medio a través del cual nos proyectamos hacia el futuro. Cada acción, cada movimiento, es un gesto hacia lo que aún no es, pero que se anticipa y se vive como posibilidad. Consideremos la anticipación de la muerte, el *ser-para-la-muerte*, no es solo una idea abstracta, sino una experiencia hondamente corporal. El cuerpo lleva consigo la marca de su finitud; el cansancio, el dolor, la debilidad, la muerte del otro, son recordatorios constantes de nuestra —propia— condición mortal. Pero más allá de estos recordatorios, el cuerpo es también el lugar desde el cual enfrentamos esta posibilidad, porque somos el ser de lo posible. La tensión entre lo que el cuerpo es ahora y lo que será en su finitud define la forma en que vivimos el tiempo por venir.

La cuestión de si el tiempo es ser nos lleva a una consideración clave: el ser es siempre un *ser-en-el-mundo*, y éste es corporal. Si el ser se temporaliza, ésta no ocurre en un vacío, sino a

través de la corporalidad. El tiempo se revela en el cuerpo, no como un ente autónomo, sino como el modo en que el ser corporal se desvela en su devenir, en el cambio.

El cuerpo no es un objeto (*Körper*) que "existe" en el tiempo, sino que es, en su esencia, temporal. Es a través del cuerpo que experimentamos la finitud y la apertura al futuro. Cuando decimos que el ser es tiempo, estamos reconociendo que el cuerpo es el lugar donde la temporalidad se manifiesta. El cuerpo no es sólo material biológico, sino expresión de una temporalidad que define lo que somos, más allá de la(o) materia(l).

Al vincular temporalidad con la corporalidad, vemos que no es posible hablar de una sin la otra. El cuerpo es el lugar donde el tiempo se vuelve palpable, donde la distinción entre *Kronos* y *Kairos* se vive y se experimenta y donde el futuro se proyecta de manera concreta. El tiempo no es un flujo abstracto que transcurre al margen de nuestra existencia corporal: es la estructura misma del ser, que se realiza a través del cuerpo. La relación entre el ser, el tiempo y la corporalidad es una relación de co-constitución. El ser se da en el tiempo, y este tiempo se manifiesta a través del cuerpo. No podemos entender la temporalidad sin referirnos al cuerpo ni podemos comprender el cuerpo sin reconocer su naturaleza temporal. El *Dasein*, en su ser más propio, es siempre un ser-corporal que se proyecta hacia el futuro, que vive en el tiempo *Kronos* y experimenta el tiempo *Kairos*.

Esta integración de tiempo y corporalidad en el ser nos lleva a reflexionar sobre cómo vivimos nuestra propia temporalidad, no solo como un flujo de momentos, sino como una experiencia encarnada que define lo que somos y lo que podemos llegar a ser a cada instante. Invitándonos a realizar las tareas del cuidado (*sorge*) de la vida.

2.5 El Dasein como disposición afectiva. El *estar-en* del *estar-en-el-mundo*.

En el párrafo 29 de *Ser y tiempo*,¹⁴² Heidegger analizará en el apartado A) *la Constitución existencial del Ahí*. El *Dasein* como disposición afectiva. Nos recuerda que la aperturidad tiene tres momentos: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). Mismos que tienen que ver simultáneamente con el mundo, con el *estar-en* y con el *sí mismo*, el *cuidado* (*Sorge*) en cuanto anticiparse a sí. Estando ya en un mundo en medio del ente intramundano implica la aperturidad del *Dasein*.

En *Ser y tiempo*, Heidegger introduce la noción de *Befindlichkeit*, que se traduce generalmente como "disposición afectiva" o "estado de ánimo" o "temple anímico". Este concepto es crucial porque se refiere a cómo el *Dasein* (ser humano, o *ser-en-el-mundo*) se encuentra siempre ya en un estado afectivo que colorea y entona su experiencia del mundo. Esta afectividad no es simplemente una emoción pasajera, sino una estructura fundamental de la existencia que determina: cómo el mundo se presenta al *Dasein*. Es decir, el mundo nos "dirá" cosas distintas según el temple en el que nos encontremos en el momento en que nos surja como mundo, el mundo. Pensamos y actuamos por mediación de nuestro estado anímico. Por ejemplo, dirá Heidegger sobre los afectos en su libro sobre Nietzsche: "Cuando estoy triste las cosas me interpelan de forma completamente diferente o no me interpelan esto no significa sentimiento en sentido subjetivo, que yo tenga el sentimiento. Sentimiento se refiere a mi *ser-en-el-mundo* completo en cuanto mi ser sí-mismo. El temple anímico no es algo por sí subsistente, sino más bien pertenece al *ser-en-el-mundo* como un ser-interpelado por las cosas. Temple anímico y ser-referido son en sí uno solo. Todo nuestro temple anímico es siempre apenas un cambio de temple que ya siempre constituye

¹⁴² Heidegger, Martin. *Ser y tiempo Op. cit.* p. 160.

esencialmente todo comportamiento”.¹⁴³ Nunca estamos en un estado neutro afectivo, ni en la aperturidad del mundo ni en el comportamiento con otros entes intramundanos. Los estados de ánimo son los modos fundamentales en los que nos encontramos en el mundo.

La disposición afectiva es uno de los modos fundamentales en los que el ser humano, o *Dasein* (*ser-ahí*), se relaciona con el mundo. A través de ella, el *Dasein* se encuentra ya situado en el mundo con una cierta tonalidad emocional que no es meramente subjetiva, sino que revela algo esencial sobre el mundo y el ser. “La disposición afectiva o temple anímico es un carácter fundamental del *Dasein* y pertenece a todo comportamiento. Todo comportamiento siempre está ya de antemano temperado anímicamente [...]”.¹⁴⁴ Esta afectividad es, por tanto, una forma primaria de apertura al ser. Porque los estados anímicos forman parte del ser humano, dirá Heidegger: “El hombre no es un ser pensante al que se agregarían por otra parte los sentimientos, ya sea para embellecer o afearlo, sino que el estado del sentimiento es lo originario, aunque de modo tal que de ello también forman parte el pensar y el querer”.

Resumiendo, desde la filosofía de Heidegger se puede establecer la relación de los estados de ánimo, los estados del cuerpo y su influencia sobre los modos de pensar. Desde esta perspectiva, la relación entre los estados de ánimo, los estados del cuerpo y los modos de pensar no se reducen a simples correlaciones mecánicas o biológicas. Para él, el *Dasein* —ser humano— es un *ser-en-el-mundo*, donde el "mundo" no se entiende como un conjunto de objetos externos, sino como el horizonte de significados y posibilidades que constituyen nuestra existencia.

Los estados de ánimo no son sentimientos que se experimentan subjetivamente, sino que son fundamentales para la manera en que estamos abiertos al mundo. Un estado de ánimo como la ansiedad (*Angst*), por ejemplo, no es sólo una emoción, sino que revela la nada (*nihil*), la falta de

¹⁴³ Heidegger, Martin. *Los Seminarios de Zollikon*, Op. cit. pp. 270-271.

¹⁴⁴ *Ídem*. p. 228.

fundamento, y, en última instancia, nuestra finitud. La ansiedad desvela el mundo en su totalidad de una manera única, mostrando lo insignificante y la fragilidad de los entes en comparación con el ser mismo.

El cuerpo como lugar de la existencia en la filosofía de Heidegger, no es un objeto entre otros. No es un "*cuerpo-objeto*" (*Körper*) como lo podría considerar la ciencia en general y la ciencia médica, en particular. Más bien, el cuerpo es un aspecto constitutivo de nuestro *ser-en-el-mundo*, es el *lugar* (cuerpo vivido) desde el cual experimentamos y nos relacionamos con el mundo. Los estados del cuerpo, por tanto, no son solo condiciones físicas, sino que son modos en los que nuestro ser se manifiesta. Por ejemplo, la fatiga o la enfermedad no solo son fenómenos biológicos, sino que afectan directamente cómo el mundo se presenta ante nosotros. Una persona enferma no sólo percibe el dolor físico, sino que su mundo se contrae, las posibilidades se reducen y la manera de pensar se ve afectada por esta limitación existencial. Sin embargo, la experiencia con el dolor en las sociedades contemporáneas, han desarrollado lo que Byung-Chul Han ha llamado en *La sociedad paliativa*:¹⁴⁵ *algofobia*, fobia al dolor, un miedo al sufrimiento. Que se ha extendido a la práctica política, evitando una política de confrontación de los conflictos sociales

¹⁴⁵ Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona, 2021, p. 11. "La sociedad paliativa" se refiere a la forma como la sociedad contemporánea mitiga y palia el dolor y la angustia, evadiendo enfrentarlos y reflexionar acerca de estos. Caracterizándose por buscar eliminar el dolor de manera rápida y eficiente, mediante la medicación, al considerarlos problemas médicos que deben ser tratados con fármacos y terapias, en lugar de experimentarlos y reflexionarlos a profundidad. También se ha creado una "Cultura de Bienestar", que tiene como eje central la búsqueda del placer y evitar el dolor a toda costa, llegando incluso, a la negación de la finitud de la vida y, consecuentemente, de la propia mortalidad. Esta postura acarrea consecuencias negativas para el ser humano: Alienación y deshumanización, desconectándose de sus propias emociones y experiencias de vida; pérdida del ser auténtico, sujetándose a los dictados y expectativas de la sociedad, tornándose conformistas en lugar de ser verdaderas y auténticas; extrañeza ante la fragilidad de su condición humana, sintiéndose invencibles y no se enfrentan a su propia realidad como seres mortales. Tanto Heidegger como Han, coinciden en argumentar que el dolor es una forma de experimentar y comprender la existencia. Es visto como una forma de "desvelamiento" de la existencia finita y vulnerable que poseemos. La diferencia entre el pensador alemán y el pensador coreano se centra en que para el primero su reflexión es ontológica y para el segundo se centra su crítica en una visión social y cultural. Ambos, destacan la importancia de la reflexión y la contemplación en la comprensión de la existencia, pues solo a través de ellas, podemos encontrar un sentido y propósito en la vida.

por no enfrentar el dolor que pueden causar decisiones drásticas, pero necesarias. Esta sociedad procura la positividad —el bienestar, la felicidad, el optimismo—, queriendo evitar toda negatividad social, pues el dolor es la negatividad por excelencia, pues nos puede llevar hasta la muerte, perdiendo así el arte de sentir dolor. Olvidando que el dolor es nuestro vínculo con la vida, “no hemos vivido amado sin dolor”, articula nuestra vida y establece la diferencia entre la realidad y percepción de sí mismo. Parafraseando a Descartes; “Siento dolor, luego existo”. El dolor es vida.

Los modos de pensar no son procesos mentales aislados del resto de nuestra existencia, sino que están íntimamente ligados a cómo estamos en el mundo, que incluye tanto nuestros estados de ánimo como nuestros estados corporales. Un estado de ánimo específico abre ciertas posibilidades de pensamiento mientras cierra otras. Por ejemplo, el optimismo podría permitir una apertura hacia nuevas posibilidades, mientras que la depresión podría conducir a un cierre y a la repetición de pensamientos negativos, que nos llevarían a experimentar un estado patológico.

Heidegger considera que pensar no es un acto puramente racional o mental, sino un modo de ser. Retoma la relación de *lógos* y *páthos*, la actividad de la inteligencia y la pasividad de lo afectivo, del encontrarse en la existencia originariamente afectado, templado afectivamente. Así, el pensar filosófico, por ejemplo, no surge en un vacío, sino en un determinado estado de ánimo y en un cuerpo que habita el mundo de una manera específica. La filosofía, vista así, es un elemento de autorrealización de la vida humana, pues no solo construye aspectos teóricos sobre el conocimiento, sino que aporta enseñanzas sobre la vida que invita a transformarla. La filosofía es una forma de vida que comprende de manera práctica la realidad humana, basada en una sabiduría vital y del cuidado de uno mismo. La filosofía puede considerarse terapéutica ante una cultura decadente, como la que estamos viviendo por el dominio de la ciencia y de la técnica, base de una

sociedad capitalista y neoliberal, que tiene como principio la producción y el consumo de mercancías.

La relación entre los estados de ánimo, los estados del cuerpo y los modos de pensar es, por tanto, recíproca. No es que un estado de ánimo determine un pensamiento o que un estado del cuerpo lo haga de manera directa, sino que todos estos aspectos se entrelazan en la manera en que el ser humano está en el mundo. La filosofía de Heidegger nos insta a ver más allá de las divisiones simplistas entre cuerpo, mente y emociones, y a entender la unidad del ser humano —en tanto y en cuanto Dasein—, como un ser arrojado, proyectado, en un mundo de significados, donde cada aspecto de nuestra existencia afecta y es afectado por todos los demás.

Dicho lo anterior, cómo pensar la relación con el *cuerpo poético*, qué si bien no fue explicitado en la filosofía de Heidegger, está implícita. Para pensar la relación entre los estados de ánimo, los estados del cuerpo y el *cuerpo poético*, dentro del marco de la filosofía heideggeriana, es necesario adentrarnos en la comprensión de cómo el ser humano se manifiesta poéticamente en el mundo. Aunque Heidegger no habla explícitamente del "*cuerpo poético*", su pensamiento ofrece posibilidades de analizar esta idea.

En la filosofía de Heidegger, la *poíesis* (creación o producción) es una manera fundamental de desvelar el ser. En su obra *El origen de la obra de arte*¹⁴⁶, Heidegger explora cómo el arte, y por extensión la poesía, abre un mundo y revela verdades esenciales sobre el ser. La *poíesis* no es solo un acto de creación externa, sino un modo de ser que manifiesta la verdad del *ser-en-el-mundo*.

Si pensamos en el *cuerpo poético*, podemos considerarlo como el cuerpo que se convierte en el lugar de la *poíesis*, es decir, en el lugar donde se desvela el ser de manera poética. Este cuerpo

¹⁴⁶ Heidegger, Martin. *La verdad en la obra de arte*, Op. cit.

no es simplemente un cuerpo físico (*Körper*), ni solo un ente biológico, sino que es el cuerpo como espacio de significación, como medio a través del cual el ser se expresa en el mundo de una manera única y creativa.

Los estados de ánimo y los estados del cuerpo son fundamentales en la configuración del *cuerpo poético*. Un estado de ánimo puede abrir o cerrar la posibilidad de que el cuerpo se manifieste poéticamente. Por ejemplo, el estado de ánimo de la serenidad podría permitir que el cuerpo se convierta en un medio, a través del cual se expresa una verdad profunda, una verdad que va más allá de la mera apariencia física y que toca las fibras más profundas del ser.

En la cotidianidad, este *cuerpo poético* podría manifestarse en actos que, no necesariamente son considerados artísticos en el sentido convencional, revelan una poética del ser. Caminar, hablar, interactuar con otros, todos estos son actos que, desde la perspectiva de Heidegger, pueden ser modos en los que el ser se expresa poéticamente. El cuerpo, en este sentido, no es solo un instrumento, sino un participante activo en la revelación del ser.

Los estados de ánimo juegan un papel crucial en cómo el cuerpo puede entrar en esta dimensión poética. Un estado de ánimo de asombro, por ejemplo, podría permitir que el cuerpo se abra a experiencias estéticas y creativas, permitiendo que la persona habite su cuerpo de una manera más plena y consciente. En cambio, un estado de ánimo de angustia podría llevar a que el cuerpo se retraiga, cerrando las posibilidades poéticas y limitando la apertura hacia el mundo.

Por ello, el *cuerpo poético* no es simplemente un cuerpo que realiza actos poéticos, sino un cuerpo que está inmerso en el ser de una manera que permite que lo poético surja como una forma de verdad. Este *cuerpo poético* está entrañablemente conectado con los estados de ánimo y con los modos de pensar, ya que estos determinan cómo el cuerpo se manifiesta y se relaciona con el mundo.

Así, podemos decir que el *cuerpo poético*, aunque no está explícitamente formulado por Heidegger, está implícito en su comprensión del *ser-en-el-mundo* como apertura poética hacia el ser. El cuerpo se convierte en medio a través del cual se manifiestan las verdades más profundas del ser, y esta manifestación está influenciada por los estados de ánimo y los estados del cuerpo.

Podemos interpretar lo planteado desde la filosofía de Heidegger, reiterando que el cuerpo no es simplemente un objeto físico, sino que es vivido y experimentado, siendo parte integral de cómo el *Dasein* se encuentra en su mundo y cómo se expresa a través de su ser. Por ejemplo, cuando estamos ansiosos, el mundo entero se nos presenta bajo la tonalidad de la ansiedad; las cosas, las personas e incluso nuestras propias acciones se ven afectadas por ese estado. Así, la disposición afectiva es una manera en que el ser se revela a través de nuestra experiencia concreta del mundo.

Como medio de expresión el cuerpo, como parte integral del *Dasein*, es el medio a través del cual estas disposiciones afectivas se manifiestan. Cuando experimentamos un estado de ánimo, este se expresa a través de nuestro cuerpo: en nuestros gestos — postura y tono de voz—, nuestras acciones e incluso en nuestro estado de salud. En este sentido, la disposición afectiva es una forma de "sentir el ser". Esto significa que el *Dasein* no solo existe en el mundo de manera neutral, sino que siempre está afectivamente en sintonía con el ser. Este estar afectado por el ser es lo que permite que el mundo se nos manifieste de forma específica .

La angustia (*Angst*), una disposición afectiva central en Heidegger no es solo una emoción que afecta a la mente; es una experiencia total que se siente profundamente en el cuerpo, que simboliza la vulnerabilidad y la apertura del *Dasein*, desvelando la nada—nihil—, la finitud y verdad del ser. Este enfrentamiento con la nada no es simplemente un momento de desesperación, sino una oportunidad para que el *Dasein* enfrente la verdad desnuda de su existencia, lo que le

permite despojarse de lo superfluo y prepararse para una experiencia auténtica y profunda con el ser.

La disposición afectiva, también considerados como estados de ánimo de los cuales el ser humano no puede desprenderse, “son el latido de nuestro vínculo con el mundo” que tomo conciencia de ellos cuando salgo de la somnolencia que causa el vivir en la cotidianidad y observo lo que acontece en mí, como resonancia de lo vivido consciente o inconscientemente donde intervienen estados corporales, emociones y pensamientos que influyen en nuestras actitudes con los otros y el mundo, de aquello que he dejado de vivir o que estoy por vivir.

Los estados de ánimo son lo que somos y hacemos, son la ligereza o el peso de nuestro cuerpo vivido. Son la expresión de lo que pasa en nuestro interior y en el entorno cargado de emociones y pensamientos, como una mezcla de lo corporal y lo espiritual, simple en devenir, en constante cambio. eternamente presentes, pues no esperan la invitación, ellos se invitan a sí mismos a participar en todas nuestras acciones y gestos nuestros estados de ánimo es lo que queda tras el paso de nuestro existir en el mundo. Parte central de nuestra vida. Los estados de ánimo constituyen nuestra identidad, son nuestra biografía personal, es la manera en que se va constituyendo nuestro ser, es nuestra verdad y la manera de habitar y recepcionar el mundo, dan densidad a nuestros modos de existir.

El temple anímico se vincula con la temporalidad, en los tres éxtasis temporales están presentes: en el pasado la nostalgia, la melancolía, la vergüenza; en el presente la angustia, el orgullo, la satisfacción, la curiosidad, el aburrimiento; en el futuro de la inquietud, la preocupación, la confianza, la esperanza. Pero hay estados de ánimo que están presentes en las tres tiempos, por ejemplo, la felicidad, la confianza y la serenidad, que pueden agrupar a otros estados en torno a cada uno de ellos.

Este enfoque ofrece una manera de pensar el cuerpo no solo como un objeto de estudio biológico o psicológico, sino como un lugar donde se encuentra y se revela el ser de manera poética, enriqueciendo así nuestra comprensión del ser humano.

Volveremos sobre la disposición afectiva más adelante, para dar cuenta de su relación con el lenguaje poético y el cuerpo poético.

2.6 Dasein: Ser y verdad.

Es con Platón que la *τεχνη* (*tékne*) se encuentra unida a la *episteme* y ambas se asociaban con el conocer; que son modos de la verdad —*Αλήθεια*¹⁴⁷ (*alétheia*)— considerada en su sentido originario como ocultamiento y desvelamiento, y no a la manera en que los romanos la

¹⁴⁷ La palabra *Αλήθεια* como “Verdad” tiene una prehistoria en el pensamiento adivinatorio, poético; un significado prerracional. En la palabra del poeta hay dos nociones complementarias: la Musa (μουσα) y la Memoria (Μνήμη), *Mnemosyné*. Las musas (la palabra cantada) —*Clío, Talía, Melpómene, Terpsícore, Polimnia, Calíope, Meleté, Mnemé, Aoidé*— son hijas de la diosa memoria. La memoria poética griega no tiene los fines que hoy le atribuimos como reconstrucción del pasado, sino se le atribuye un carácter adivinatorio, saber mántico, que le permite al poeta descifrar lo invisible. La memoria no sólo es soporte de la palabra cantada (Musa), es potencia religiosa que confiere a lo poético el estatuto mágico-religioso, que instituye un mundo simbólico-religioso. En Hesíodo aparece un *Alétheia* poética y religiosa y su relación con las Musas y la Memoria; las Musas son las que dicen “lo que es, lo que será, lo que fue”, palabras de la Memoria. El valor y lugar de la *Alétheia*, en un segundo momento, tiene que ver con la alabanza de las hazañas de guerra, ya sea Alabanza o Desaprobación, donde las Musas tendrán un papel inspirador para el sacrificio guerrero y sus hazañas, procurando dos valores: *Kléos y Kudos*; El primero es la gloria que se transmite de manera oral, de generación en generación; el segundo, es la iluminación instantánea del vencedor, que el poeta concede, como árbitro supremo, alabando (elogiando) o desaprobando (maledicencia) la vida del guerrero. La desaprobación como carencia de alabanza: Momos es, en el antiguo pensamiento religioso, uno de los hijos de la noche, hermano de *Lethé*, este último aparece como una dualidad negativa de la Alabanza: Olvido o Silencio. *Mnemosyné* y *Lethé* aparecen como potencias antitéticas, así como las Musas y Siopé. Hasta aquí he seguido a Marcel Detienne, pero por su amplitud y riqueza no es posible en este espacio continuar, sólo me interesa resaltar lo que dirá al final del capítulo II: “...el poeta es siempre un maestro de verdad”. Su ‘Verdad’ es una ‘Verdad’ asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. ‘Verdad’ fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional. *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la ‘mentira’; lo ‘falso’ no se yergue cara a lo ‘verdadero’. La única oposición significativa es la *Alétheia* a la *Lethé*. En este nivel de pensamiento, si el poeta esta verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de evidencia, su palabra tiende a identificarse con la ‘Verdad’”. Cfr. Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Op. cit. p. 38.

consideraron: *veritas*; y que, posteriormente, se considerará como *adaequatio et rei intellectus*¹⁴⁸ en correspondencia con una realidad, sino como lo abierto en lo desoculto: el claro (*lichtung*). En la interpretación de Heidegger.

La *tékne* no se limita al saber-hacer o manipular (a una técnica en sentido moderno), lo decisivo de ella es el desocultar *aquello que no-se pro-duce* por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros, sino *que hay que pro-ducir-lo*, no en un sentido de fabricación a manera mercantil, sino de creación —*ποίησις*— y manifestación artística.

Por ello, la *tékne* tiene en sí un carácter *poietico*. En contraposición a lo que el mundo latino transformó en habilidad y que el mundo moderno entiende como una mera ejecución, como un —técnico— *hacer-práctico*, cuyo modelo domina nuestra época. Despojando a la *tékne* de su sentido original de *saber-hacer: percibir lo presente en cuanto tal*. La esencia de este saber, a decir de Heidegger, descansa en la verdad en su sentido griego de *alétheia*.

Así, llegamos al concepto de *alétheia* en su sentido griego, lo que hoy nosotros llamamos verdad. La verdad del mundo presocrático no es la adecuación o conformidad de un juicio a un hecho, no se trata de aclarar algo verdadero, tampoco de nombrar que algo es verdadero y en contraposición a algo que es falso. Pues, verdad significa ahora y desde hace mucho tiempo, correspondencia del conocimiento con la cosa. Como decían los latinos y ratifica la ciencia: *Adaequatio rei et intellectus*.

La indicación de Heidegger es pensar la verdad desde la esencia de la verdad; desde su auténtico ser y no desde la adecuación o concordancia, es decir, de la desocultación del ente. Dicho de manera general, la cosa misma debe mostrarse en cuanto tal, en ese *claro de luz (lichtung)* que lo ilumina, que a la vez lleva consigo la ocultación en el borde del claro, pues el ente se rehúsa a

¹⁴⁸ Con la expresión "*Adaequatio rei et intellectus*" se formula tradicionalmente la teoría según la cual la verdad consiste en la correspondencia (adecuación) entre la cosa conocida y el concepto producido por el intelecto.

hacerlo y disimula su aparición, es decir podemos ser engañados, pues el campo luminoso no es un escenario fijo, hay ahí una paradoja: en el desocultamiento está el ocultarse. Expresado de otra manera, —como— en la verdad está la no-verdad. La esencia de la verdad es la no-verdad.

La esencia no es lo general de algo, lo común de una clase de objetos, en este caso “verdaderos”. La esencia se caracteriza como lo que está más allá de lo meramente constatable, domina el ámbito de lo que se encuentra frente a los ojos, esto nos llevaría a explicarnos el ámbito de lo simplemente constatable, pues la esencia está en relación con nosotros los ser humanos, no de manera subjetiva.

Alcanzar la esencia de la verdad es ver su relación con el ser, su manifestación o develación. La esencia es histórica y en cuanto tal, también temporal, pero su duración no es lo que siempre perdura ni como aquello que en cada caso ya era, sino que la esencia permanece reuniendo —*religare*—y garantizando el ser de lo que reúne. ¿Cómo? A través del lenguaje. Como veremos a continuación.

Heidegger aborda el problema de la verdad en varios textos de su obra: *Ser y Tiempo*¹⁴⁹, en la conferencia titulada *Aletheia*,¹⁵⁰ *La esencia de la verdad*,¹⁵¹ *Introducción a la filosofía*¹⁵² y *Los problemas fundamentales de la filosofía*,¹⁵³ *Lógica. La pregunta por la verdad*,¹⁵⁴ entre otros.

El problema de la verdad es analizado en *Ser y Tiempo*, como parte de la Primera Sección titulada: *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein*. Capítulo Sexto: *El cuidado como ser del Dasein*; en el § 44. Dasein, aperturidad y verdad. Heidegger en el § 44 expondrá en tres

¹⁴⁹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo* Op. cit. § 44, pp. 233-250.

¹⁵⁰ Heidegger, Martin. “Aletheia” en *Conferencias y artículos*, Op. cit. pp.191-208.

¹⁵¹ Heidegger, Martin. “La esencia de la verdad” en *¿Qué es metafísica?* Ediciones siglo XX, Buenos Aires, 1984, pp. 109-131.

¹⁵² Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*, Frónesis, Madrid, 1996, pp. 77-240.

¹⁵³ Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Editorial Comares, Granada, 2008, pp. 3-139.

¹⁵⁴ Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza Editorial, Madrid, 2004. (Curso en Marburgo en el invierno 1925-1926).

apartados el fenómeno de la verdad: (a) *El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos*; (b) *El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de verdad*; (c) *El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad*. En el primero buscará descubrir los fundamentos ontológicos; en el segundo, mostrar el carácter derivado del concepto tradicional de verdad, y; el tercero, mostrará que el modo de ser de la verdad conlleva la pregunta por la esencia de la verdad. Tendiente a esclarecer el sentido ontológico de que hay “verdad” y la necesidad que “obliga”, al filósofo, a “suponer” que “hay verdad”.

La lógica como parte de la filosofía, tiene su raíz en la palabra *λογικη* y ésta en *λογος*. La lógica es considerada por Heidegger: como ciencia —del hablar— del lenguaje, por lo que: “la auténtica ciencia del *λογος* sería la ciencia lingüística, la gramática en sentido amplio”.¹⁵⁵ La reflexión sobre el hablar y más precisamente, sobre el habla absorbió la del lenguaje. De inicio se reconoce que el habla se refiere a los órganos de fonación y de audición, a la expresión fonética, a la comunicación de estados de ánimos humanos. Pero estas características no son suficiente para llegar a comprender lo que esencialmente el habla *es*. Heidegger examinará la esencia del habla a partir del habla misma —El habla habla, dirá—, es decir, al habla en tanto que habla. En lo hablado: donde se consume, en lo indeterminado del hablar, en su resguardo. Lo hablado, como esa acción que transcurre y está pasando, realizando o llevando a cabo, justifica que se busque en la acción misma de hablar lo hablado. Lo hablado es lo pasado de un hablar. Pero, no se trata de cualquier hablado, para encontrar el hablar del habla es hallar lo hablado puro: “Un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante”¹⁵⁶ y éste es, para Heidegger, el poema. Este tema será propio del texto *De camino al habla*. Aquí hacemos referencia al habla para resaltar que el *λογος* se entiende como hablar *de* y *sobre* algo, y

¹⁵⁵ Heidegger, Martin. *Op. cit.* p.15.

¹⁵⁶ *Ídem.*

con ello hace perceptible aquello *de lo cual*, y *acerca de lo cual* se habla, en hacerlo visible. Esta visibilidad muestra lo mentado, y por ello, se piensa y reflexiona lo experimentado y lo percibido.

Para la lógica como ciencia del habla, tiene el sentido fundamental de hacer ver lo existente: el mundo y la existencia humana. Pero esto existente requiere ser revelado, descubierto, es decir, que el mundo y la existencia humana no están descubiertos. Lo existente se encuentra oculto, pero puede ser develado, desocultado. A este develamiento —desocultamiento— de lo existente, Heidegger lo designará: verdad. Convirtiendo la investigación lógica, en investigación de la relación entre el habla y la verdad. Advertirá que es necesario tener claro lo que significa la verdad, para poder comprender propiamente lo que es el habla, el *lógos*. La ciencia del *lógos* tiene como tema fundamental la verdad.

La verdad, desde el mundo griego se le impone al filósofo y es en la contemplación, respecto al ente en cuanto ente que la verdad significa lo mismo que cosa. La investigación de ésta no es tema de una teoría del conocimiento. La verdad es una conexión originaria entre el ser y —el— es, por lo tanto, es un asunto ontológico. Que tiene que ver con la etapa preparatoria de la analítica del *Dasein*.

Son dos preguntas que se hace Heidegger acerca de la relación óntico-ontológica entre verdad y *Dasein*, por una parte, y por otra, acerca de la comprensión y relación —necesaria— entre verdad y ser. Estas preguntas son esenciales, en cuanto problema de la ontología fundamental y en el tratamiento de la verdad. En el párrafo 44. Heidegger ahondará sobre el tema. Para profundiza el problema del ser y abordarlo desde un nuevo punto de vista. En el apartado a) Titulado: *El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos*. Se clarifica la concepción tradicional de la esencia de la verdad que, desde Aristóteles, consiste en que el lugar originario y propio de la ella es el enunciado (*Aussage*) y que ésta radica en la concordancia o

conformidad o adecuación del juicio con su objeto. Pero en esta concepción tradicional no hay verdad, sino en el juicio que se lleva a cabo.

La aprehensión es la simple apertura de las cosas y la presencia de las cosas dentro de esta apertura. En la aprehensión no se afirma ni se niega nada. En cambio, en el juicio se toma una postura frente a las cosas. Postura tal, que puede ser falsa o verdadera. Desde luego que Heidegger no trata de hacer una historia de la verdad, sino simplemente señalar lo que está en la base de su ontología.

Desde Aristóteles las vivencias del alma son asimilaciones a las cosas. Es la que sirve de base a toda la filosofía tradicional. Esta afirmación no constituye una explicación esencial ni define a la verdad. Pero, sí contribuyó a la formación o formulación de lo que es la esencia; la verdad (*veritas*) entendida desde el mundo latino como: *Adaequatio rei et intellectus*; que desde Tomás de Aquino se utiliza con los términos de correspondencia, adecuación o conveniencia, para expresar el acomodamiento del “mundo de las cosas” al intelecto.

La pregunta que se debe formular es por los fundamentos de la relación de la concordancia o adecuación y por su carácter ontológico del compuesto intelecto-cosa. ¿Qué quiere decir concordancia? O ¿qué quiere decir adecuación? La verdad es, por tanto, una relación. Pero no toda relación es concordancia. Lo que es una concordancia no necesariamente va ligada a la conveniencia. Porque la igualdad es una forma de concordancia. La concordancia exige por su estructura la *Adaequatio*. En esta relación de verdad se atiende un modo particular de ser de los miembros de la relación. Esto obliga a una pregunta ¿Con respecto a qué concuerdan el intelecto y la cosa? Pues estos no son iguales. Habrá semejanza. El conocimiento debe ciertamente dar la cosa tal como ella es. Por lo que la concordancia es esa relación de carácter de un *tal como*. No

basta con decir que la verdad es una relación de concordancia, es necesario aclarar ¿En qué consiste el ser de esta relación?

Lo verdadero se dice del conocimiento y conocer consiste en juzgar. En el juicio se debe distinguir el proceso psíquico de juzgar frente a lo juzgado. Como contenido ideal. Una cosa es el proceso psicológico, por el cual el intelecto establece una relación entre sujeto y predicado y otra muy diferente es que el juicio afirme o niegue. Es de esto último, de lo cual se predica el ser verdad. La relación de concordancia se refiere a la conexión entre la cosa real y el contenido ideal. De lo cual se predica algo. Pero, en sentido ontológico, la relación entre un ente ideal y otro real debe tener una subsistencia ¿Qué significa, ontológicamente subsistencia? En cierto sentido, debe entenderse como permanecer, durar, mantenerse en el ser. Si se tomara en consideración el acto de juzgar, parecería que no es justificada la separación de la ejecución real y el contenido ideal. Si así aconteciera, se partiría la realidad del conocimiento y del juicio en dos estratos, que resulta muy difícil recomponer. Para lograr la comprensión del modo de ser del conocimiento. Es lo psicológico mismo el que se opone a la separación de la ejecución y el contenido ideal, pero no aclara, ontológicamente, en qué consiste el acto de juzgar. Tampoco nos sirve distinguir entre la ejecución del juicio y el contenido de este, porque no contribuye a la solución del problema. ¿En qué consiste el ser de la *Adaequatio*? Se dice que el modo de ser del conocimiento es ineludible. Para que esta aclaración sea posible tiene que considerarse al mismo tiempo el fenómeno de la verdad y esto sólo puede hacerse cuando un conocimiento se acredita como verdadero, es decir, en el contexto de la evidencia.

Pero ¿Qué es la evidencia? O mejor dicho ¿Qué es lo evidenciado en esta evidencia? ¿En qué consiste la confirmación del enunciado? ¿Se constata una concordancia del conocimiento o de lo que es conocido en este conocimiento con la cosa que está en la pared? Según el ejemplo dado,

la respuesta es sí y no. Depende de si se interpreta fenoménicamente en forma adecuada la expresión *lo conocido*. Se pregunta enseguida Heidegger ¿A qué queda referido el enunciante en el caso de hacer su juicio, sin percibir el cuadro, sino únicamente representándose? ¿Queda referido a representaciones? Ciertamente, no. Si se entiende por representación un acto en cuanto proceso psíquico. Tampoco está referido a representaciones, si entendemos por esto una imagen de la cosa real. Justamente las cosas son enteramente contrarias a lo dicho. El enunciado representativo está referido al cuadro mismo que está en la pared. Este y no otra cosa es lo mentado. El enunciado es un estar vuelto hacia la cosa, misma que es ¿Qué es lo que se hace evidente por medio de la percepción? Tan solo esto: que lo que yo percibo es lo mismo, es decir, el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que este estar vuelto —denunciante— hacia la cosa denunciada es una demostración y que el enunciado descubre el ente hacia el cual está vuelto. Lo que se vive es el carácter descubridor del enunciado en el proceso del conocer. Queda referido solamente al ente mismo. Es el ente mismo donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra cómo —mismidad— *es* en sí mismo. Lo cual quiere decir que el ente, acerca del cual se anuncia algo, *es* tal como el enunciado lo muestra. El enunciado tiene un carácter apofántico. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco representaciones en relación con la cosa real.

Para Heidegger, lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar descubierto del ente mismo. En el cómo de su estar al descubierto, significa el mostrarse del ente en su mismidad. Esta mostración del ente mismo solo ocurre en el conocimiento enunciator y auto comprobatorio. Es por su propio sentido ontológico un estar vuelto descubridor hacia el ente mismo. Cuando se dice que un enunciado es verdadero. Esto quiere decir que es capaz de descubrir al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, hace ver al ente en su estar al descubierto. Concluirá Heidegger que: “El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*. La verdad no tiene

la estructura de una concordancia entre conocer y objeto. Lo que es igual de una adecuación de un ente sujeto a otro ente objeto. Ser verdadero, ser descubridor, sólo es posible desde el punto de vista ontológico. En virtud del *ser(estar)-en-el-mundo*. Este fenómeno, como parte de la constitución fundamental del *Dasein* es, al mismo tiempo, el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad”.¹⁵⁷ En conclusión: el enunciado es ontológicamente posible en virtud de *estar(ser)-en-el-mundo*.

Martín Heidegger ve en el inciso b) del § 44. *El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional la verdad*. Inicia con la sentencia: “Ser- verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor”. Conlleva la idea de que la verdad tiene una fuerza desocultante. Esta es la tesis que Heidegger va a sostener a propósito de la verdad. Esta definición es la interpretación que la más antigua tradición de la filosofía entrevió y comprendió de un modo prefilosófico y pre-fenomenológico —sin haber todavía teoría del conocimiento—, el fenómeno originario de la verdad. Heidegger dirá que: “El ser verdadero de *λογος* en cuanto *ἀπόφανσις* es el *αληττειν* en el modo del *αποφαινεσθαι*: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento”.¹⁵⁸ La *alétheia* fue identificada por Aristóteles con el *phainómena* —las cosas mismas— con lo que se muestra: “el ente en el cómo de su estar al descubierto”. Esto significa que al *logos* le es inherente la no-ocultación, la *a-letheia*.¹⁵⁹ La *a-letheia* griega traducida como verdad, encubre el sentido que tenía, filosóficamente, para los griegos la definición de la verdad originaria de la tradición: como estar al descubierto y ser

¹⁵⁷ ST, p. 239.

¹⁵⁸ *Ídem*.

¹⁵⁹ El prefijo *a-* tiene como significado un privativo, que hace que el modo de la *aletheia* equivalga a “sacar algo de su ocultamiento, a “poner de manifiesto”. El privativo remite a un movimiento de des-ocultación (*Un-verborgenheit*) en el fenómeno de la verdad, Sólo puede ser descubierto lo que, previamente, se ha ocultado. La verdad, también, esta referida al ocultamiento y al encubrimiento del ente. Así es como puede comprenderse la *aletheia* como desocultamiento.

descubierto; proviene del análisis de los comportamientos verdaderos del *Dasein*. Se considera ser verdadero en el sentido de ser descubridor. Este ser verdadero o descubridor es un modo de ser del propio *Dasein* —ya que está abierto al mundo. Y lo que hace posible este descubrir mismo debe de ser llamado verdadero en un sentido originario. Dice Heidegger: “Los fundamentos ontológicos existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez, ante la vista (muestran) al fenómeno más originario de la verdad”.¹⁶⁰ Entonces descubrir es un modo de ser del *estar-en-el-mundo* y es el *Dasein* el descubridor. El *Dasein* está ya abierto —apertura (*Erschlossenheit*)— al mundo y su carácter es descubridor. Así lo señala Heidegger: “La apertura es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí [...] El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *apertura* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad [...] En tanto que el *Dasein* es esencialmente su apertura, y qué, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente <<verdadero>>. El *Dasein* es en la <<verdad>>”.¹⁶¹ El estar al descubierto de los entes intramundanos que atendemos en el trato con el mundo —el ente descubierto— en su estar-descubierto por el *Dasein* se funda en la apertura del mundo. Al *Dasein* le concierne la (*revelación*) apertura al mundo —inseparable a su *estar-en-el-mundo*—, el descubrimiento es propio de los entes intramundanos. El estar al descubierto del ente Intramundano se funda en la aperturidad del mundo. La aperturidad es la manera como el *Dasein* es en su *ahí*.

Heidegger nos recuerda que la aperturidad tiene tres momentos: *la disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), *el comprender* (*Verstehen*) y *el discurso* (*Rede*). Mismos que tienen que ver simultáneamente con el mundo, con el *estar en* y con el *sí mismo*, el *cuidado* (*Sorge*) en cuanto anticiparse a sí. Estando ya en un mundo en medio del ente intramundano implica la apertura del *Dasein*. Por consiguiente, el estar al descubierto solo es posible por medio de esta aperturidad.

¹⁶⁰ ST. p. 240.

¹⁶¹ *Ídem*. p.241.

Solo por la apertura del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno originario de la verdad. En la medida en que el *Dasein* es por su esencia misma aperturidad. Por el hecho de estar abierto, abre, descubre y es esencialmente verdadero. El *Dasein* es en la verdad.

¿Qué es en la verdad? Se precisa de la siguiente manera: Primero, a la constitución de ser del *Dasein* le pertenece un modo esencial, la aperturidad en general. Es en la estructura del fenómeno del cuidado que le corresponde, no solamente el estar, sino también el estar en medio de los entes intramundanos. Junto con el ser del *Dasein* y con su aperturidad, va el *estar* al descubierto de los entes intramundanos; Dos, un constitutivo de la aperturidad es su *condición de arrojado (Geworfenheit)*¹⁶². En esta se revela que el *Dasein* en cuanto es mío —mismidad—, es y se encuentra en un mundo determinado. Y en medio de un determinado círculo de *Dasein* intramundanos —la condición del *estar-en* la verdad y la no-verdad está constituida por el proyecto de arrojado—. *La aperturidad es esencialmente fáctica.*¹⁶³ El *Dasein*, en la medida que es mío, se encuentra en un determinado mundo y en medio de determinados entes intramundanos. Que la aperturidad es esencialmente fáctica, significa que en cada caso estamos abiertos a unos entes y cerrados a otros. El *Dasein* está siempre proyectado, abierto hacia posibilidades de su propio *poder-ser*, puede hacerlo desde el mundo o en cuanto posibilidad de auto comprensión. Lo cual quiere decir que el *Dasein* se abre a la verdad más originaria de sí mismo. Esta verdad es llamada en *Ser y Tiempo: verdad de la existencia.*¹⁶⁴

En el fenómeno de la caída el *Dasein* se absorbe en el “uno”, el “se” (*Das man*), el impersonal. El dominio del estado interpretativo público se describe diciendo que: “ Lo descubierto y lo abierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción —es decir, de un modo

¹⁶² *Íbidem.*

¹⁶³ *Íbidem.*

¹⁶⁴ ST. p. 242.

que no es verdadera apertura y que es resultado— de *la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad*. El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado no es que el ente quede totalmente oculto, pero está descubierto [...] A fuer de esencialmente cadente, el *Dasein* está por su misma constitución de ser, en la no-verdad”.¹⁶⁵ Aquí la expresión no-verdad y la expresión caída, son usadas en un sentido ontológico y no en el sentido óptico valorativo. Esto quiere decir que el *Dasein* está en un sentido ontológico existencial. Tanto en la verdad como en la no-verdad —error— o lo que es lo mismo, el *Dasein* está tanto abierto como cerrado.

En esa búsqueda por la verdad el *Dasein* lucha contra la apariencia, no con un ente completamente oculto. El ente está descubierto pero disimulado. En este párrafo es clave la frase: “Ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento, sino (sic), más bien, a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia”.¹⁶⁶ Se puede decir que la auténtica lucha del ser humano por la condición de caída se da contra la apariencia. La constitución del *Dasein* es caracterizada como *el proyecto arrojado* —constitutivo de la estructura del cuidado—, se interpreta ontológico existencial el fenómeno de la verdad. La verdad tomada en su sentido más originario es la aperturidad, lo cual implica que el *Dasein* se comprende a sí mismo en una cierta medida y que tiene ante su presencia los entes intramundanos. El *Dasein* está originariamente en la verdad y en la no-verdad. Lo anterior, solamente puede hacerse comprensible si se entiende la verdad como concordancia, originada en la aperturidad. Que el modo de ser de la aperturidad hace que aparezca. En primer lugar, la modificación derivada, es decir, la concordancia y que ésta dirija la explicación teórica de la estructura de la verdad.

La verdad del enunciado y sus estructuras sobre las cuales se funda el comprender, la interpretación y la apertura del *Dasein*, por ello, la verdad es considerada como carácter propio del

¹⁶⁵ *Ídem*. p.242.

¹⁶⁶ *Íbidem*.

enunciado y, por tanto: “las raíces de la verdad del enunciado remontan hasta la apertura del comprender”.¹⁶⁷ Pero se hace necesario mostrar el carácter derivado de la concordancia.

El ocuparse es descubridor, por cuanto es un modo de la apertura del *Dasein*, la aperturidad le es propia de un modo esencial: El discurso. El *Dasein* se expresa a sí mismo en tanto él está vuelto hacia el ente del que habla. Cómo se expresa a sí mismo en el sentido de que el *Dasein* está vuelto hacia el ente del que habla o del que enuncia algo y solo así puede descubrirlo, por consiguiente, en el enunciado queda comunicado. El ente del que se habla “en el cómo de su estar al descubierto”. En lo expresado queda reservado el estar al descubierto del ente y de esta manera lo expresado se convierte en un ente *a la mano*. “El estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de...”¹⁶⁸ algo. El *Dasein* está vuelto hacia el ente que repite siempre las mismas cosas —habladurías. Y es en la escucha, oyendo lo que dice el ente, como se apropia de su estar al descubierto. Lo que “se dice” forma parte del modo de ser del uno, del impersonal. El ente que se da en el enunciado es un ente a la mano (útil). El enunciado y el ente descubierto tienen una relación, ambos son entes a la mano, su “objeto” es un ente que *está-ahí*, se muestra como la concordancia entre los dos entes.

El fenómeno existencial del estar al descubierto se transforma en una propiedad que *está-ahí* y que sigue llevando consigo el carácter de relación, de tal manera que queda desarticulada en una relación entre cosas que *están-ahí*. “La verdad entendida como aperturidad y como un estar vuelto hacia el ente que en ella se descubre, se ha convertido ahora en la verdad entendida como concordancia. Entre dos entes que están ahí dentro del mundo —aquí se resume lo que Heidegger

¹⁶⁷ ST. p. 243.

¹⁶⁸ *Ídem*. p. 244.

ha querido demostrar:— El carácter ontológicamente derivado del concepto tradicional de verdad”.¹⁶⁹

El pensador mexicano Ángel Xolocotzi Yáñez —estudioso del pensar heideggeriano y traductor de varias obras al castellano—, ha sido quien ha llamado nuestra atención sobre *la esencia de la verdad del cuerpo*.¹⁷⁰ Lo expuesto por Xolocotzi tuvo la intención de mostrar la ambigüedad de la verdad, cuyo propósito (en base a ella) es plantear su repercusión en torno a la comprensión del fenómeno corporal. Plantea que el salto al problema del cuerpo anunciado por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, va más allá de considerar al cuerpo bajo aspectos somático y psíquico, sino que existe una tercera posibilidad: *la verdad del cuerpo*. Qué para nosotros —como hipótesis— se expresa en el *cuerpo poético*.

Las implicaciones que tiene la propuesta de Xolocotzi, siguiendo a Heidegger, el enunciado significa descubrir al ente (cuerpo) en sí mismo. El *ser-verdadero* (en oposición al *ser-falso*) del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor* —revelador—, yendo más allá de la concordancia entre conocer y el objeto por conocer: el cuerpo. Considerar la verdad¹⁷¹ del cuerpo en términos de la palabra griega *aletheia* (*ἀλήθειαν*), implica: no restringirlo a mera proposición teórica, sino descubrirlo, develarlo, abrirlo a la disposición afectiva como al comprender y al interpretar, necesariamente; considerar la verdad como rasgo de la realidad y no del pensamiento;

¹⁶⁹ *Ídem*. p. 245.

¹⁷⁰ Xolocotzi Yáñez, Ángel. “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”. En *Articular lo simple*. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica. Akal. México, 2021, pp. 127 - 148.

¹⁷¹ El concepto de verdad expresado por el Dr. Bernardo E. Pérez Álvarez, nos clarifica la forma del “verbo verdadar (αληθευω), que necesariamente tiene un carácter de actividad, es decir de proceso dinámico, y no el que se expresa en latín o en español cuando se presenta como sustantivo [...]. La verdad no es un estado fijo al que se llega, sino que es una actividad que caracteriza al alma, es decir, al pensar corporalizado que integra tanto el cerebro como las actividades motrices vinculadas a las actividades cotidianas de cualquier ser humano”. Resaltando el carácter activo de la verdad. *Cfr.* Villa Sánchez, José Alfonso. *Realidad, saber y logos*, Silla Vacía editorial, Morelia, Mich. México. 2024. p. 17.

y, que la verdad conlleva la no-verdad, es decir, presupone explícitamente ocultamiento, encubrimiento. El *Dasein* vive tanto en la verdad como en la no-verdad.

En la propuesta de Xolocotzi encontramos una línea de investigación, que no hemos visto expuestas en otros estudiosos del tema que nos ocupa: *La verdad del cuerpo*. Desde luego que, teniendo en consideración la acepción de verdad como *aletheia* (*ἀληθείειν*), el cuerpo se convierte en una posibilidad de revelación del ser, pero él mismo es su ocultamiento. Dicho por él, el problema se centra en la esencia de la verdad y en lo que es en verdad el cuerpo. Éste es un tema importante como guía de nuestra investigación. Misma que hemos encaminado a mostrar que la verdad del cuerpo se hace manifiesta en el *cuerpo poético* (erótico-poiético). Es decir, en un cuerpo donde el *eros* y la *poiesis* griega sean los elementos generadores de un *cuerpo poético*, cuyo quehacer a través del arte, sea una de las posibilidades del develamiento del ser al *Dasein*.

Debemos comenzar diciendo que para acercarnos a la comprensión de la esencia de la verdad del cuerpo es necesario ocuparnos: primero, de la verdad y su esencia; cosa que ya hemos trabajado en este escrito en el capítulo segundo, a partir de *Ser y tiempo*. Para introducirnos a nuestro tema es pertinente considerar lo que Heidegger expresó acerca de la verdad y a manera de resumen en 12 tesis que elaboró y desarrolló en el curso de *Introducción a la filosofía* dictado en la universidad de Friburgo en los años 1928-1929. Teniendo los anteriores elementos, el problema se centra en la esencia de la verdad y en lo que es en verdad el cuerpo.

En la *Introducción* se reúne el curso que dictó Heidegger para estudiantes, no solo de filosofía, sino también de otras especialidades. En este texto se enuncian doce tesis acerca de la verdad, que van apareciendo en diferentes párrafos.

En el § 21.¹⁷² Titulado *Resumen de nuestra interpretación de la verdad*. Dentro del capítulo V de la Sección Primera —El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia—, aparecen las primeras ocho tesis.

En el § 28.¹⁷³ Dentro del capítulo VI. Titulado *sobre la diferencia entre ciencia y filosofía*. Aparecen las tesis nueve, diez y once. El título del párrafo: *verdad óptica y verdad ontológica. Verdad y trascendencia de la existencia*.

En el § 29.¹⁷⁴ Titulado *El filosofar en tanto que trascender pertenece a la esencia de la existencia humana*. Se presenta la número doce.

Las cuatro primeras tesis aluden al momento *mundo* de la estructura fundamental a priori del *Dasein*, *ser(estar)-en-el-mundo*. Considerando de manera especial los entes intramundanos no humanos, destacando el decisivo papel del *Dasein*, el ente que en cada caso somos nosotros mismos.

Sobre la base de que la verdad en su sentido originario y radical es desocultamiento, patencia del ente. Heidegger enuncia las tesis. En primer término, se refiere a el estado de descubierto (*Entdecktheit*) y al estado de abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, es decir: Al develamiento en el sentido de un quedar descubierto, un ente que está-ahí-delante, presente, un ente que tiene el modo de ser de lo existente —*Vorhanden*. Al desocultamiento de la existencia (*Dasein*), a su apertura o alumbramiento.

Daremos cuenta de estas doce tesis y la interpretaciones que de ellas se derivan. Para, posteriormente, mostrar cómo es posible establecer la verdad del cuerpo y como se manifestaría

¹⁷² Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*, Op. cit. p. 161.

¹⁷³ *Ídem*. p. 216.

¹⁷⁴ *Ídem*. p. 227.

el cuerpo erótico-poiético. Cuerpo donde *eros* y *poiesis* sean los creadores de un cuerpo poético, cuya tarea sea, a través del arte, generar una de las posibilidades del develamiento del ser.

Tesis 1:

“La verdad hay que atribuirle a lo que está ahí-ahí-delante [...], pero en el sentido de que la verdad puede convenir a este ente [...], pero no tiene por qué hacerlo, y en todo caso, la verdad no puede contar entre [...] los ingredientes esenciales de lo que está- ahí-delante, es decir, de las cosas. El desocultamiento del ente que tiene el modo de ser de lo *Vorhanden*, de la res, de la cosa, es decir, de lo que está-ahí-delante [...], es lo que llamamos descubrimiento (*Entdecktheit*) en el sentido de un quedar descubierto ese ente”.¹⁷⁵

La verdad está vista aquí desde lo que se desoculta, desde lo que se patentiza. Por tanto, no desde el que desoculta, desde el que patentiza, desde el que descubre. El cambio de perspectiva hacia este último se hace a continuación, y se lo hace de manera necesaria. Puesto que la primera vista respecto de la verdad sería ininteligible, sin la segunda, ya que coma como se verá en la tesis 4, el descubrimiento del *ente intramundano* se funda en la apertura del *Dasein* que lo descubre.

Tesis 2:

“Si lo que está-ahí-adelante queda desoculto [...], es decir, cuando el descubrimiento (*Entdecktheit*) fácticamente existe [...], ello ocurre porque existe una existencia (*Dasein*) descubridora, es decir, un ente cuya estructura de ser pertenece el ser él abierto [...], pertenece el ser de él, un Ahí (*Da*).

¹⁷⁵ *Ídem.* p. 161.

El *Dasein* es ente que por sí mismo [...] viene desoculto. Este desocultamiento de la existencia es lo que llamamos apertura, alumbramiento, *Erschlossenheit*".¹⁷⁶ Heidegger muestra la relación entre el ente simplemente presente y el *Dasein* descubridor, ente que se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*). Remite a la apertura propia del *Dasein*, a su ahí, a su estar abierto a todo aquello que está en el mundo en sí mismo, a los otros y, consecuentemente, al ser. El *Dasein* que somos nosotros mismos, es —en su apertura originaria— el horizonte en el que siempre nos encontramos.

Tesis 3:

“Resultan así dos formas básicas del desocultamiento del ente, de *Unverborgenheit*, a saber, la verdad como apertura o alumbramiento, la *Erschlossenheit*, por un lado, y el descubrimiento, esto es, el venir descubiertas las cosas, la *Entdecktheit*, por otro. Esas formas hay que atribuirles también de forma enteramente al ente en sí manifiesto, es decir, al ente que se vuelve manifiesto en ellas”.¹⁷⁷

Esta tesis sintetiza las dos anteriores y resalta las formas del desocultamiento: el *Dasein* en su apertura y el ente descubierto; atribuidos al ente manifiesto.

Tesis 4:

“Esta diversidad de atribución de la verdad respecto al *Dasein* y respecto a lo que está-ahí-adelante o cosas, por otro, es decir, esta diversa forma de poner en correspondencia la verdad con la existencia o *Dasein*, por un lado y con lo que está-ahí- adelante o cosas, por otro, procede de que

¹⁷⁶ *Ídem.* p. 162.

Erschliessen significa: abrir, alumbrar (una fuente, un venero, una mina), inferir, sacar (una conclusión). Nota del traductor. *Erschlossenheit* significa: “estar abierto”, “estado de abierto”.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

también la verdad de lo que está-ahí-adelante, de las cosas, es decir, de lo que llamamos el venir descubierto lo que está-ahí-adelante, o el venir descubiertas las cosas, la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden*, se funda en lo que llamamos apertura o alumbramiento o *Erschlossenheit*, la cual pertenece por su parte a la estructura de ser de la existencia o *Dasein* (la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden* se basa, pues, en la *Erschlossenheit* del *Dasein*). El descubrimiento de lo que está-ahí-adelante sólo es posible a una con la apertura de una existencia, es decir, pertenece esencialmente a la apertura de la existencia”.¹⁷⁸

La aperturidad del *Dasein* posibilita descubrir las cosas, desocultarlas. El *Dasein* tiene que comprenderse a sí mismo como ligado al ser del ente que comparece en el mundo frente a él.

Tesis 5:

“Pero como lo que llamamos existencia, *Da-sein* o ser-ahí es esencialmente abierto, es decir, viene esencialmente abierto o alumbrado, el estar juntas existencia y existencia es en cada caso un ser una con otra. La existencia o *Dasein* o ser-ahí en tanto que ex-sistencia, *Dasein* o ser-ahí es esencialmente con-ser-con... sólo sobre la base de este “con” que caracteriza a la existencia particular son posibles las diversas formas de ser uno para con otro, de ser uno en relación con otro o respecto a otro, de ser uno para otro, o de ser uno contra otro, o de ser uno sin otro”.¹⁷⁹

Esta Tesis tiene una relación directa por lo tratado en *Ser y tiempo* en el parágrafo 26 —La coexistencia de los otros y el *co-estar* cotidiano—.

Tesis 6:

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p. 163.

“Y porque el descubrimiento, es decir, porque el venir descubiertas las cosas, es por esencia algo abierto o alumbrado o *Erschlossene* (y sólo así puede ser lo que es), precisamente por eso, digo, el desocultamiento de lo que está-ahí-adelante, el desocultamiento de las cosas, es algo que necesariamente la existencia o el *Dasein* siempre ya ha cedido, siempre ya ha soltado, siempre ya ha dado, siempre ya ha donado. En la apertura de la existencia o *Dasein* el venir las cosas descubiertas siempre es algo compartido-con, aun cuando fácticamente o de hecho no esté presente ningún participante”.¹⁸⁰

Heidegger en esta tesis interpreta la verdad, como el resultado de todas las anteriores. En estas seis tesis establece las condiciones de determinar, de modo fundamental, la esencia de la verdad. Aunque no todavía de forma suficientemente radical y universal. Determinaciones que formulará en las siguientes dos tesis.

Tesis 7:

“La existencia es esencialmente en la verdad”.¹⁸¹

Tesis 8:

“La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz*, existir, y esta es la forma en que (o como) algo así como existencia o *Dasein* es”.¹⁸²

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*. * *Existenz* significa “Existencia” y es sinónimo con *Dasein* y *wirklichkeit*. Para Heidegger es el modo de ser propio del *Dasein*, indica su carácter de abierto y no el hecho de que es. Debe entenderse en el sentido latino de *exsistere*, es decir, salir fuera de sí mismo.

Ambas tesis, señala Heidegger, están íntimamente relacionadas entre sí, pero no significan lo mismo. Voy a aclarar la diferencia, sólo en la medida en que ello nos es menester, para lo que sigue, es decir, para pasar enseguida a intentar una determinación de la esencia de la ciencia.

Tesis 9:

“Pero la verdad, incluso tomada como desocultamiento del ente, sólo existe si la existencia o *Dasein* existente (es decir, cuya estructura de ser se caracteriza por lo que llamamos *Existenz* o existir) entiende algo así como ser, es decir, si a la esencia de esa *Existenz* o de ese existir de la existencia o *Dasein* pertenece lo que llamamos develamiento o desvelamiento del ser, es decir, el desvelar el ser, es decir, verdad ontológica”.¹⁸³

Para Heidegger la verdad óptica es derivada de la verdad ontológica; esta última posibilita la primera. La verdad ontológica es proyección del ser, se caracteriza por su contraposición a la verdad óptica. No es claro qué sea eso de verdad ontológica, no se ha dado respuesta a la pregunta por la esencia original de la verdad, a saber: que se trata de la esencia de la verdad ontológica, se convierte en problema el esclarecimiento de ello.

La pregunta por la esencia de la verdad provoca interpretaciones más originales, porque la verdad pertenece a la estructura de ser de la existencia o *Dasein*, conlleva interpretar radicalmente la existencia o *Dasein* ¿Qué quiere decir entender el ser, esto es, darse a entender algo así como ser del ente en lo que hemos llamado *proyección o proiectio* o *Entwurf*? ¿Qué quiere decir y cómo es posible algo así como proyectar? En el análisis ontológico del *Dasein*, el *pro-yecto* es la constitución existencial de la comprensión; el *pro-yecto* abre sus posibilidades en cuanto *poder-*

¹⁸³ *Ídem.* p. 218.

ser. No está sujeto a un plan estratégico al modo técnico-instrumental, la comprensión no aprehende aquello hacia lo cual se pro-yecta, sólo arroja al *Dasein* a su posibilidad —*poder-ser*— como posibilidad sin más.

Recordemos una vez más ese *factum* fundamental de la existencia o del hombre al que nos hemos referido ya de varios modos: entendemos algo así como ser, pero eso no implica que tengamos ya concepto de ello; el ser se devela, pero quedando oculto [en una traducción levemente distinta: ‘es un *factum* de nuestra existencia el que nos viene desvelado el ser, pero quedándonos (pese a ello) oculto’]. El intento de aclarar qué quiere decir ser, es decir, cómo hay que entenderlo en el sentido de cómo hay que conceptualarlo, cómo la proyección del ser (o proyección de ser) nos da a entender algo así como ser: en definitiva, el intento de aclarar qué sea eso de comprensión del ser, el intento por tanto de aclarar todo eso que determina la esencia del existir humano, nos conduce a nuevos abismos.

Tesis 10:

“La verdad ontológica (desocultamiento del ser) sólo es a su vez posible si la existencia o *Dasein*, por su propia esencia, puede trascender el ente, es decir, sí, en tanto que existente (en tanto que en su ser viene definida por su *Existenz* o su existir), ha trascendido ya siempre el ente. La verdad ontológica se funda en la trascendencia de la existencia *Dasein*; es verdad, trascendental. Pero la trascendencia de la existencia o *Dasein* no se agota a su vez (o la inversa) en la verdad ontológica”.

184

* Entwurf se traduce por *proiectio*, proyecto, por “esbozo” provisional o borrador, bosquejo, modelo. Heidegger lo asocia con lanzar (del latín *proicere* [arrojar], lo que permite traducirlo por “proyectar” y “proyección”

¹⁸⁴ *Ibidem*. p. 223.

En la verdad ontológica, subyace a su vez la trascendencia en tanto que estructura o constitución o índole del ser de la existencia o *Dasein*. Sólo sobre la base de la trascendencia se hace posible lo que más arriba llamamos irrupción de la existencia o *Dasein* (en tanto que existente), en el ente. Sólo porque la existencia o *Dasein* es trascendente en el fondo de su ser, solo por ello es posible “la verdad ontológica” y “la verdad óptica”. Decimos con intención verdad ontológica y verdad óptica. Pues no es que aquí vayamos desarrollando una junto a otra, otras (o unas tras otras) una serie de condiciones, de suerte que las ópticas remitan a las ontológicas y éstas a su vez, a la trascendencia, sino que la verdad preontológica, es decir, el proyectante entender el ser, es como tal, un entender del ser del ente exista este ente fácticamente (en el caso de la existencia o *Dasein*) o esté presente ese ente ahí-delante (en el caso de las cosas), o no. A la inversa, la experiencia del ente, la verdad óptica, sólo es en un entender del ser.

La verdad ontológica y la verdad óptica guardan entre sí una relación original, correspondiente a la diferencia entre el ser y el ente. No se trata de dos reinos que simplemente queden uno junto a otro mediante ese “y”, sino que el problema es la específica unidad. Y la diferencia entre ambos en esa su co-pertenencia. Ellos mismos, es decir, ser y ente, es decir, aquello que en esa diferencia entre ambos queda distinguido, aquello que en tal distinguir se vuelve distinto, solo puede a su vez entenderse a partir de lo que posibilita a esa diferencia como tal. Con otras palabras: la trascendencia no es solamente la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óptica, sino precisamente de la condición de posibilidad de ese “y también”, es decir, de la conexión entre ambas, más aún, de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología. Esa diferencia la llamamos “diferencia ontológica”, entendiendo ontológica en el sentido expuesto”. Y así obtenemos una ulterior tesis básica que es la siguiente.

Tesis 11:

“La trascendencia de la existencia o *Dasein* es condición de posibilidad de la diferencia ontológica, es decir, es condición de posibilidad que pueda producirse, es decir, abrirse, es decir, romper, algo así como la diferencia entre ser y ente, esto es, de que pueda haber esa diferencia. Pero tampoco en esto se agota la esencia de la trascendencia”.¹⁸⁵

Tesis 12:

“El trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e Inexpresa, ya se aborde expresamente”.¹⁸⁶

La crítica a la verdad como adecuación y la propuesta de la verdad como *aletheia* (desocultamiento) se puede relacionar profundamente con la corporalidad, particularmente cuando consideramos al cuerpo no solo como un objeto en el mundo, sino como un medio a través del cual el ser se revela.

En la concepción heideggeriana, la verdad como desocultamiento no es un proceso intelectual o abstracto, sino que implica la totalidad del ser, lo que incluye al cuerpo. Nuestro *ser-en-el-mundo* no es una existencia desincorporada, sino in-corporada; estamos en el mundo de manera corpórea, y esta corporalidad es fundamental para cómo experimentamos y entendemos el ser.

El cuerpo es el sitio primario donde el mundo se nos revela. A través de los sentidos, el movimiento, el tacto, y la percepción, el cuerpo participa activamente en el desocultamiento de la verdad. Cuando tomamos la verdad como *aletheia*, el cuerpo deja de ser visto simplemente como

¹⁸⁵ *Ídem.* p. 224.

¹⁸⁶ *Ídem.* p. 227.

una entidad física (Körper) sujeta a leyes biológicas y se convierte en un participante en el proceso de revelación del ser. Es a través de la corporalidad que el mundo se abre a nosotros y es en esta apertura donde ocurre el desocultamiento.

Considerar la verdad como adecuación, es reducir el cuerpo a un mero objeto en el mundo, a una entidad que puede ser estudiada, medida y organizada con enunciados científicos. Pero esta perspectiva ignora el hecho de que nuestra experiencia del y a través del cuerpo, es siempre más que una simple correspondencia con hechos físicos. Nuestro cuerpo no es sólo algo que tenemos; es algo que somos, y como tal, es fundamental para cómo el ser se nos revela.

Por ejemplo, en la experiencia del dolor o del placer, no estamos simplemente observando un hecho externo; estamos involucrados de manera inmediata y profunda. Estas experiencias corporales no pueden ser adecuadamente descritas simplemente en términos de correspondencia; son revelaciones del ser en su más pura forma. El cuerpo, en su vivencia, es un sitio donde el ser se desoculta de manera directa y no mediada.

Integrar la corporalidad en la noción de verdad como *aletheia*, llegamos a la idea del *cuerpo poético*, es decir, el cuerpo como medio a través del cual se expresa y se revela el ser de manera creativa y única. Artes como la danza, la música, las artes performativas, la misma arquitectura, son ejemplos claros de cómo el cuerpo puede ser un sitio de desocultamiento, donde la verdad se manifiesta no en proposiciones o enunciados, sino en la vivencia corporal y la expresión artística.

En estas experiencias, el cuerpo no es simplemente un vehículo para la expresión; es el sitio donde la verdad se hace visible, donde el ser se revela en su ser. El movimiento, el ritmo, la postura, todo esto es parte del proceso de desocultamiento, en el cual el cuerpo actúa como un medio a través del cual se revela una verdad más profunda, que trasciende la simple adecuación entre pensamiento y realidad.

La relación entre la crítica a la verdad como adecuación y la corporalidad es profunda y esencial. Al entender la verdad como *aletheia*, reconocemos que la corporalidad no es simplemente un objeto en el mundo, sino un medio fundamental a través del cual el ser se revela. Esta comprensión nos lleva a una apreciación profunda de la experiencia corporal y a una visión de la verdad que incluye al cuerpo no sólo como objeto, sino como un actor activo en el desocultamiento del ser. En este sentido, la corporalidad y la verdad se encuentran, inseparablemente, vinculadas en el acontecimiento de la *aletheia*.

2.7 Ambigüedad del cuerpo (*Körper*) y el cuerpo (*Leib*).

El cuerpo ambiguo. Cómo sabe que señala que el cuerpo *Leib* le dice no se deja explicar el planteamiento, heideggeriano. Por la tradicional dicotomía alma-cuerpo. Para Heidegger si hablamos de dos regiones diferentes del ser humano es porque lo hacemos de manera cósmica, lo que significa que tal diferenciación es ontológicamente errónea. Este error para Heidegger puede ser salvado solo si hay una superación crítica de la —escisión—relación sujeto-objeto. Para que el cuerpo *Leib* pueda ser experimentado a partir de la estructura existencial del *ser(estar)-en-el-mundo*, asumiendo como un rasgo del *Dasein*, es decir, como un existencial. En ese sentido, el cuerpo *Leib* aparece como co-determinante de *ser(estar)-en-el-mundo*. El corporar pertenece como tal al *ser(estar)-en-el-mundo*, pero éste no se agota en el corporar. De lo anterior, es indudable que para Heidegger el corporar se deja aprender a partir de *ser(estar)-en-el-mundo*, pues fuera de éste existencial no habría cuerpo, como ocurre con las plantas y los animales no-humanos. Recordemos que para Heidegger este vivir corporalmente es algo esencialmente diferente. El cuerpo en el que piensa Heidegger es, en esencia, un cuerpo desprendido de su materialidad o si

se quiere, un cuerpo para quien su materialidad no es relevante y, por lo mismo, este cuerpo no puede ser homologado a la corporalidad animal.

En *Carta sobre el humanismo*,¹⁸⁷ Heidegger advierte que entre todos los entes el ser vivo es el que resulta más difícil de ser pensado, pues es el más afín a nosotros aun cuando está separado por un abismo de nuestra esencia existiendo. Para Heidegger, compartimos características similares con los animales, pero entre el existir y la vida animal hay un abismo inaccesible. Se trata, para Heidegger, de dos modos diferentes de ser; lo propio del ser humano como *Dasein* es el estar abierto para el darse libre de los entes por su constitución —estructura— fundamental; en tanto, el comportamiento animal no-humano está determinado por lo que Heidegger denomina, en las lecciones del 1929-1930 respecto a *Los conceptos fundamentales de la metafísica*,¹⁸⁸ un conducirse y por un hacer y empujar de sus impulso, de modo que el animal —pobre de mundo— es conducido por los impulsos que le son propios y por esto no pueden acceder al ente con independencia, ha de concebirlo como totalidad; la corporalidad completa del *Dasein*, tendrá que ser vista desde su esencia, como existencia; mientras que la corporalidad animal está estrechamente vinculada con su anillo circundante, como lo denominó Heidegger, es el rasgo principal de la esencia de la animalidad y pertenece a la organización estructural morfológica más interna del animal.

Las conclusiones de Heidegger acerca de la esencia de la animalidad lo llevan finalmente a afirmar una estructura relacional entre el organismo animal y su medio ambiente, que constituye la morfología de su cuerpo, para sí contraponer este planteamiento con la conocida tesis: “el ser humano es el constructor de mundo”; lo que permitirá un mayor acceso a los entes, experimentarlos

¹⁸⁷ Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, ediciones del 80, México 1991, p. 79.

¹⁸⁸ Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Mundo, finitud, soledad), Alianza Editorial, Madrid, 2007.

y tener una relación significativa con ellos, y esto se vería reflejado en su comportamiento; al no estar determinado por los instintos, sino por el habla; porqué más allá de ser un “ser con vida”, con habla, ésta es la casa del ser, que habitando —exsistiendo— y resguardándola, pertenece a la verdad del ser.

Ahora bien, cuando Heidegger habla de la corporalidad del *Dasein* parece prescindir por completo de la constitución física y del aspecto material del cuerpo, ya que como él mismo ejemplifica. El cuerpo *Leib* no está, pero este no está en el cuerpo *Leib* no es una nada, sino uno de los fenómenos más misteriosos de la privacidad. Este no estar en el cuerpo precisamente revela que el cuerpo *Leib* no está fundado en la constitución física del cuerpo, sino que prefiere para salir a nuestra ocupación práctica con las cosas a un régimen de actividad pragmático derivado de nuestro modo de ser como *Dasein*. Esta ambigüedad de lo corporal en Heidegger, al intentar pensar un sujeto corporal al margen de la constitución física del cuerpo, se ratifica cuando sostiene que el límite —περας— del cuerpo (*Körper*) nunca llega a ser un límite del cuerpo *Leib*, por el hecho de que aparentemente se empalme con el límite del cuerpo *Leib*.

Para Heidegger, el cuerpo [*Leib*] visto ontológicamente excedería los límites del cuerpo físico [*Körper*], pero su actividad no terminaría en los límites de la materialidad del cuerpo, sino que coincidiría con la donación de los contenidos significativos de los entes, ya previamente determinado por la comprensión de ser. Dicho de otro modo, el corporar para Heidegger, está determinado por el ex-sistir del ser humano al encontrarse en el claro del ser (*Lichtung*) y abierto para la presencia del ente. Para Heidegger el ser humano es el guardián —pastor— del claro, más él no es el claro, pero sí pertenece, le es inseparable y propio. Lo corporal está instaurado en el corresponder, pero el cuerpo *Leib* es la condición necesaria, pero no suficiente para la referencia de éste con la acción en el mundo. “El corporar pertenece al ser-en-el-mundo. Pero ser-en-el-

mundo no se agota en el corporar”,¹⁸⁹ sin embargo, es comprensión primaria del ser, no un añadido del corporar mismo, sino que hay una co-implicación.

El cuerpo para Heidegger sólo tendría razón de ser, porque la existencia como tal le corresponde abrir mundo, habitándolo. Si el ser humano como *Dasein* no consistiera ya en un estar abierto, no sería condición suficiente para tener un cuerpo, pues nuestro cuerpo está plenamente determinado por la apertura de la existencia y por la comprensión de ser. En síntesis, el cuerpo tendría para Heidegger un carácter secundario o accesorio si se quiere, pues es condición necesaria, pero no suficiente, porque el corporar estaría sujeto a la estructura existencial del *ser(estar)-en-el-mundo* y —finalmente— a la aperturidad de la existencia.

2.8 El gesto animal: corporal-lenguaje y habitar-pensar.

En la filosofía de Heidegger, el gesto animal del ser humano y su relación con el lenguaje es un tema que se articula en el contexto de su análisis de la diferencia entre el ser humano y los animales, especialmente en obras como "*Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*"¹⁹⁰ y "*Ser y tiempo*". Más allá del significado etimológico de la palabra gesto que da Heidegger, no se limita al término “expresión”, sino en relación con lo humano es un conjunto de comportamientos en cuanto *ser-en-el-mundo* determinado por el corporar *Leib* del cuerpo *Leib*. “‘Comportar-se’, dice Heidegger, significa aquí: una relación a través de la comprensión del ser”.¹⁹¹ Esta es la esencia del ser humano, por ello, puedo experimentar la esencia a partir de ella.

¹⁸⁹ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 263.

¹⁹⁰ Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, *Op. cit.* pp. 225-329.

¹⁹¹ Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*. *Op. cit.* p. 215.

Heidegger introduce la idea de que los animales viven en un estado de "pobreza de mundo" (*Weltarmut*), lo que significa que, aunque los animales tienen un entorno y reaccionan a estímulos, no tienen un acceso pleno a lo que Heidegger llama "mundo" (*Welt*). Este mundo no es solo el entorno físico, sino un contexto significativo en el que se comprende el ser de las cosas. Los gestos animales-no humanos son respuestas inmediatas a su entorno, carentes de la profundidad interpretativa y de la significación que caracteriza a las acciones humanas.

Heidegger sostiene que el ser humano, en contraste, vive en un estado de "apertura de mundo" (*Weltöffnung*). Esto significa que el ser humano no solo reacciona a su entorno, sino que interpreta y da sentido a su mundo a través del lenguaje. Para Heidegger, el lenguaje no es simplemente un medio de comunicación, sino el espacio en el que el ser se revela. El lenguaje es lo que permite al ser humano articular y comprender su existencia y la de los demás seres.

En la medida en que el gesto animal está determinado por su entorno inmediato y carece de la capacidad para abrir un mundo de significados, se diferencia radicalmente del lenguaje humano —del “*animal que habla*”—, que es capaz de trascender la mera reacción a estímulos y establecer un mundo compartido de significados. Heidegger ve el lenguaje como un modo de estar en el mundo que va más allá de la mera gestualidad animal; es la manifestación de la apertura al ser. Por lo tanto, la relación entre el gesto animal y el lenguaje en la filosofía de Heidegger subraya la diferencia ontológica entre el ser humano y el animal: mientras que los animales están "encerrados" en su entorno, los humanos están "abiertos" a un mundo a través del lenguaje: del habla y la palabra.

Al ser el cuerpo expresión, instituyente —aquello que se expresa— de expresión, lo que significa que el cuerpo es el origen de toda otra expresión, es el motor mismo de ella. La expresión corporal, fundamental, es la de su propia existencia. El cuerpo expresa la existencia total y ésta se

realiza en el cuerpo. Dice Heidegger: el “Gesto caracteriza el movimiento en cuanto mi movimiento corporal”.¹⁹²

El cuerpo es gesto. Por el gesto comprendo a otros cuerpos, establezco relaciones y percibo al otro. La intencionalidad de mi gesto establece una reciprocidad con la conducta gestual del otro. Se da una especie de cohabitación de intencionalidades de uno para con el otro. El gesto del otro es interrogación, interpelación, me invita a coincidir con él en el mundo percibido en la cotidianidad. Estableciendo una comunicación y reconocimiento con los otros.

Para abordar la relación entre el gesto animal y humano, el cuerpo, el lenguaje y el pensar, en el pensamiento filosófico del maestro de la Selva Negra, es esencial comprender cómo estos elementos se interrelacionan dentro de su ontología, especialmente en su análisis de la existencia humana (*Dasein*) —Analítica existencial—y cómo se distingue de la vida animal.

Heidegger considera que tanto los animales como los seres humanos son seres que existen corporalmente en el mundo, pero hay una diferencia ontológica fundamental en cómo interactúan con su medio ambiente. Los gestos animales son respuestas automáticas a estímulos del hábitat, carentes de reflexión o interpretación. Estos gestos están profundamente enraizados en la *facticidad* del animal, lo que significa que el animal está absorto en su entorno inmediato (*Umwelt*), sin capacidad de distanciarse o contemplar el significado de su vida, pues para él no hay conciencia de su existencia.

En contraste, el gesto humano, aunque también es corporal, está dotado de una dimensión que trasciende la reacción instintiva. Los gestos humanos pueden ser conscientes y deliberados, y están mediados por el lenguaje y el pensamiento. La corporalidad humana, entonces, no está

¹⁹² Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*, Op. cit. p. 138.

confinada a la respuesta inmediata a un entorno, sino que participa en un mundo (*Welt*) de significados, abiertos por el lenguaje y el pensamiento.

El cuerpo humano no es un objeto o un instrumento que usamos para interactuar con el mundo; es parte integral de cómo habitamos el mundo. El cuerpo es el "lugar" desde el cual nos relacionamos con los demás entes y con nuestro entorno. A través del cuerpo (*Leib*), experimentamos el mundo de manera directa, pero esta experiencia corporal es interpretada y comprendida a través del lenguaje. En este sentido, es más que un conjunto de órganos y funciones; es la manera en que el *Dasein* se encuentra y se relaciona con el mundo. El cuerpo no es solo biología, sino que está imbuido de significado y es fundamental para nuestra existencia como seres que habitan un mundo de significados.

El discurso (*Rede*) como estructura del lenguaje es lo que permite al ser humano abrirse a ese mundo de significados. A diferencia de los animales no-humanos, cuyo gesto está limitado a respuestas instintivas; el ser humano, a través del lenguaje, puede distanciarse de su entorno inmediato y reflexionar sobre él. El lenguaje no es solo un medio de comunicación, sino "*la casa del ser*", dirá Heidegger, el lugar donde se manifiesta y se articula el ser mismo; a través de él, los seres humanos pueden nombrar, interpretar y dar sentido a su existencia y al mundo que los rodea. El ser humano tiene algo que decir, ya que, señala Heidegger: "...El decir en cuanto dejar-ver es un dejar ver al ente que es así o asá. El ser humano está en la patencia del ser, en el estar desocultado de lo presente. Este es el fundamento para la posibilidad, incluso, para la necesidad esencial del decir, para el hecho de que el ser humano habla".¹⁹³ Esto significa que el lenguaje tiene un papel fundamental en cómo el cuerpo y sus gestos se comprenden y se expresan en un contexto más amplio de significación.

¹⁹³ *Ídem.* p. 139.

Por su parte, el pensar no es simplemente una actividad mental o cognitiva; es un modo de existir que está íntimamente ligado al lenguaje y al cuerpo. Pensar es un acto de apertura hacia el ser, un proceso en el que el ser humano se enfrenta al ser de manera reflexiva y significativa. “El pensar [*Denken*] no es ningún calcular, sino agradecer [*Danken*], en tanto que el pensar debe a la exigencia de la paciencia, es decir, está expuesto a ella aceptando: el ente es y no nada. En este “es” interpela el lenguaje del ser humano, cuya distinción y peligrosidad se basa en el estar abierto de múltiples formas para el ente como ente”.¹⁹⁴ Esta apertura no es posible sin el lenguaje, ya que es a través del lenguaje que se articula el pensamiento y se comprende el mundo; entonces, no es una actividad abstracta separada del cuerpo y del mundo, sino que está enraizada en la existencia corporal del ser humano. El cuerpo, el lenguaje y el pensamiento están entrelazados, correlacionados, es la manera en que el ser humano habita el mundo y lo comprende: cobra sentido y significado. El pensar es una forma de habitar el mundo, un modo de estar en el mundo de forma significativa y es a través del lenguaje que esta significación se expresa y comparte.

En la filosofía de Martin Heidegger, la relación entre el gesto humano, el cuerpo, el lenguaje y el pensar, acentúa la complejidad de la existencia humana en contraste con la vida animal. Mientras que el gesto animal está confinado a respuestas corporales automáticas y limitadas al entorno inmediato, su medio ambiente; el gesto humano, mediado por el lenguaje, es una expresión de significados que refleja la capacidad de los seres humanos para habitar y pensar en un mundo más amplio y profundo de sentido. El cuerpo no es solo una máquina biológica, sino el lugar donde el lenguaje y pensamiento se encuentran y se manifiestan en el mundo. A través del lenguaje —los gestos humanos se convierten en portadores de significados—, y del pensar, los

¹⁹⁴ *Ibidem.* p. 118.

seres humanos pueden reflexionar sobre su existencia y comprender e interpretar su lugar como *ser-en-el-mundo*.

Conclusión

En el presente capítulo: "El problema de la corporalidad", aborda una de las interrogantes fundamentales en la filosofía contemporánea: la relación entre el *Dasein* como ser humano y su corporalidad, en el contexto del pensamiento de Martin Heidegger. A través de una exploración, el texto revisa cómo la fenomenología hermenéutica heideggeriana contribuye a desentrañar los modos de ser del cuerpo en su contexto existencial —óntico— y ontológico, diferenciándolo de las perspectivas científicas que lo limitan a mera objetivación.

Uno de los puntos centrales es la relación entre el ser y el cuerpo en tanto modos de aparecer y comparecer en el mundo. Heidegger, en continuidad y contraste con su maestro Husserl, propone un método fenomenológico que permite acceder al fenómeno del cuerpo como experiencia vivida (*Leib*) en lugar de un mero objeto físico (*Körper*). Esta distinción no solo reformula el entendimiento de la corporalidad, sino que también redefine las bases mismas de cómo el ser humano interactúa con su entorno y consigo mismo. En este sentido, la corporalidad es comprendida como una dimensión esencial del *Dasein*, el ser-ahí que caracteriza la existencia humana.

El texto detalla cómo la ciencia, al adoptar un enfoque cartesiano y mecanicista, ha reducido al cuerpo humano a un objeto calculable, despojándolo de su significatividad existencial. Heidegger critica esta reducción, señalando que el cuerpo debe ser entendido desde su relación con el *ser-en-el-mundo*, lo cual abre nuevas posibilidades de interpretación más allá de las limitaciones de la ciencia positivista. El método fenomenológico, entonces, se convierte en un camino hacia la comprensión del cuerpo como parte integral del habitar humano, como un ente

que no solo está en el mundo, sino que lo recrea —lo co-crea— a través de su —experiencia— facticidad.

Otro aspecto crucial abordado es el vínculo entre corporalidad, espacialidad y temporalidad. Heidegger plantea que la existencia humana es, en esencia, espacial y que esta espacialidad no es meramente geométrica o física, sino una experiencia cualitativa e íntimamente ligada al *ser-en-el-mundo*. Los conceptos de *desalejamiento* y *direccionalidad* se presentan como características esenciales del *Dasein*, ilustrando cómo el espacio es constituido por el ser humano en su interacción constante con el entorno. Este enfoque fenomenológico contrasta profundamente con las nociones clásicas del espacio como un contenedor vacío, reafirmando que la espacialidad es una extensión del habitar humano.

La interacción entre la corporalidad y los otros, también se examina a través de la noción de *ser-con* del *ser(estar)-en-el-mundo*. Heidegger establece que el *Dasein* no es una entidad aislada, sino que está siempre en relación con otros seres y entes intramundanos. Esta relación no es únicamente física, sino que implica un entrelazamiento de significados y experiencias compartidas que estructuran la existencia misma. La corporalidad, en este contexto, no es solo una manifestación individual, sino también un punto de encuentro con el mundo y con los otros, que posibilita el *cuidado* (*Sorge*) y la *solicitud* (*Fürsorge*).

Un aspecto particularmente innovador del análisis es cómo Heidegger vincula la corporalidad con la sensibilidad y la aperturidad (*Erschlossenheit*). La sensibilidad, entendida como la capacidad de ser afectado por el mundo, se presenta como una dimensión fundamental del cuerpo vivido. Esto permite a Heidegger superar el dualismo cartesiano y abordar la corporalidad desde una perspectiva unificada que integra cuerpo, mente y mundo. La apertura, por su parte, se

relaciona con la capacidad del *Dasein* de percibir y responder a los significados emergentes en su entorno, mostrando cómo la corporalidad es intrínseca a esta interacción dinámica.

Además, el texto aborda las implicaciones éticas y existenciales de esta comprensión fenomenológica de la corporalidad. Heidegger sugiere que, al reducir el cuerpo a un objeto, la ciencia y la técnica contemporáneas han contribuido a una alienación del ser humano respecto a su propia existencia. Por el contrario, al comprender la corporalidad como una dimensión esencial del *ser-en-el-mundo*, se abre la posibilidad de un habitar más auténtico y responsable. Este enfoque no solo tiene implicaciones filosóficas, sino también prácticas, al ofrecer una crítica a las formas contemporáneas de deshumanización y tecnificación.

En última instancia, hemos aceptado la invitación del pensar heideggeriano a repensar la relación entre el ser humano y su cuerpo desde una perspectiva ontológica y fenomenológica que desafía las concepciones tradicionales. Heidegger no solo redefine el cuerpo como una experiencia vivida y significativa, sino que también ofrece un marco para comprender cómo la corporalidad configura y es configurada por nuestra existencia en el mundo. Esta revalorización de la corporalidad no solo tiene implicaciones filosóficas, sino también existenciales, ya que nos insta a reconsiderar cómo habitamos nuestro cuerpo y el mundo. Reconviniéndonos a habitar poéticamente el mundo.

La reflexión final que emerge de este análisis es que la corporalidad, lejos de ser un elemento accesorio o contingente, es una dimensión constitutiva de nuestra existencia. Comprenderla desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger nos permite trascender las limitaciones de las perspectivas científicas y antropológicas tradicionales, abriendo nuevas posibilidades para una vida más plena y auténtica. Este enfoque nos invita a explorar no solo lo que somos, sino también cómo podemos ser de manera más significativa en el mundo.

Capítulo 3

Ontología del cuerpo poético

Introducción

En el presente capítulo abordaremos la relación mediadora que guarda el arte entre el ser corporal del ser humano y el Ser. Considerando que la verdad del ser cuerpo es un *cuerpo poético* —poiético— impulsado por *Eros*. Nuestra intención es acercarnos a la comprensión de la esencia de la verdad, en particular a la verdad del cuerpo, siendo pertinente el ocuparnos de la verdad y su esencia; cosa que ya hemos trabajado en este escrito en el capítulo segundo, a partir de *Ser y Tiempo*.

Nos atrevemos a establecer que la esencia de la verdad del cuerpo radica en considerarlo en su dimensión erótica (*Eros*) , siendo *Eros* el impulso creador en su sentido po(i)ético —*poíesis*—. Este *cuerpo* erótico-creativo, *poético*, será el medio que posibilite al *Dasein* como ser humano, a través del arte, acercarse al claro (*Lichtung*) donde se (muestra) devela el ser.

El *cuerpo poético* no es un cuerpo poetizado, es decir, un cuerpo mirado estéticamente y representado por alguna arte en particular o en general, sino se alude a un cuerpo activo, perceptivo, expresivo y gestual; en acción *en el ser(estar)-en-el-mundo*. Tampoco se trata de un cuerpo instrumental al servicio de la acción o del conocimiento objetivo, sino que tiene el *poder-de* armonizar con él mismo, de identificar sus cualidades, modos y movimientos; dejándose “poseer” o “habitar” por esas formas, revirtiendo todo uso práctico, utilitario o instrumental, con los seres intramundanos; haciéndose responsable de su propio proyecto y transformación, realizando una creación —poiética— y recreación del mundo vivido por su propia corporeidad.

Creando espacios por su quehacer creativo, para que sean habitados por él y otros cuerpos. El *cuerpo poético* habita el espacio y el mundo vivido, lo comprende e interpreta simbólicamente, develando nuevas significaciones, gracias a su aperturidad y a los acontecimientos de los que él participa.

Se pone de manifiesto en nuestro escrito, aquello que recomendaba Heidegger: volver a los griegos. Pues, son ellos parte sustancial del pensar occidental. Considero que la lectura o relectura de éstos es indispensable para la comprensión e interpretación del hacer creativo del hombre en el mundo contemporáneo. Somos herederos de la cultura griega y en ella hunde sus raíces nuestra propia lengua. La importancia que dio nuestro filósofo al estudio de los conceptos griegos, cuyo propósito fue mostrarnos el sentido primigenio que los filósofos presocráticos (Anaximandro, Heráclito, Parménides) de la *physis* les dieron, además, de recorrer el velo del cambio que sufrieron en el mundo latino, distorsionando o modificando su sentido original y así instituyéndose como base de la filosofía occidental. Pues, considero que pensaban a partir de su lengua, recibiendo de esta su manera de ser, su *logos*. Por ello nos invita a escuchar las voces y las palabras originarias, para aproximarnos al pensar del ser de las cosas.

Sabemos de las críticas a Heidegger por la exégesis que llevó a cabo de los conceptos griegos, pues se consideró que su interpretación fue *Ad hoc* a la construcción de su propio lenguaje filosófico, que como sabemos, también lo realizó en lengua alemana, más allá del habla común. Sin embargo, no se puede negar la riqueza de su interpretación filológica, pues otros filósofos, como Gadamer y Derrida, lo han seguido para desarrollar su propio pensamiento filosófico. Además, se increpó a nuestro pensador por decir que la filosofía sólo podía hacerse en lengua griega o en lengua alemana, ciertamente me parece que fue un exceso haberlo dicho, pues es menospreciar la capacidad de otras lenguas (idiomas) de expresar pensamientos filosóficos. Pero

es de reconocer que la lengua griega sigue siendo la base de nuestro pensar filosófico y mucho de lo que se desarrolla en la filosofía contemporánea tiene en consideración el sentido primigenio de sus conceptos. Por ello, es fundamental tener presente esto para el estudio de la filosofía heideggeriana.

Es ineludible la recuperación conceptual e interpretación que hace el *maestro de la selva negra* del lenguaje empleado por los primeros filósofos. Se justifica la indagación etimológica, yendo más allá del rastro histórico de las palabras a través de la filología, pues ésta nos devuelve la fuerza elemental de la palabra originaria, dejando de lado el desgaste que ella ha sufrido por su uso (o mal uso), a través del tiempo. Además, nos da la autenticidad de la palabra y a través de ella, la realidad, aunque ésta sea parcial. Dicho de otra manera, la etimología nos devuelve la palabra a su plenitud original y patentiza, después de su gastado andar, la fuerza y energía que poseyó, es decir, nos (se) restituye su sentido originario. Esclarecer en su sentido primigenio los conceptos de: *Eros*, *Techné*, *Alétheia*, *Lógos*; y su vínculo entre sí, nos ayuda a comprender nuestro concepto central: *Poíesis* (actividad creadora); y su génesis —impulso creador— en *Eros*.

La *poíesis* es el eje entorno al cual gira nuestro escrito, pues la creación, como hacer artístico y su pro-ducción tiene un origen erótico. Así lo confirma Emilio Lledó, estudioso de la filosofía presocrática, diciendo que: “el artista comienza el proceso de creación con un acto original de *philautía*, de amor a sí mismo”. Condición pasional por la cual manifiesta el autor de arte su capacidad de sentir y de crear. Tanto el filósofo como el creador de arte comparten a *eros*. Ya que éste último constituye a la filosofía (*philosophía*), como: “amistad por aquello que hay que pensar”. Desde luego que el pensar aquí expresado tiene un fuerte sentido heideggeriano. Pues, ponernos en camino hacia el pensar es ya filosofar, ir por el sendero con oído agudo, para escuchar el llamado del ser, sin dejar de lado que como seres de lo posible nos encontramos entre la certeza

y la incertidumbre, entre la salvación y el peligro, entre el develar y el ocultar. Trayectos que sólo el ser humano es capaz de recorrer y asumir con plena conciencia, al igual que reconoce su ser finito.

Indagaremos sobre la posición del cuerpo en relación con su capacidad sintiente, a través de los sentidos, que dan cuenta de las cosas del mundo exterior a él y la manera en que expresa su ser auténtico a través de la creación artística, siendo esta la mediación corporal para la posible —mostración— develación del ser, mediado por un *cuerpo erótico* po(i)ético. Pensando el arte desde la percepción corporal de un cuerpo sintiente que habita el mundo.

La relación entre la hermenéutica del cuerpo en los *Seminarios de Zollikon* y la noción de un *cuerpo poético*, que nos proponemos mostrar, reside en la capacidad de Heidegger para reinterpretar el cuerpo más allá de su carnalidad, su ser orgánico o su vivencia inmediata. A través de un proceso hermenéutico, el *cuerpo Leib* (cuerpo vivido) puede ser transfigurado en un cuerpo que no solo se experimenta, sino que también expresa y revela significados más profundos sobre la existencia humana. Este *cuerpo poético* es una extensión “natural” de la filosofía heideggeriana sobre el ser, donde el cuerpo se convierte en un vehículo para la revelación de aquel, ya sea en la poesía, el arte o la vida cotidiana.

Esta interpretación nos permite ver cómo el pensamiento de Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* puede aplicarse no solo en la psicoterapia, sino también en cualquier forma de expresión humana donde el cuerpo desempeña un papel central, mostrando que el cuerpo es mucho más que un objeto físico: es un lugar de encuentro entre el ser y el mundo, y en su dimensión poética, un lugar donde se revela la verdad más profunda de nuestra existencia.

Las reflexiones que Heidegger hace sobre el arte, no se circunscriben al concepto contemporáneo de estética, donde el arte y lo bello son elementos fundamentales, definiendo a esta ciencia particular de la filosofía, como: “lo que causa placer a los sentidos”, y donde el estudio de lo bello, de lo artístico, se confunden como disciplinas próximas al arte. Kant fue el que estableció la identidad de lo artístico y lo bello, afirmaba que la naturaleza es bella cuando tiene apariencia del arte. La noción de “bello” se convierte en patrón de calificación de la obra de arte. Para él el arte y la noción de belleza son inseparables. El juicio estético, se fundamenta en el gusto, juicio sintético a priori, que tiene principios universales, pero sus ideales son del orden de la imaginación y de la sensibilidad, no del conocimiento. El motivo del juicio es un sentimiento, lo que importa es el placer inmediato, no tiene por definición ningún concepto, placer que resulta de la armonía de las facultades. La universalidad a priori del juicio estético es subjetiva, lo absoluto, la totalidad que el hombre alcanza en el plano estético es subjetiva, sólo forma o expresión simbólica y no una realidad objetiva y de contenido que pudiera comprender al hombre todo. Es una representación reflexionada de la forma y no del objeto. El juicio estético es una forma superior del placer donde no participa la razón. Conceptos como lo agradable, el gusto, lo bello, lo sublime, la belleza, la sensibilidad, serán base en la construcción de otras estéticas. Como la de Hegel, Schiller y Goethe. Por ello, hoy día se tiene como sinónimo de lo estético a lo bello y lo artístico. Sin considerar a la estética como una vía de acceso a la verdad (no como juicio) y sólo se le reduce a una capacidad de investigación de: la sensibilidad, el gusto, el placer estético, lo bello y la fealdad, lo siniestro, lo conceptual. Considerándola como un saber acerca del comportamiento del hombre ante lo sensible y sus sentimientos, es decir, resaltando el estado sentimental del hombre, en relación con lo bello y en la manera en que éste incide en él.

Por su parte Heidegger no planteó desarrollar una “estética”, entendida ésta como una teoría de la sensibilidad o de la sensación, referida a la belleza, ni por el gusto de lo bello ya sea artístico o natural. Pues la estética contemporánea como disciplina de la filosofía, hemos dicho, busca establecer un gusto por la belleza y describir la armonía, la simetría, la proporción, de aquello que agrada a la vista o es captado por el intelecto, generando con ello una experiencia estética. Lo anterior, en correspondencia con aquello que pensaban los antiguos y los medievales, diciendo, lo *bello es lo que, visto, agrada*. Por tanto, la belleza está en el ojo. En contra posición, el cuestionamiento que hace Heidegger se dirige a preguntar qué es lo que hace que una obra sea artística, que tenga rasgos de belleza más allá de su ser cosa, tiene un carácter alegórico o simbólico, mediante esto manifiesta su ser-creatura, que revela algo, siendo ese algo: *el ser*. El ser de la obra de arte, brillando la verdad del ser. Trayendo al claro (*Lichtung*), a la luz, su origen.

El arte devela al ser del ente mediante la *poíesis* y revela el ser de la obra por la contemplación, en sentido activo. El arte se manifiesta poéticamente, es más, las diversas manifestaciones artísticas son Poesía (*Dichtung*) —con mayúscula—, aún y cuando cada una de ellas tenga su propio lenguaje expresivo; la obra de arte se concretiza en el lenguaje de la poesía, por ello es por lo que ésta toma un lugar primordial en el conjunto de las artes y para Heidegger la fundamental.

Por el arte recordamos lo olvidado, aquello que hay de impenetrable en el mundo y que no somos capaces de desentrañar en el vivir cotidiano, pues por comodidad preferimos un mundo donde todo nos es dado “a la mano” y todo nos es “útil”, sintiéndonos extraños y separados de él. Frente a una obra de arte rememoramos simbólicamente nuestro ser arrojado, nuestra condición de ser *pro-yectado*, ser de lo posible. La experiencia estética, simbólicamente, nos vuelve a la experiencia del nacimiento, del origen.

Una obra de arte como un nuevo mundo, simbólicamente, es un renacimiento, es la posibilidad de ese otro “*comienzo*”,¹⁹⁵ anunciado. Es la espera de nuevos signos a descifrar. La obra de arte está compuesta de signos visibles e invisibles, para quien es capaz de descifrarlos, anuncian otro mundo aun por (develar) venir. Por ello, la experiencia del arte es, alegóricamente, un viaje metafísico. Un transitar hacia otros mundos posibles que, como en la utopía, no hacen más que mostrar la decadencia de nuestro tiempo.

El arte es una vía, un sendero del camino que conduce a la superación de la máxima expresión contemporánea de la metafísica (el olvido del olvido del ser): la técnica. La técnica y sus productos tecnológicos. Pues este pensar metafísico es un pensar técnico y científico, que ha marcado al hombre (*Man*, el uno) singular (anónimo) en su unilateralidad en el pensar.

Señala en su obra sobre *Nietzsche* al final de apartado sobre *El nihilismo europeo*, que: “Desde que Platón interpretó la identidad del ente como *idea* hasta la época en que Nietzsche determina el ser como valor, el ser se conserva de modo obvio a través de toda la historia de la metafísica como *a priori* con el que se relaciona el hombre en cuanto ser racional. Puesto que la relación con el ser ha desaparecido de cierto modo en la indiferencia, tampoco la distinción de ser y ente puede volverse digna de cuestión para la metafísica.

Sólo desde este estado de cosas reconocemos el carácter metafísico de la época histórica de hoy. El ‘hoy’ –no contado por el calendario ni por los sucesos de la historia mundial— se determina desde el tiempo más propio de la historia de la metafísica: es la determinación de la

¹⁹⁵ El primer comienzo: El ser es — (porque su esencia desocultación)

El comienzo de la metafísica:

La idea es el “máximo ente” ὄντως ὄν

Ἄα μεταφ[ισι]ψα: εἰ εντε (ενς εντιθμ) «ες» εἰ σερ.

Fin de la metafísica: sólo el ente es y el ser permanece un humo vacío y un error.

El ocaso: El abandono del ser se esencia como ser oculto.

El otro comienzo: El ser es la verdad y verdad es el evento-apropiador.

humanidad histórica en la época de la metafísica de Nietzsche (...). Esta indiferencia frente al ser en medio de la suprema pasión por el ente testimonia el carácter totalmente *metafísico* de la época”.¹⁹⁶ Si antes se tenía como expresión superior de la metafísica a Dios, con la proclamación de su muerte, ahora se ha instaurado una nueva deidad para el mundo contemporáneo: la técnica.

Para Heidegger el hombre de la época actual se encuentra amenazado por el pensar metafísico, que tiene su manifestación en la técnica, siendo necesario interrogarla para conocer de su esencia —aquello que la determina de modo general—, que no son sus productos tecnológicos, sino otra cosa, por lo que la arraiga y fundamenta. El desconocimiento lo lleva al “*hombre de (la) técnica*” a creer que es él quien la domina y que por él surgen los instrumentos que le hace más “cómoda” la existencia en el mundo; pero se engaña, sucede lo contrario, al poner en peligro la esencia del hombre mismo, que él nombra *voluntad de querer*; situándose frente al mundo como un objeto más. Como un ‘*se*’ (*das man*) impersonal (anónimo) anulado por la masa. De ahí que señale que los tiempos actuales son de penurias, de indigencia.

La indigencia que este estado de cosas presente encierra, consiste en el hecho de que, en cuanto no experimentada como tal, se ha alcanzado la pobreza más extrema, la miseria, pero no por ello la más visible, sino por lo contrario la más oculta. Lo más grave, lo gravísimo, es no dar cuenta del estado que guardan las cosas y creer que todo fluye de acuerdo con un inexorable destino. Ya no nos preguntamos ¿Qué pasa con el ser? similar por el preguntar de nuestra existencia en la historia, en medio de los entes, sin darnos cuenta qué pasa con el ser. Lo más preocupante, decía, es nuestra incapacidad de saber que no lo sabemos, negarlo o haber bebido de las aguas de *Leteo* —río del olvido—, aparentando que guardamos un equilibrio en relación con nuestra seguridad al estar en el mundo.

¹⁹⁶ Heidegger, Martin, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche* (tomo II), Editorial Destino, Barcelona. pp. 205-206.

La existencia del *cuerpo poético* se despliega en el marco de un habitar poético, trascendiendo lo meramente físico, conectado con la creatividad, la verdad la belleza y la esencia de la vida. Asumiendo un modo de existir consciente, que busca la fusión creativa con el mundo mediante el lenguaje (la palabra), particularmente el lenguaje poético, al que Heidegger recurre para mostrar su relación esencial con el habitar en la Tierra, bajo el cielo, con los Otros y en presencia de los divinos.

3.1 Eros filosófico: impulso del cuerpo poético.

Nuestro escrito tiene el interés inicial de mostrar la constitución de *Eros* (*έρως*) desde la filosófica platónica; particularmente desde *El Banquete*¹⁹⁷. Para dar cuenta de la relación de *Eros* con *poiesis* (*ποίησις*), el primero como generador del segundo. Concluyendo que toda creación tiene un fundamento erótico, para que pueda ser considerado poético. Por lo que, mostraremos como fue pensada en la Grecia antigua la *poiesis*, su relación con la *techné* (*τεχνε*) y la *praxis* (*πράξις*). Se plantea la necesidad de recuperar el erotismo en el pensar contemporáneo —particularmente en el pensar heideggeriano— y su consecuencia por la agonía del eros que la sociedad actual ha propiciado, al dejarse llevar por la “modernidad líquida”¹⁹⁸ por la que transitamos.

Siguiendo a Heidegger se transitará hacia la fundamentación erótica de la filosofía —*Φιλοσοφία*—, desde su origen griego. El amar es corresponder al *logos* —*λόγος*—, escuchar y responder a su llamado, lo cual significa que ambos participan de la misma lengua, de la misma cercanía, de un mismo *phileín*, es decir, de una amistad —*φιλία*— de correspondencia entre las

¹⁹⁷ Platón, *Simposio* (Banquete) o de la erótica, *Op. Cit.*

¹⁹⁸ Concepción sociológico-filosófica acuñada por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman en su obra central “*Modernidad líquida*”.

voces de ambos, armonía —*harmonía*— que permite expresar una simpatía —*pathos*— y empatía por el saber —*sophón*. Saber meditativo, tomando distancia del saber que ejerce la ciencia y la técnica moderna.

Mostraremos la relación del *logos* como lenguaje (*γλώσσα*). *Logos* y *phásis* son los nombres griegos para designar la esencia del lenguaje. *Logos*: dejar estar ahí delante lo presente en su presencia, reuniéndolo; y *phásis*: traer la luz. A decir de Heidegger no fue pensado más así por la tradición filosófica, no fue acogida la luz que el pensar de Heráclito arrojó, cuando pensó el *logos* como la palabra directriz para pensar el ser del ente. La experiencia del lenguaje alcanza a entrever en su esencia algo diferente, cuando el pensamiento trata de llevar al lenguaje a la verdad del ser, entendida ésta como *alétheia* (*ἀληθεύειν*)¹⁹⁹ en su sentido de “descubrir”, conocer, comprender: verdad (saber cómo conocimiento apropiado); entonces, el lenguaje muestra que es diferente a un simple instrumento, que lleva al hombre a establecer una nueva relación; renuncia a considerarlo como simple herramienta, depósito de nombres y de palabras, cuyo uso principal es la comunicación.

Eros filosófico. Para la comprensión de la naturaleza de *Eros*, será examinado a partir del diálogo de Platón: *El Banquete*²⁰⁰ es mostrado como una conversación entre Apolodoro²⁰¹ y un desconocido que relata los discursos sobre *Eros*, que se dieron en la casa del poeta Agatón con

¹⁹⁹ *Ἀληθεύειν* tiene el sentido de: “sacar del ocultamiento”, “desocultar”, “descubrir” lo que está encubierto.

²⁰⁰ *El Banquete* o *Simposio* se reconoce como una obra maestra de la literatura universal. Platón la compuso en su etapa de madurez, cuando tenía entre cuarenta y cincuenta años. Es sin duda uno de los diálogos más leídos, pero no de fácil de comprensión. No obstante ser leído e interpretado desde los más diversos puntos de vista (filosófico, psicoanalítico, literario, poético), dada su extraordinaria riqueza, exige del lector tener simultáneamente: sensibilidad artística, inteligencia y formación filosófica. Un desarrollo del *Banquete* en la interpretación de Giovanni Reale, que siguiendo a Nietzsche a partir de su frase: “Todo lo que es profundo ama la máscara”, otorga a cada uno de los interlocutores del diálogo una máscara, desde la cual, en su velar por desvelar muestra el fondo del mensaje sobre *Eros* en el diálogo de Platón. *Cfr.* Reale, Giovanni, *Eros demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004. pp. 31-34 y 263-265.

²⁰¹ Apolodoro (Obsequio de Apolo) es uno de los discípulos que presenciaron la muerte de Sócrates, se vanagloriaba de ser filósofo y despreciaba a los comerciantes ricos.

motivo de la celebración de su triunfo poético, conforme éste mismo los escuchó de boca de Aristodemo,²⁰² seguidor de Sócrates. Es decir que el discurso platónico es el relato de un relato de un relato. Hay que considerar que el banquete es el sitio y el medio por el cual el hombre-ciudadano privado tiene acceso al placer y a la felicidad en el ámbito de la esfera de lo privado. Del mismo modo que la asamblea será el espacio y medio para que el hombre público tenga acceso a la libertad y el poder.

En casa de Agatón tiene lugar un solemne banquete, para celebrar la victoria conseguida por él en la representación de su primera tragedia. El anfitrión invita a Sócrates a sentarse junto a él, con el fin de aprovechar su cercanía y así ser receptor de la sabiduría del filósofo, quien responderá con una falsa modestia de que su saber es algo común, mediano y equivoco, similar a un sueño. En tanto que la sabiduría del poeta es reconocida por miles de griegos que habían ovacionado la belleza y esplendor de su arte poético. La ironía socrática de menospreciar su sapiencia establece una deliberada distancia entre filosofía y poesía, que en realidad consiste en presentar la superioridad del arte del poeta, como inferior, pues al ser de una mayor aceptación popular, sitúa a la sabiduría poética como vulgar; dejando a la filosofía como un saber reservado para un grupo minoritario y por ende sospechoso para las multitudes. La dilucidación de cuál es la mejor sabiduría — pensar o poetizar —, se dará con el arbitraje de Dionisos,²⁰³ lo que equivale decir que la lucha entre filosofía y poesía se dará en su señorío. Terminada la comida Erixímaco propone pronunciar discursos en alabanza de *Eros*, pues éste ha sido olvidado por los poetas, convirtiendo el banquete en un ‘simposio de discursos’: cada invitado, por turno, deberá hacer un

²⁰² Aristodemo (‘el mejor del pueblo’), se cuenta que era un hombre cuya fealdad rebasaba la de Sócrates y sin alcanzar la belleza interna de éste, era conocido por su ateísmo.

²⁰³ Dionisio o Dionisus: fue el nombre que los griegos dieron al Dios del vino y que los romanos lo equiparan con el Dios Baco. Dios del vino y del exceso, de la locura ritual y del éxtasis. Hijo de Zeus y de la mortal Semele, representa la emoción y el caos, en contraposición al dios Apolo, dios que representa la armonía, el orden y la razón. Ambos dioses representan el arco y la lira, la guerra y la música.

elogio de *Eros*, ‘lo más bello posible’, con lo cual se posibilitará el encuentro entre filosofía y poesía. Ante tal propuesta y contando con la unanimidad de los presentes, le corresponde a Fedro²⁰⁴ tomar la palabra en primer término, de acuerdo con la disposición en que se encuentran sentados. Tomarán la palabra de derecha a izquierda, como era la costumbre en el simposio.

El discurso de Fedro fue sutil, débil, se funda sobre todo en la autoridad de los poetas. *Eros* es el más antiguo e importante de todos los dioses, causa de toda excelencia (*areté*) y felicidad (*eudaimonia*) suscita deseos de honor y, por lo tanto, es fuente de virtud, especialmente de aquella virtud en la que se basa la comunidad de los hombres, el Estado, pues considera armoniosa la relación de *Eros* con la *polis*, la excelencia política como lo individual depende del ímpetu erótico. Él enfatiza el vínculo entre heroísmo y *Eros*, el heroísmo de Aquiles²⁰⁵ lo atribuye a su erotismo, a su amor por Patroclo²⁰⁶ a pesar de las burlas de Esquilo. El *Eros* de Fedro se parece a él: brillante, bello y jovial; El Dios *Eros*: “...es el más capaz de hacer al hombre feliz y virtuoso durante su vida y después de su muerte”.²⁰⁷

Sigue el turno de Pausinas,²⁰⁸ quien contradice a Fedro, pues desaprueba cómo ha alabado a *Eros*, ya que no consideró que existan dos *Eros*, como existen dos Afroditas (*Urania* y

²⁰⁴ Fedro (*Phaidros*) en griego significa “brillante”. Se le consideraba un orador apasionado, pero frío a la hora de actuar.

²⁰⁵ Fue hijo de la diosa Tetis y Peleo, fue sumergido en las aguas de la Estigias (laguna del infierno mitológico) para hacerlo invulnerable, pero como el agua no tocó el talón por donde Tetis lo sujetaba, éste fue su único punto débil. Cuenta la leyenda que fue Paris quien lo mató acertando una flecha en su talón, pero fue vengado por las flechas envenenadas de Filoctetes. Gaytán, Carlos, *Diccionario mitológico*, *Op. cit.* p. 21.

²⁰⁶ Patroclo fue compañero de Aquiles en la famosa guerra de Troya, promovida por Menelao, rey de Esparta para rescatar a su esposa Helena quien había sido secuestrada por Paris. Al haber tenido una disputa Aquiles con el rey Agamenón (por el reclamo de éste a Aquiles de la esclava Briseida, a quien tuvo que devolver), lleno de cólera por la deshonra, decidió no luchar más. Los aqueos se veían superados por los troyanos, ante esto Patroclo pidió permiso a Aquiles para ir en su ayuda, vistiendo las ropas de Aquiles se enfrentó al poderoso Héctor quien le venció. La muerte de Patroclo fue llorada por Aquiles, quien decidió salir a vengar la muerte de su amigo, enfrentándose en duelo personal con Héctor a quien mató. Véase Homero, *La Ilíada*, Gredos, Barcelona, 2001. pp. 313-339.

²⁰⁷ Platón, *Simposio* (Banquete) o de la erótica, *Op. cit.* p. 356.

²⁰⁸ Pausinas fue alumno del sofista Pródico, quien se consideraba sabio.

Pandemia), y que sea prioritario saber a cuál debe en verdad alabarse. Así comienza por distinguir entre *Eros Ouranos* y *Eros Pandemos*, el primero hijo de *Afrodita* ingénita (no engendrada) e intemporal; el segundo es hijo de *Zeus* y *Dione*, y por ello temporal. El *Ouranos* representará las pasiones celestiales, en tanto el “pandémico” nos recuerda las terrenales. Esta dualidad que se presenta en el diálogo: alma-cuerpo, bien-mal, temporal-eterno, verdad-falsedad. Sin embargo, se mantienen separados los opuestos, cosa que le será criticada a Pausinas. Pero gracias a esta dualidad de *Eros* se explica la naturaleza de la *polis* y sus leyes, es decir, no se cae en los extremos y se tiene siempre presente que el individuo y la comunidad son entidades opuestas, pero necesarias. Ya que, si sólo *Eros* fuera celestial, no habría necesidad de que el hombre viviera en sociedad.

Después habla Erixímaco²⁰⁹ ocupando el turno de Aristófanes, quien se encontraba indispuerto por tener hipo, marginándolo de participar. Erixímaco se propone completar el discurso de Pausinas, pues considera que el *Eros* enfrentado por éste, en realidad debe considerarse como complementarios. Luego postula que los opuestos: el *Eros* hermoso que identifica con la musa Urania; en tanto el *Eros* vulgar que se apega a Polimnia, se atraen. Dando paso a una síntesis que tiene como resultado a un ‘*Eros* bueno’, cuya característica principal consiste en la armonía (de la cual participa el *Eros* bueno) y el ritmo como se da en el arte de la música y su expresión en una ley cósmica universal, que regula desde los ciclos agrícolas hasta el movimiento de los astros del cosmos, sin que quede fuera la experiencia humana, todo gracias a las fuerzas (*dynamai*) primigenias del doble *Eros*. Como médico Erixímaco posee el conocimiento de lo erótico del cuerpo (propone no controlar al *Eros* vulgar, sino gozar de él lo que de agradable contenga),

²⁰⁹ Erixímaco tenía prestigio como médico y por ello pretendía ser filósofo, pues creía que la técnica curativa es un saber suficiente que le da autoridad sobre otro cualquier tema y, por esto, sabe lo que es bueno y lo que es malo, no sólo para el cuerpo sino para todo el hombre.

además del arte adivinatorio (*mantike episteme*) en esta arte recaerá el cuidado y atención de *Eros*; y el arte del control mental (*mantike techné*), estas últimas artes, le permitirían producir y conocer los amores y la paz entre los hombres a su voluntad y, sobre todo, la comunicación recíproca entre los dioses y los hombres. Es en especial la medicina (como técnica curativa) el arte de infundir en los cuerpos amores buenos, identificando el sumo bien con la maximización del placer. Por ello, se considera como médico un demiurgo (artífice) creador de *Eros*, que mediante su ciencia y su arte domina. En el discurso de Erixímaco, *Eros* pasa de una dimensión antropológica a una dimensión universal cósmica. El poder de él es universal, acompañado de las virtudes que se consagran al bien de los hombres como de los dioses, alcanzando para todos, la felicidad que nos acerca entre mortales y divinos. La armonía entre los contrarios se expresa como la armonía entre el arco y la lira, buscando ser Uno.

Para Aristófanes²¹⁰ *Eros* no es debidamente alabado por el desconocimiento de su poder, lo que implica ignorar la propia naturaleza del hombre: incompleto. Lo erótico lo radica en el hombre, sólo el hombre es erótico. El hombre que al principio era doble y redondo, con cuatro manos, cuatro piernas —que le permitían una gran velocidad— y dos rostros. En un principio tres eran los sexos: el masculino, descendiente del sol; el femenino, descendiente de la tierra; y el andrógino, de la luna. Estos últimos por ser seres completos, no tienen necesidades que le hagan rendir culto a los dioses, pero su ambición los lleva a intentar subir hasta el cielo y agredir a los dioses. *Zeus*, con el consenso de los demás dioses, decidió ordenar a *Apolo* cortar y separar a cada andrógino por la mitad. Lo mismo sucedió con el sexo masculino y el sexo femenino, la originaria

²¹⁰ Poeta de la antigua comedia que junto a *Eupolis* y *Cratino*, fueron equiparados con Sófocles y Esquilo en la Tragedia. Aristófanes (448-380 a.c.) es el más grande de los comediantes, son once piezas las que se conocen: *Los arcanienses*, *Los caballeros*, *Las nubes*, *Las avispas*, *La paz*, *Las aves*, *Lisístraat*, *Las tesmoforias*, *Las ranas*, *Ecclesiazusae* o *Asamblea de mujeres* y *Pluto*. Véase: A, Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, FCE, México, 1980. p. 160.

naturaleza fue dividida en dos —los hombres en dos hombres, las mujeres en dos mujeres—, al pretender ser dioses, lo que mostró su ser carente e incompleto, descubriendo su verdadera naturaleza. Pero cada una de las dos mitades, producto de la división, no sabe vivir sola y persigue por todos los medios la otra mitad. *Zeus* quiso corregir el exceso de castigo, desplazando los órganos sexuales hacia delante, para que fuera posible la reproducción sexual entre hombre y mujer, fueron separados los andróginos, buscando preservar la raza humana. El mayor castigo será la soledad experimentada por la mitad del andrógino que no logrará encontrar su otra parte. Aquí surge *Eros* como el remedio a la sajadura, de la división en dos; él será quien ayude al reencuentro con la otra mitad, su deseo será hacer de dos uno. Aristófanes identificará a *Eros* con la sexualidad, ya que sólo en el éxtasis sexual se experimenta la recuperación del andrógino. Es en el amor donde se busca a su congénere deseando unirse a él, fundiéndose el uno con el otro. *Eros* aparece como fuente de felicidad para todo el género humano, dicho por Aristófanes, es la aspiración al uno y al todo originario. Ese Uno que en Platón es la causa del bien y la díada la causa del mal. Lo cual significa que recobrar la antigua naturaleza es recuperar el Bien para el hombre, recuperar la identidad: devienen ambos la misma cosa. *Eros* se establece como nostalgia del Uno. Desde luego que en el pasaje del discurso de Aristófanes hay mensajes cifrados por Platón que aquí no podemos develar, pues escapa a nuestro objetivo fundamental: localizar el momento en que *Eros* es considerado como el generador de *Poiesis*.

Agatón²¹¹ pronunciará un discurso como símbolo del poder de la poesía. La oposición entre él y Sócrates devela el auténtico interés por encontrar sí es que la poesía, además de ser bella, puede ser verdadera. Agatón iniciará precisando el cómo se debe hablar en un discurso de alabanza

²¹¹El poeta trágico y anfitrión del *Banquete*, por su triunfo con la primera tragedia, contaba con aproximadamente 30 años, cuando se dio el evento. Se le describía como un hombre joven y bello, pero de fisonomía, voz e indumentaria femenina.

a *Eros*. Primero, se debe exponer aquello (su naturaleza) de lo que se habla y luego, cuáles son sus características esenciales o dones. Para el poeta *Eros* es el más bello y mejor de los dioses: el más joven, delicado y flexible. Es juvenil porque prefiere siempre convivir con los jóvenes que con los mayores. La concepción de Agatón se opone a lo dicho por Fedro, quien lo había caracterizado como el más antiguo de los dioses, sino que es de edad reciente. La delicadeza de *Eros* se manifiesta en que habita en los corazones y almas de los hombres; su flexibilidad es palpable al entrar y salir de ellas. Esta característica se opone a la expresada por Aristófanes, quien lo presentó como enmienda a la sajadura y soledad del hombre. Su habitad lo establece en los cuerpos y almas bellas, floridas y perfumadas: Él siempre permanece joven. Las virtudes platónicas (justicia, templanza, fortaleza, sabiduría) que se atribuyen a los miembros de la *polis* griega, también le son reconocidas a *Eros*, lo que indica que no hay oposición entre ellos. Pues sólo el amor filial — *philia*— entre los ciudadanos genera comunidad. *Eros* no sufre ni ejerce violencia, todos sirven y se sirven de buen modo de él. La templanza radica en él al ser capaz de dominar los deseos y placeres; la fortaleza se manifiesta porque domina a los demás dioses, no por la vía violenta, sino por el de la sabiduría, pues conoce el arte de propiciar el nacimiento, reproducción y crianza de los animales; domina la sabiduría de la poesía. Quien es tocado por *Eros* domina las grandes artes, no importa si es mortal o divino; es poeta y vuelve poeta a todo aquel que quiere serlo. Procura toda clase de bienes. Agatón, al elogiar a *Eros*, en realidad lo que hace es alabarse a sí mismo.

Hay un interludio por parte de Sócrates antes de que éste emita su discurso de encomio a *Eros*. Rechaza los criterios que han seguido, los que le antecedieron en la palabra. Con ironía señala la certeza que tiene, al decir que el discurso más bello sería el del poeta Agatón y, por ello, él quedaría sin elementos para alabar a *Eros*. Los discursos no le satisfacen, pues considera que el verdadero elogio debe estar basado en la verdad y sólo en ella, y no en criterios de opinión que

hacen creer a quien no conoce a *Eros*, el más bello y bueno. Pide a los comensales su permiso para elaborar un discurso que condescienda oír la verdad, no basado en la retórica empleada por los poetas (que han elogiado sin verdad), sino en el libre torrente de palabras y frases que vayan viniendo a su mente. Todos incitaron a Sócrates a hablar de manera conveniente.

Sócrates interviene preguntando a Agatón sobre la naturaleza de *Eros*, antes de iniciar su propio discurso: ¿el deseo es deseo de algo o de nada? Sócrates obtiene el asentimiento de Agatón de que el deseo es deseo de algo que no tenemos, es decir, que no se posee aquello de lo que es deseo, supone siempre una carencia. Emerge así la conclusión de que *Eros* es deseo de aquello de lo que se carece; ama las cosas que necesita, él no es la cosa amada, sino el amante. ¿Cuál es el objeto específico del que *Eros* siente carencia? Las cosas bellas que a la vez son las cosas buenas, *Eros* es el deseo de cosas buenas por carecer de ellas. Agatón no es capaz de contradecir a Sócrates y éste le indica que no es a él a quien no se puede contradecir, sino a la verdad.

Platón hace hablar a Sócrates bajo la máscara de Diótima de Mantinea, a fin de saber qué es *Eros*, cuál es su causa y la relación de él con la filosofía. El diálogo entre Sócrates y la sacerdotisa es un auténtico ceremonial de iniciación en los misterios de lo que es en verdad *Eros*. En el cual Diótima funge como guía y conduce a Sócrates para que distinga las partes de lo erótico. Es a partir del conocimiento de los opuestos —belleza-fealdad, bueno-malo, conocimiento-ignorancia—, y la aceptación de Agatón de que *Eros* no posee la belleza, pero tampoco la fealdad, que Diótima hace aceptar a Sócrates en el diálogo que: *Eros* no es bello ni tampoco feo, pues siempre va en busca de lo bello y de lo bueno, pero tampoco significa que sea lo contrario, sino que es un *intermedio* entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo feo, entre lo mortal y lo inmortal, entre lo humano y lo divino. Es un mediador que vincula los opuestos, pero más cerca del término

positivo que del negativo. Eros es un gran demonio²¹² —lo demónico— medianero e interprete entre los hombres y los dioses, tiene una función integradora que, gracias a esto, el todo queda unido consigo mismo. Florece y vive en tanto está en la abundancia, pero de la misma manera se extingue para volver a renacer.

Todo lo dicho hasta aquí tiene una importante consecuencia: *Eros* no es un dios, como había afirmado Fedro. Pues si lo fuera, participaría de todo lo bello, de todo lo bueno, de todo el saber. También queda refutada la teoría de Pausinas de mantener separados a los dos *Eros* y, consecuentemente, la síntesis de esta propuesta por Erixímaco.

El discurso de Aristófanes es insatisfactorio desde el punto de vista ontológico, ya que disuelve la realidad de la oposición al presentarla como un castigo de Zeus, no como algo originario, no da razón del principio ni de los cambios.

¿Pero, a qué padres debe su nacimiento *Eros*? El mito de *Penía* y de *Poros*, le servirá a *Diótima* para justificar la fecundación y el nacimiento de *Eros*. *Diótima* le narra a Sócrates el acontecimiento. Para celebrar el nacimiento de *Afrodita* los dioses realizaron una gran fiesta, participando *Poros*, dios del recurso o de la abundancia, hijo de *Metis*, diosa de perspicacia o la prudencia. A mendigar frente a la puerta se presentó *Penía*, diosa de la carencia y de la pobreza. *Poros*, embriagado, entró en el jardín de Zeus y se durmió. *Penía* aprovechó la ocasión y se acostó con él para concebir a *Eros*. Al ser concebido el día en que nació *Afrodita*, *Eros* se convertirá en su compañero y servidor, como la diosa es bella él se apasionará de su belleza, por lo que siempre

²¹² El término no se refiere al concepto cristiano que recoge connotaciones negativas, sino al griego *demon*. Friedländer nos aclara el sentido en que debe ser considerado *lo demónico*, diciendo: “Es la imagen de lo demónico’ como una zona ‘entre’ la superficie humana y la divina que, por su situación intermedia, ‘enlaza el todo conjuntamente consigo mismo’. *Diótima* sitúa ese reino, al comienzo de su mito de Eros, y lo hace como lugar de tráfico entre dioses y hombres, para lo que está todo el arte de la mántica y el sacerdotal, toda la brujería y la magia...”. *Vid.*, Friedländer, Paul, *Platón. Verdad del Ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989. p. 56.

buscará alcanzarla. Es así como *Eros* heredará la naturaleza doble de sus padres: la riqueza y la pobreza. Ésta doble naturaleza: “Por una parte siempre es pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado y sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador, hábil; ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista: por naturaleza no es mortal ni inmortal, pero en un mismo día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está en la abundancia, y después se extingue para volver a revivir, a causa de la naturaleza paterna”.²¹³

Eros es mediación y síntesis, entre carencia y posesión, fuerza en constante movimiento que liga y unifica los opuestos, teniendo a lo bello y lo bueno como aquello que hay que alcanzar para procurar la felicidad. El *Eros* platónico tiene una estructura bipolar. Está entre la sabiduría y la ignorancia; la sabiduría es una cosa bella y, por ello, es que él al amar lo bello ama la sabiduría, es decir, es filósofo en tanto que busca el saber. Filósofo es aquel que está entre la sabiduría divina y la ignorancia terrenal. Filosofar es desear ver o saber lo bello del todo. Filosofía es *Eros*: amor al saber.

Así es el “demonio” mediador llamado *Eros*, quien nunca colmará su deseo a plenitud, pues será este infinito y la carencia será el que lo mueva entre los mortales y los divinos. G. Krüger define así la relación entre *Eros* y el filósofo, diciendo que: “La filosofía es un ‘misterio’, porque es un amor puro, *apasionado*. Este amor es el deseo, insaciable en el mundo, de la sabiduría, que sólo puede poseer un ser divino y viceversa. ‘Filosofía’ es ser capturado por la potencia demoníaca

²¹³ Platón, *Simposio*. *Op. cit.* p. 372.

de ese amor; no el saber mecánico de un dominio racional del mundo, sino la inquietud hacia lo que está lejos, hacia el ser verdaderamente divino, que es el único que sabe. Al igual que el *Eros* en general, en cuanto potencia indigente, es similar al hombre, Así también en cuanto demonio filosófico es semejante al hombre filósofico...”.²¹⁴

Eros es el amante y no el amado como fue definido por Agatón líneas arriba. Sócrates cuestiona a *Diótima* sobre los beneficios o utilidad que le aporta *Eros* al hombre, al ser éste un amante de las cosas bellas y lo bello tiene una coincidencia del bien.

¿Qué ventajas tiene el hombre al conseguir cosas buenas a través de *Eros*? Sin duda es que le aporta felicidad, *eudaimonia* —*ευδαιμονία*—, pues todas las acciones que realiza las procura con ese fin. Entonces, según Platón, *Eros* se convierte en la fuerza impulsora, generadora, que anima todas las acciones del hombre hacia lo bueno y lo bello, para alcanzar el fin último, el bien supremo: la felicidad.

Aquí se encuentra vinculado el *Eros* a la *praxis* —*πρᾶξις*— humana con todo lo que hay de variable e imprevisible en ella. Así existe la necesidad de que se cumpla cabalmente la tríada que forma la acción humana, pues si llegará a faltar algún elemento de ella, sólo derivaría en una mera faena —trabajo—, esta tríada se compone de: *Eros* —potencia impulsora—, lo bello y lo bueno —sostén de la acción—, y la felicidad —fin de la acción.

Si bien *Eros* es el fundamento de todas las acciones humanas, no a todas éstas se le denomina con el término ‘erótico’, pues es condición indispensable que la acción tenga un vínculo con lo bello. La motivación manifestada por *Eros* al ir hacia el bien es por su anhelo de engendrar en lo bello, no sólo en lo referente al cuerpo, sino a otros ámbitos del alma humana. Precisa Platón

²¹⁴ Citado por Reale, Giovanni, *Eros demonio mediador*. Op. cit. pp. 192-193.

que *Eros* es una búsqueda de procrear en lo bello, ya sea en el ámbito físico o espiritual, lo cual le libera de la carencia o deficiencia más notable en el hombre: la muerte. La generación lleva a un continuo nacer en el ámbito de lo mortal, una reproducción de lo inmortal. Triunfo manifiesto de lo mortal sobre la muerte, que garantiza una permanencia en el ser.

Platón señala en voz de *Diótima*, el bien es eterno y por ello inmortal, en tanto *Eros* es deseo y búsqueda del bien, es también deseo y búsqueda de la inmortalidad. Busca la inmortalidad aquel que es mortal, por esto *Eros* procura prolongarse engendrando en lo bello o adquiriendo aquello de lo que carece, su objeto es la generación y la pro-ducción de la belleza.

¿Por qué sólo se atribuye el nombre de *Eros* a una parte determinada de las acciones humanas? Hay un ejemplo fundamental, la palabra poesía (*poiesis*)²¹⁵ en general expresa la causa que una cosa, pase del no-ser al ser, siendo así poesía ‘creación’ que lleva a cabo el creador: ‘el poeta’. Algo análogo sucede en el caso de *Eros*, pues éste desea alcanzar lo bueno que nos proporcione felicidad en nuestra alma, convirtiéndose esto en el asunto central de su aspiración. Platón nos dice en voz de *Diótima*, recordando el discurso de *Aristófanes*, que: “... sostengo que amar no es buscar ni la mitad ni el todo de sí mismo, cuando ni esta mitad ni este todo son buenos (...) Por que los hombres sólo aman lo que es bueno”.²¹⁶ *Eros* tiende a poseer el bien de manera permanente, de engendrar y de alumbrar en lo bello mediante lo corporal, como mediante el alma. Sólo en el vínculo armonioso de la belleza y la alegría se engendra y se produce lo bello. “Por qué la belleza, Sócrates no es como tú te imaginas, el objeto del amor... Es la generación y la

²¹⁵ Se atribuye a Heródoto haber sido el primero en haber empleado el verbo *poiein*, en referencia a la poesía, término que después en la filosofía de Platón, *Aristóteles* y los helenistas se generalizaría. En *Heráclito* también aparecen las palabras, *poietés*, *poiesis*, *poíema*, al igual que el verbo *poieo*, con el significado de componer poesía, acepción que en Platón se repite, llegando a significar ‘representar a alguien o a algo poéticamente’. Platón desarrollará en vinculación con el *logos*: “la *poiesis* no es simple poesía, meros versos, sino *actividad creadora*, un modo de sabiduría, un poder del que *Eros* hace partícipe al hombre, una *dínamis* (*δύναμις*) entre el ser y el no-ser”. *Cfr.* Romero de Solís, Diego, *Poiesis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Taurus, Madrid, 1981. p. 101.

²¹⁶ Platón. *Op. cit.* p. 373.

producción de la belleza”.²¹⁷ ¿Por qué el objeto de *Eros* es la generación? *Eros* es deseo de generación porque en ella actualiza el nacimiento continuo que forma lo que en el mortal es inmortal. Si el Bien es perenne y por ello eterno, y si *Eros* es deseo del supremo Bien, entonces es deseo de inmortalidad. La inmortalidad es objeto de deseo de *Eros*. Inmortalidad que no es buscada sólo en lo corporal, sino también en el alma. A este linaje de progenitores también pertenecen los poetas (*poietai*) y creadores en general, que desean engendrar en la belleza y en sus obras, en cuerpo y alma, su renovación para participar de la inmortalidad.

Los hombres también desean participar de la inmortalidad, dirigiendo su eros hacia las mujeres para engendrar su descendencia y así mediante sus hijos perpetuarse. Pero hay un nivel superior en la escala de la inmortalidad, donde *Eros* actúa más según el alma que el cuerpo, concibiendo y alumbrando lo que al alma le es más propio: la sabiduría y las virtudes. De estas últimas serán: la templanza (*sofrosyne*) y la justicia (*dikaiosyne*), las principales; relativas al ordenamiento de la vida privada y de la vida pública en un Estado ideal.

Todo cuanto hasta aquí nos ha dicho Platón en voz de *Diótima*, no es más que propedéutica del amor. Falta por ascender la escalera que nos lleve a los grandes misterios sobre las cosas de *Eros*, hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí, que es Idea de lo Bello. *Diótima* conducirá el ascenso, camino dialéctico, por la escalinata para alcanzar la suprema idea de lo Bello (en sí). El primer peldaño de la escalera es el amor por la belleza que se encuentra en los cuerpos, no desde un acercamiento sexual, sino de una emoción producto de la visión y deleite de la belleza, ya a partir de la que se manifiesta en el cuerpo y con el cuerpo, en la forma de la belleza que se encuentra en el cuerpo y en todos los cuerpos bellos. Este amor que atrae al verdadero amante tiene

²¹⁷ *Ibidem.* p. 374.

su centro de interés en el gozo de la belleza de la forma en sí presente en todos los cuerpos bellos, que va más allá de la pura satisfacción sexual.

La verdadera belleza del hombre no reside en su cuerpo, sino en el alma; pues, un cuerpo bello lo que muestra es la apariencia de lo bello, en tanto en el alma se aloja la verdadera belleza del hombre. Mediante esta relación con la belleza del alma nacen, en la dimensión del *Eros*, los discursos capaces de encauzar a los jóvenes en la virtud (*αρεθῆ*) y a los amantes junto a ellos.

Así, la belleza de los cuerpos pasa a segundo plano, siendo más importante la belleza que reside en las actividades y las leyes que rigen la conducta humana. Aquí la belleza está ligada a la ‘armonía’, al ‘orden’ y a la ‘justa medida’ que producen las virtudes, en especial, la templanza (*σωφροσύνη*) *sofrosyne* y la justicia (*δικαιοσύνη*) *dikaiosyne*. Convirtiéndose con esto *Eros* en potencia formadora del Estado platónico ideal.

El cuarto peldaño de la escalera concierne a la belleza de las ciencias, a la hermosura de los conocimientos. Las formas o connotaciones esenciales supremas de lo bello son: el orden, la simetría y lo definido. Las matemáticas resaltan estas formas más que cualquier otra ciencia.

En el último peldaño se encuentra la Idea de lo bello, vinculada a la Idea del Bien, es decir, puede considerarse como la suprema manifestación del Bien. Lo Bello no es sino el Bien que se manifiesta, mostrándose por sí solo, haciéndose patente en su propio ser, gracias a que recorrido el camino se pasa de la “escala de un solo cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los bellos cuerpos a las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones a la bellas ciencias, hasta que de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí”.²¹⁸

²¹⁸ *Ibidem*. p. 377.

Hasta aquí nos interesa seguir el diálogo platónico, dejando la inesperada intervención de Alcibíades que buscaba conquistar a Sócrates con su belleza física y la conclusión ética, donde aparece Sócrates como auténtico *erotikós* y filósofo que va más allá del amor sexual, que utiliza la atracción de la belleza con vistas a la adquisición de la virtud y el conocimiento de la *a-letheia* —verdad— y lo real.

Hemos llegado a mostrar que el *Eros*, planteado en el *Banquete*, se encuentra unida íntimamente a *poíesis*, pues el primero engendra al segundo. En cuanto llega a establecer la función primigenia de *Eros*, como el que engendra —en términos de generación— a *poíesis*.

Eros no es sólo contemplación de la belleza o una teorización de ella, ni sólo deseo, sino generación y alumbramiento en la belleza, es decir, pro-ducción,²¹⁹ génesis, creación: *poíesis*. El objeto de *Eros* no es la posesión de la belleza a través de la contemplación, sino de la generación y el nacimiento de ella. Es así como *Eros* y *poíesis* se unen para justificar el paso del no-ser —mundo sensible— al ser —mundo ideal—, que expresa la culminación de un acto creativo de obras artísticas o técnicas, que el *poietés* —creador— lleva a cabo.

La síntesis de los conceptos de *Eros* y *poíesis*, a fin de justificar la necesidad de retornar a la unión de esas dos esferas que Platón pensó teóricamente y que en la época moderna han estado escindidas y convertidas en dos manifestaciones dominantes: la del deseo (*Eros*) y la de producción (*poíesis*) industrial.²²⁰ Lo cual significa que la esfera del mundo anímico y subjetivo del erotismo —esfera privada del amor—, y el mundo cívico y objetivo del trabajo—esfera pública de la producción—, se han visto desvinculados de la esfera social y de su referente más importante

²¹⁹ Se escribe pro-ducción para diferenciarlo de producción. La primera está considerada en términos de *poíesis* como *techné* (τέχνη) arte, la segunda como producción (industrial) en el sentido de la técnica moderna.

²²⁰ Trías muestra en su ensayo, cómo fue que se dió la escisión entre el *Eros* generador de *poíesis* (creación) y *Eros* como deseo, convirtiendo a *poíesis* como mera producción (técnica), a partir de la filosofía platónica. Véase. Trías, Eugenio. *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1984.

de convivencia para el hombre de la modernidad: la ciudad (*polis*) real. Desde que fue expulsado el artista de la polis por el filósofo-rey, perdiendo con ello su referente espaciotemporal de lo que había pretendido crear con sentido erótico. Recordemos y afirmemos que: *Eros* no es simple deseo, simple contemplación, sino fecundación; es instancia fértil, pro-ductiva, que sólo es capaz de calmarse y colmarse con obras. Obras que el ser humano lleva a cabo con su cuerpo físico [*Körper*], pero también con su cuerpo “espiritual” [*Leib*].

3.2 El Lenguaje poético

En el contexto de la filosofía de Martin Heidegger, el lenguaje poético se eleva como un fenómeno esencial para la comprensión del ser. A través del diálogo con poetas como Friedrich Hölderlin, Stefan George, Trakl y otros. Heidegger explora cómo el lenguaje poético no solo es un medio de expresión, sino la casa misma del Ser, donde la existencia se revela en su forma más auténtica. El *cuerpo poético*, en este sentido, no es simplemente el cuerpo físico (*Körper*), sino un ente que participa activamente en la manifestación del ser a través de la poesía. Este escrito se propone explorar la relación entre el cuerpo y el lenguaje poético en el pensamiento de Heidegger, subrayando la diferencia con el lenguaje calculador de la técnica que caracteriza nuestra época.

Heidegger nos insta a ver el lenguaje poético no solo como un acto creativo, sino como un medio por el cual el ser se hace presente en el mundo. En su reflexión sobre Hölderlin, Heidegger enfatiza que la poesía es la forma más elevada de lenguaje porque es capaz de abrir un espacio donde el ser puede desplegarse. Este espacio no es meramente simbólico, sino que tiene un carácter ontológico, ya que, en la poesía, las palabras no solo representan la realidad, sino que la traen al

ser. Hölderlin expresa esta idea cuando dice: "Lo que dura lo fundan los poetas." Para Heidegger, esto significa que el poeta, a través de su lenguaje, instauro y sostiene la realidad en su dimensión más profunda.

Este proceso de instauración no es un simple acto de nombrar, sino una fundación que permite al ser manifestarse. En este sentido, el lenguaje poético es esencialmente creador: transforma lo no-dicho en dicho, lo ausente en presente. Heidegger se aleja aquí de la concepción instrumental del lenguaje, aquella que lo reduce a un simple medio de comunicación o representación. Para él, el lenguaje poético es un acontecimiento ontológico, donde se revela la verdad del Ser.

El *cuerpo poético* —implícito más no explicito— en la filosofía de Heidegger, se entiende como un ente que está profundamente imbricado en el lenguaje poético. No es solo un cuerpo que escucha —guarda silencio— o habla, sino un cuerpo que habita el mundo de manera poética. Este habitar poético implica una relación de cuidado, atención y reverencia hacia el mundo y hacia el ser. Heidegger retoma la idea de Hölderlin de que "poéticamente habita el hombre sobre esta tierra",²²¹ subrayando que el poetizar no es un acto secundario o decorativo, sino una manera fundamental de estar en el mundo.

Este *cuerpo poético* es uno que está en constante apertura hacia el ser. A diferencia del cuerpo técnico, que se ve a sí mismo como un objeto más en el mundo, el *cuerpo poético* se percibe como un lugar donde el ser se manifiesta. Este cuerpo no se define por su capacidad de acción o por su eficiencia, sino por su capacidad de resonar con la verdad del ser, de estar en sintonía con la profundidad y el misterio de la existencia.

²²¹ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

En contraposición al lenguaje poético, Heidegger introduce el concepto del lenguaje calculador, que es propio de la técnica moderna. Este lenguaje es instrumental, centrado en la eficiencia, el control y la manipulación de la realidad. En lugar de abrirse al ser, el lenguaje de la técnica lo reduce, lo cierra, lo transforma en un objeto que puede ser dominado y utilizado.

Heidegger advierte que en la era de la técnica, el ser humano corre el riesgo de perder su conexión con el ser: “la falta moderna del ser no se remedia buscando la posesión y el consumo de las cosas, sino reconociendo que el ser mismo es lo que falta, lo olvidado y lo diferenciado de todo lo conocido. Que el ser siempre está en un lugar distinto de donde se cree. La apropiación de sí mismo sólo provendrá del reconocimiento de la falta de ser, de la nostalgia del ser. Es precisa una vuelta (*kehre*)”.²²² La técnica, con su enfoque en el cálculo y la eficiencia productiva, despoja al mundo de su poeticidad, de su misterio y belleza intrínsecos. El cuerpo, en este contexto técnico, se convierte en un objeto más, susceptible de ser optimizado, cuantificado y controlado, perdiendo su capacidad de habitar poéticamente el mundo y así mismo.

La técnica moderna, según Heidegger, encierra una amenaza para la *humanitas* del hombre, una amenaza que se manifiesta en la deshumanización progresiva de la existencia. Mientras que el lenguaje poético tiene la capacidad de abrirnos a la plenitud del ser, el lenguaje técnico — metafísico— nos encierra en un mundo de objetos manipulables, alejándonos de la verdad más profunda de nuestra propia y auténtica existencia.

Hölderlin, “El poeta de poetas”, juega un papel central en la reflexión de Heidegger sobre el lenguaje poético. Para Hölderlin, la poesía es un acto de creación que se diferencia radicalmente de la técnica. La poesía no busca producir objetos útiles o eficaces, sino que se orienta hacia lo

²²² Castro Merrifield, Francisco. *Habitar en la época técnica*. Heidegger y la recepción contemporánea. UIA-Plaza y Valdes editores. México. 2008. pp. 47-48.

sagrado, hacia la verdad del ser. Heidegger, al dialogar con Hölderlin, destaca que la poesía tiene una función ontológica: no solo describe el mundo, sino que lo instauro.

En el análisis de la obra de Hölderlin, Heidegger encuentra que la poesía es el medio por el cual el hombre se relaciona con lo divino, con lo sagrado. Esta relación no es meramente simbólica, sino real y efectiva: a través de la poesía, el hombre se abre a la dimensión sagrada del mundo, una dimensión que la técnica no puede capturar. Hölderlin dice: "Los poetas son como los sacerdotes del dios de las viñas", sugiriendo que el poeta tiene una función mediadora entre lo divino y lo humano, una función que el lenguaje técnico no puede cumplir.

En tiempos donde la técnica domina nuestra existencia, Heidegger ve en la poesía una forma de entereza, una manera de recordar y recuperar la verdad del ser. El lenguaje poético, en su capacidad de abrirnos al ser, ofrece una alternativa —resistencia— al lenguaje técnico. No se trata de rechazar la técnica en su totalidad, sino de buscar conocer su esencia, de encontrar un equilibrio que posibilite restaurar una relación genuina entre el *Dasein*, como ser humano, con el mundo y con el ser mismo. Pues, "la esencia de la técnica es el ser mismo, por tanto, no se puede dominar por el hombre, pero tampoco sin él. Es necesario restablecer el destino del ser, pero, para que la esencia de la técnica sea vista por el hombre, éste tiene que reencontrarse previamente con su esencia, la cual consiste en la 'guardiana'".²²³

La poesía, en este sentido, se convierte en un acto de rebelión contra la deshumanización que acompaña al dominio técnico. Al recordar la importancia del lenguaje poético, Heidegger nos insta a redescubrir una forma de existencia que esté en sintonía con el ser, una existencia que no esté dominada por el cálculo y la eficiencia, sino por la apertura, el cuidado y la reverencia al mundo.

²²³ *Ídem.* p. 48.

La exploración de Heidegger sobre el lenguaje poético en diálogo con Hölderlin y otros poetas, revela una visión profunda del ser y de la existencia humana. A través de la poesía, el ser humano no solo habita el mundo, sino que lo instituye, lo funda en su verdad más profunda. El *cuerpo poético* es aquel que está en sintonía con esta verdad, que habita poéticamente el mundo, en contraposición al cuerpo (*Körper*) técnico que se ve a sí mismo como un objeto más.

En un mundo dominado por la técnica, el lenguaje poético se presenta como un recordatorio esencial de lo que significa ser verdaderamente humano. Al abrimos al ser, la poesía nos ofrece una forma de existencia que respeta y celebra la profundidad, la belleza y el misterio del mundo. En este sentido, Heidegger nos solicita a volver al lenguaje poético, no como un mero adorno, sino como la casa donde el ser puede habitar plenamente en nosotros. Así, la poesía se convierte en un acto de resistencia y de redescubrimiento de nuestra verdadera esencia como seres humanos.

Atendamos ahora, el Decir esencial de los poetas a los que Heidegger escucha con el corazón abierto. Para confirmar lo dicho. Para poder acceder al sentido de *la verdad de la palabra en la poesía*, me parece imprescindible retomar la obra de Heidegger dedicada al análisis y estudio de algunos versos del poeta Hölderlin; el propio Heidegger nos indica que: "...la poesía de Hölderlin mantiene constante la determinación poética de poetizar sobre la esencia de la poesía...".²²⁴ Por ello lo nombra como el "poeta del poeta".

La predilección de Heidegger por Hölderlin se debe a su afinidad con el mundo griego, a su conciencia del destino del hombre y el poeta, además del lugar de la poesía en tiempos de indigencia como los que vivimos. Donde el poeta y su vocación poética están cuestionados. Donde la grandeza del hombre muestra, también, la miseria de su existencia, su carencia, su pobreza.

²²⁴ Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 20.

El hombre se eleva sobre las demás especies vivientes, lo prueban sus grandes proezas, sus facultades para el cultivo de la tierra, la navegación de los mares y el espacio sideral, la domesticación de animales. Pero, no sólo ha desarrollado el "cultivo de la naturaleza" para vivir de ella, sino también protegerse de ella, y lo más trascendente que el ser humano ha hecho por él: el cultivo del lenguaje y el pensamiento. El propio *lógos*. Con ello, el hombre es capaz de proyectar y preservar su vida, consciente de su ser finito.

Aunque sabe muy bien que no puede escapar a su muerte, pues es un ser que debe vivir intensamente sin olvidar su finitud. Como sentencia Heidegger: somos un *ser-para-la-muerte*. He aquí nuestro límite, pero también nuestra grandeza cuando la asumimos con sentido vitalista y no como una desgracia, sino como parte de nuestra constitución del ser hombres. Nuestro ser finito nos urge a dejar creaciones que hablen de nosotros cuando ya no estemos en la tierra, esta será la única manera de trascender.

Existe una relación entre el hombre como ser mortal (como perteneciente al *die Geviert*) y el lenguaje. Una relación constituyente del propio ser hombre son: muerte y lenguaje. Aquí, se señala una de las dimensiones constitutivas existenciales del *ser-ahí* de Heidegger: *el ser-para-la-muerte*.²²⁵

La relación esencial entre muerte²²⁶ y habla, a decir de Heidegger aún no está pensada, brilla por un momento como un relámpago; sin embargo, nos hace una seña para mostrarnos como la esencia del habla nos de-manda un apego hacia ella. Es el Decir lo que sostiene las cuatro

²²⁵ Es el reconocimiento de que: "...Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar...". Ver: Heidegger, Martin. *De camino al habla*, p.193. Heidegger en *Ser y Tiempo* señala: "...La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir". Ver: *Ser y Tiempo, Op. cit.* p. 266.

²²⁶ Heidegger en *Ser y Tiempo*, definirá el concepto ontológico-existencial de la muerte "como fin del *Dasein* (*ser-ahí*), es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del *Dasein*. La muerte, como fin del *Dasein*, es en el estar vuelto de éste hacia su fin". *Op. cit.* p. 278.

regiones del mundo (cielo, tierra, mortales y divinos), el “es”, los congrega de manera silenciosa. A esta invocación silenciosa la llama Heidegger: “son del silencio. Es: el habla de la esencia”.²²⁷ La palabra “es”, nombra el ser. El lenguaje “da” el ser, dona al ser.

Escuchemos lo que la última estrofa del poema *La palabra* de Stefan George, nos muestra: *Ninguna cosa sea donde falta la palabra; a la luz de lo dicho, glosa el verso: “Un ‘es’ se da donde se rompe (zerbricht) la palabra”*.²²⁸

Este tiempo de desolación, pesimismo, desamparo, tristeza, melancolía: nihilismo; aviva a los poetas a expresar la esencia de la poesía, como respuesta a la desvaloración de la vida, lo poético y del pensar mismo. “Porque en este tiempo de desolación donde ni lo poético ni lo sagrado parecen tener lugar, el arte poético toma en la meditación del pensador una significación y una función pre-eminente”.²²⁹ Es la desolación de nuestra época, la que nos urge a reencontrar la esencia del ser humano, más allá del ser animal racional con que se nos “bautizó”.

Heidegger para mostrar el peligro que nos aguarda, interpreta desde Rainer María Rilke la necesidad de valerse de esos seres que ven en el *abismo* la propia salvación. El hombre que se arriesga a mirar al *abismo* es el más atrevido de los mortales, es el que se aventura con su *voluntad de querer*, es el hombre que quiere más allá de lo existente (en la naturaleza). Este hombre es el poeta que, para Heidegger, se encuentra desamparado en *lo abierto*, y se enfrenta con el “*ámbito que más nos afecta*”: la muerte.

Pero le da sentido positivo como la otra cara de la vida, donde se revela el ser del hombre como *ser-para-la-muerte*, adquiriendo conciencia de su ser mortal, de su finitud. Este ser mortal

²²⁷ *De camino al habla. Op. cit.* p. 193. En el escrito dice “*el son del silencio*”, ¿hay un error de impresión o traducción? Tiene sentido como se escribe en la traducción del italiano al español del texto de Gianni Vattimo, donde se traduce como “efecto de silencio”. Ver: Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 67. o, también, como “el rumor del silencio”.

²²⁸ *Ídem.* p. 194.

²²⁹ Bucher, Jean, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, Pen club, Cali, Colombia. 1993. p. 131.

objetiva el mundo espaciotemporal, sin preguntarse por la esencia de cada uno de ellos y de sí mismo.

De ahí que es necesario preguntar ¿qué es lo que arriesgan los más arriesgados? Desde luego, es aquello que afecta a todo existente en cuanto existente, esto es, la naturaleza misma. Así mismo gracias a esta afectación, la esencia del hombre se pone en movimiento y se conmueve la esencia del querer, para convertirse, posteriormente, en un tener voluntad.

Sin embargo, hay algo más que al ser le pertenece, es su propia morada, el lenguaje: “El habla (lenguaje) es la casa del ser”,²³⁰ que no se limita a significar, a modo de signo o cifra; esto es lo que en verdad arriesgan los más arriesgados, el lenguaje. El hombre mora en esta casa. Los pensadores y los poetas son los custodios, los centinelas, los guardianes de esta morada. Los decisores —esenciales— serán aquellos que se arriesgan con el ser mismo, con el lenguaje. Pero, no se limitan a un simple decir elaborado con cálculo, sino un decir esencial (cualitativo).

Los más atrevidos son los que dicen más, pero a la manera de los cantores, que no se guían por un imponerse, ni apetecen un elaborar, sino la escucha de su interior es lo que interesa. El canto poético.

El poeta Rilke nos dice en el tercer soneto a Orfeo: “...El cántico, tal como lo enseñas, no es deseo, / no es solicitud de algo finito y alcanzable; / cántico es existencia. Para el dios algo fácil. Pero nosotros, ¿cuándo somos? ¿Y él, cuándo vuelve hacia nuestro existir la tierra y las estrellas?”.²³¹

²³⁰ Heidegger, Martin, “Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*, *Op. cit.* p. 259.

²³¹ Rilke, Rainer Maria, *Cartas a un Joven Poeta....* p. 167.

La búsqueda de esencias se da también en otros poetas de gran valía como: Paul Valéry, Antonio Machado, Octavio Paz, Jorge Luis Borges; cuyas creaciones se dieron como lo poéticamente pensando--poetizado.²³²

Cierto es que hay varios géneros de poesía y gran variedad de obras poéticas. Pero Heidegger tiene una representación general de lo poético, lo único importante es que el poema o un fragmento por él seleccionado, muestre el *dicto* que el poeta quiere expresar y éste de que pensar. Para Heidegger el poeta que por antonomasia da que pensar es Hölderlin y es él quién muestra la esencia de la poesía.

¿Por qué Hölderlin muestra la esencia de la poesía? La dimensión que Hölderlin abre con sus poemas es donde se da “luminosidad” al ser, abre ese *claro del bosque (lichtung)*, trae a la presencia “la presencia del ser” en ese juego de claroscuro que es el “acontecer” o “acaecer”, al que Heidegger designa como: *das Ereignis*.

¿Por qué Hölderlin, para mostrar la esencia de la poesía? Porque él, al estar entre los divinos y los mortales, ha sido arrojado y se encuentra entre ellos. Él ha consagrado su vocabulario poético, a este reino intermedio. Piensa poéticamente en el fundamento y en medio del ser. Lo “entre” en su poesía, habla de la concepción de Heidegger de lo “luminoso”, como lo que es el ser.

Heidegger en su conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*²³³ se ocupa por explicar la esencia de la poesía, partiendo de cinco sentencias guía del poeta acerca de ella, para llevarnos a develar lo qué es la poesía o más exactamente, ¿Cuál es la esencia esencial de la poesía?

²³² Heidegger titula: POÉTICAMENTE PENSADO – POETIZADO, a uno de sus pensamientos poéticos. Ver: Heidegger, Martin, *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010, p. 389.

²³³ Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989. Existe la traducción de Samuel Ramos: Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, FCE, México, (1958) 2004.

Este es hilo conductor que seguiremos, aunque tendremos presentes otros argumentos de Heidegger.

Hacer poesía: tarea, de entre todas, la más inocente.²³⁴ Heidegger inicia con la figura del juego a través de imágenes y de lo imaginado. Hacer poesía es algo inofensivo porque es ensueño e irreal, es algo inofensivo e ineficaz. La búsqueda de la esencia de la poesía hay que asociarla al juego de las palabras, sin considerar la acción que de ellas resulte.

Podemos interpretar la referencia de Heidegger al concepto de juego que desarrolla en *Introducción a la Filosofía*, donde resume en cuatro caracteres básicos²³⁵ lo que el juego es. Siendo el más significativo considerarlo como una forma de *ser-en-el-mundo* (*In-der-welt-sein*), caracterizado por un ir más allá del ente y su sobrepasamiento. El sobrepasamiento del ente, tiene que ver con la trascendencia como campo por la pregunta del fundamento, que más adelante Heidegger mencionará. La trascendencia mienta aquello que le es propio al *Dasein* del hombre como su estructura fundamental, que le permite su existencia en general, además de mover-se-en-el-espacio. Temática del espacio que más adelante revisaremos.

Desde luego que en la tarea del poetizar no hay tal “inocencia”, en el sentido de que, lo que parece un simple juego es realmente la experiencia de la creación artística, esperando ir al encuentro o lograr un acercamiento a lo divino y lo sagrado. El poeta al ejercer su oficio no hace más que desplegar esa ausencia de culpa por transgredir la ley de Dios, al ir en busca de los dioses ya idos. Estos dioses huidos son los de la antigua Grecia que afectan al poeta, que no han sido

²³⁴ Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 96.

²³⁵ Heidegger, Martin, *Introducción a la Filosofía*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 329. Heidegger señala que jugar es un libre configurar y conformar, donde el juego mismo se da concordancia interna; jugar es un con figurante vincularse en un juego y en el que el juego consiste; jugar es un pasar, un suceder, un acontecer, indivisible e inseparable; jugar es ser-en-el-mundo, caracterizado por un ir más allá del ente y su sobre pasamiento. Para profundizar acerca del concepto de juego, véase: Vieyra García, Jaime, *El Enigma del juego*, en *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH, Morelia, 2002. pp. 246-272.

extinguidos, sino sólo se han apartado, y, él debe poetizar (evocar) a los dioses que advienen. Así lo anuncia Hölderlin en un fragmento del poema *Pan y vino*: “¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses aún viven, pero por encima de nuestras cabezas, en otro mundo...”;²³⁶ En su Himno *Germania*, al comienzo de la segunda estrofa Hölderlin canta: “¡Dioses borrados! Y también vosotros/ los del presente, más reales antaño. / ¡Pasó vuestro tiempo!”.²³⁷

Y se ha dado al hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje. En virtud del lenguaje, el hombre es el testigo del Ser. Para que muestre lo que es. El hombre es un ser que ha de dar testimonio de lo que es, un ser que declara y mantiene sus declaraciones. Al dar testimonio de su propia realidad, el hombre es, convirtiendo al mundo en su propia realidad. ¿Y qué debe testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra (*physis*), lo cual significa que es el *heredero y el aprendiz* de todas las cosas; testificar su pertenencia al ente en su conjunto, constituye el advenimiento mismo de la historia, para que sea posible se nos ha dado la palabra, porque la palabra es un bien para el hombre. El hombre es un ser histórico.

Pues sólo donde hay lenguaje hay mundo, donde a pesar de que haya vida como en el caso de las plantas y los animales, las plantas no tienen mundo, el animal es pobre de mundo, sólo el hombre configura mundo, dice Heidegger: “Allí donde no hay lenguaje, como en el animal y la planta, a pesar de que hay vida, no obstante no hay ninguna patencia del Ser y, por eso, tampoco un no-ser ni el vacío de la nada...Sólo donde hay mundo, es decir, donde hay lenguaje hay un

²³⁶ Hölderlin, *Poesía Completa*, Ediciones 29, p. 165.

²³⁷ *Ídem*. p.193.

Una traducción diferente se señala en el texto de *El Poema*, incluido en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Tomado de la página de Internet http://personales.ciudad.com.org/M_Heidegger/el_poema.htm. Que dice: *¡Dioses huidos! también vosotros, oh presentes, entonces más verdaderos, ¡vosotros tuvisteis vuestro tiempo!* En traducción del texto Heidegger, Martín, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 25. La segunda estrofa dice: *¡Dioses huidos! También vosotros, presentes antaño/ más verdaderos, ¡tuvisteis vuestro tiempo! / Nada quiero negar aquí, tampoco implorar.*

supremo peligro, *el* peligro por excelencia, es decir la amenaza del ser en cuanto tal a través del no-ser...el hombre *es* en el lenguaje...”.²³⁸

Pero la palabra también es “el más peligroso de los bienes”.²³⁹ Porque ella misma comienza por crear la posibilidad del peligro. Amenaza que los entes hacen al ser. ¿Cómo puede estar el ser amenazado por el ente si pertenece a la verdad del ser el que nunca pueda desplegar su vigor sin el ente, y si además pertenece al ente el que nunca sea posible sin el ser? La respuesta a este cuestionamiento es que ante el ente estamos dispuestos a preguntar sus cualidades, por lo que es. Pero, el ser no está en el ente, no es una propiedad ni una cualidad de él; sin embargo, el ser no puede desplegar su energía sin esa amenaza constante que el ente es.²⁴⁰ La palabra es amenaza contra el Ser, porque ella puede expresar claramente lo más oculto, pero también confundir y decir lo más común o general. Esta es la doble cara de la palabra. Puede parecer una palabra esencial o sólo un artificio para atraer con engaños hacía un simple decir. Nuestra tarea consiste en esclarecer aquello que en apariencia es palabra inesencial, cuando en verdad es un Decir Esencial; en contraposición con aquel decir que a base de “pulir” y “adornar” lo expresado da el aspecto de ser esencial, siendo en realidad vano e insustancial. En la palabra misma reside el peligro de ponerse o no en la apariencia que ella crea, es su propia decisión y en ésta reside el peligro de lo que le es más propio: el genuino decir.

¿Qué significa decir? Vale tanto como mostrar y éste a su vez significa hacer ver o hacer escuchar algo, hacer que algo se deje ver, se muestre, aparezca. Pero si recordamos que hablar es

²³⁸ Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, *Op. cit.* p. 65.

²³⁹ Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 96.

²⁴⁰ Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila. Caracas, 1984, p. 24.

propiamente decir, lo no-dicho es todavía lo no mostrado, lo que todavía no ha llegado a aparecer. Entonces, en el decir aparece lo ausente, se muestra, se deja aparecer, se descubre.

Heidegger señala que el decir en tanto que mostrar, significa producir signos, hacer señales. El signo se convierte en algo que en sí mismo no se muestra, pero que sólo lo validamos como tal, sí se ha convenido, previamente, lo que ha de significar.

Interroga Heidegger: ¿Cómo una cosa tan peligrosa puede ser un “bien” para el hombre? A través de la palabra se departen y comparten las experiencias, decisiones y sentimientos, sirve para entender y comprender a los otros entes que, al igual que él, están en el mundo. Por lo que esto es un bien. Aunque, la esencia de la palabra no se agota como medio de entendimiento, ésta no es su esencia, sino una consecuencia de ella.

La palabra no sólo es instrumento de comunicación y de entendimiento, sino que proporciona al hombre la primera y fundamental garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes, y es un instrumento “a la mano”, por lo que es un *acontecimiento* histórico. Pues, únicamente *donde hay palabra hay mundo*; por ello es un bien que asegura que el hombre pueda tener historia y ser histórico.

Esto significa que la historia es: “...una parte constitutiva del acontecer de los sucesos, si el ser histórico significa: estar lanzado a los quehaceres, entonces somos ciertamente historia, en el sentido de la pertenencia a la historia”.²⁴¹ Y este *acontecer* es un devenir, es lo que no es todavía (lo posible), sino que el *futuro* (a partir de lo que es desde lo sido anteriormente) es el poder fundamental de la historia. *Lo que es desde lo ya sido*, Heidegger lo llama: la *tradición*. Ésta es el carácter más propio del acontecer y de nuestro propio ser.

²⁴¹ Heidegger, Martin, *Lecciones de Lógica*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 67.

La Historia es la unidad de la temporalidad. Recordemos aquí, que para nuestro pensador el tiempo no es una sucesión continua (*kronos*), es una nueva relación de nuestro ser con el poder del tiempo, que nos permite experimentarnos a nosotros mismos en el tiempo y concluir que: *nosotros somos el tiempo mismo*. Que nos pertenece sólo a nosotros, por lo que llama Heidegger nuestra *determinación*: ser determinado en relación-a; el trabajo como el cometido de nuestra misión y, el estado emotivo, como el acontecimiento fundamental del poder del tiempo.

La palabra tiene significación, resulta de la pregunta esencial: ¿Qué es el lenguaje? Lo fónico y la fonación son la parte física de la palabra y la significación (sentido) es lo no-sensible. La palabra cobra “significación”, a través de la conjunción de los dos elementos de la palabra: el sonido verbal y la cosa designada. Heidegger nos señala que la esencia del lenguaje debe de comprenderse a partir de la esencia misma de la poesía y de la mutua experiencia que tengamos de ambos.

Esta experiencia nos conmueve y transforma, sobrepasando la concepción del lenguaje como un metalenguaje (caracterizado por el pensar científico), o reducirlo a una teoría lingüística moderna que lo acota a la relación de significante y significado (la imagen acústica del concepto o signo) y a un medio de información; en la experiencia poética, el poeta no reduce el lenguaje a meras imágenes con conexión de significados preestablecidos, sino que muestra lo que no aparece, a través de la metáfora. Por ello, el poeta toma a la palabra como lo que evoca, lo que rememora y trae (muestra) al pensar aquello “olvidado”, para hacerlo patente.

Heidegger nos señala la importancia de: ”... la Palabra y el modo en que ella contribuye a decidir el destino del hombre”.²⁴² El Hombre es quien debe dar cuenta de su propia existencia, de

²⁴² Heidegger, Martin, *La palabra, La significación de las palabras*, Traducción de Pablo Oyarzun Robles, Tomado de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS. p. 2.

su ser-ahí (*Dasein*), de su pertenencia a la tierra y su relación con las cosas del mundo, en tanto que *ser-en-el-mundo*. Pero se advierte que la palabra que posibilita estar en la “claridad” del ser, se da en el decir auténtico, esto es con la palabra poética, que para él es el lenguaje original (fundante) del hombre.

Sin embargo, no es el hombre quien dispone del lenguaje, sino es el *acontecimiento* del lenguaje quien dispone de él. Como ya lo hemos venido señalando. Hay un lazo indisoluble entre el ser del lenguaje y el ser del hombre. Ambos se fundan recíprocamente: el ser del hombre en el ser del lenguaje y éste en el ser-ahí del hombre.

Para Heidegger: “El hombre tiene el lenguaje, porque el lenguaje se origina en la palabra, pero la palabra, como el Decir del Ser, tiene al hombre, es decir, lo *afiata* en su destinación”.²⁴³ Sin embargo, el peligro está ahí porque la habladuría es el elemento que los entes utilizan para amenazar al ser, buscando la pérdida del ser, el más inminente peligro. Pero recordemos lo que Hölderlin dice: “Pero donde hay peligro / Crece lo que nos salva...”.²⁴⁴ En la palabra misma esta lo que salva (la salvación).

El hombre ha experimentado mucho. Desde que somos palabra-en-diálogo²⁴⁵ y podemos los unos oír a los otros, el Hombre ha dado ya muchos nombres a cosas celestes; desde que somos diálogo somos palabra-en-diálogo. El ser del hombre se funda en la palabra que es esencial a él, pero es en las relaciones existenciales de los hablantes que define su esencia.

²⁴³ *Idem*. p. 4. La palabra *afiata* no existe en el diccionario de la lengua española (edición 2001), quizá se derive de *afiar*, en desuso, que significa: Dar a alguien fe o palabra de seguridad de no hacerle daño, según lo practicaban antiguamente los hijosdalgo.

²⁴⁴ Hölderlin. *Op. cit.* p. 201. La frase es parte del poema *Patmos*, existe otra traducción: “*Donde crece el peligro, Crece también lo que salva*”. Véase: Beaufret, Jean. *Op. cit.* p. 126.

²⁴⁵ Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 100.

¿Qué significa diálogo? Hablar unos con otros acerca de algo, pero fundamentalmente este poder-hablar, tiene como condición, también, el poder-oír, pero de manera atenta, es decir escuchando. Es poner en acción al *logos* en su sentido primigenio. Pero el cometido del diálogo se da, cuando hay entendimiento entre los hablantes y de aquello a lo que la palabra se refiere. Hölderlin dice: desde que somos diálogo y podemos los unos oír a los otros, somos equioriginarios. Somos siempre un diálogo, en el que se hace patente el uno y lo mismo en que nos unificamos, sobre lo que fundamos la unanimidad, lo que nos hace propiamente Uno y lo Mismo.

¿Desde cuándo somos diálogo? Somos un diálogo no por la facultad de hablar, ni por su ejercicio; si no lo somos desde que el tiempo es tiempo; desde que surgió el tiempo somos nosotros mismos, desde ese momento, históricos.

Un diálogo auténtico se instaura cuando los hablantes devienen en pensantes y contestan al llamado del lenguaje. Ser un diálogo y ser histórico, son igualmente pertenencias la una de la otra y la misma; desde que la palabra es diálogo, vienen a ella los dioses y aparece el mundo; mundo y dioses son, con el lenguaje, contemporáneos. Bucher señala: “El lenguaje sería para el poeta y el pensador, este diálogo entre los dioses y los humanos...”.²⁴⁶ Los dioses se hacen palabra en nuestra boca, salen del mutismo y ellos mismos nos dirigen la palabra, nos interpelan. La palabra que da nombre a los dioses es siempre respuesta a tales interpelaciones.

El diálogo permite al lenguaje justificar su existencia y su formación histórica. Al hablarse los hombres, el diálogo puede adquirir sentido, tanto en un aspecto equívoco como inequívoco. Entonces, el lenguaje es producción de sentido, pero también de sin sentidos.

Mas el lenguaje oficio del poeta y su creación (*poíesis*) el poema, consume el sentido duradero de la palabra (poética) pronunciada y hospedada en la poesía, la que adquiere el *tono* (la

²⁴⁶ Bucher, Jean, *Op. cit.* p. 138.

tensión); a pesar de que esté construida con muchas palabras, se convierte en un texto (inseparable) del *tono propio*. Este *tono propio* queda de manifiesto cuando el verdadero decir poético logra ser *escuchado*, correctamente, por el poeta.

El diálogo es palabra acogida y palabra dada, es *donación*, cuya existencia se vive en el factor del instante y se manifiesta durante la búsqueda de una respuesta con sentido (con dirección). Se manifiesta en la conversación con el otro.

En *Introducción a la Metafísica*, Heidegger dice: "...ser hombre significa: ser un hablante. El hombre es sólo un afirmador y negador porque en el fondo de su esencia un hablador, es el hablador. Esta es su excelencia y al mismo tiempo su miseria".²⁴⁷ Es esto lo que lo distingue de los demás entes y los divinos; gracias a que en nuestra esencia reside el poder del lenguaje nos son accesibles todos los entes, incluyendo al ente que nosotros mismos somos. En el lenguaje acontece la revelación del ente, pero también su velamiento en una dominante variedad: *la apariencia*.

Pero lo que queda lo instauran los poetas.²⁴⁸ La poesía es para Hölderlin el hablar humano por excelencia. No es una exaltación momentánea, ni adorno de la existencia del hombre. Lo verdaderamente poético no es un decir cualquiera, un hablar sublime solamente, es un poema que perdura. "... Lo que dura es obra de poetas".²⁴⁹ Esto es lo que crean los poetas: lo permanente. Tal parecería que esto permanente no requiere de una fundación, pero Heidegger nos advierte que eso es lo más huidizo.

Los poetas dan nombre a las cosas, luchan contra el caos, con su lenguaje (poesía) funda el ser, arrojan luz sobre la esencia de la poesía. La poesía es fundada por la palabra y sobre la

²⁴⁷ Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993, p.80.

²⁴⁸ Heidegger, Martín, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 102. Es la conclusión del poema de Hölderlin *Andenken*: "Mas lo permanente lo instauran los poetas".

²⁴⁹ Hölderlin. *Op. cit.* p.119. La frase pertenece al poema *Recuerdo* en cuya última estrofa el poeta dice: "... *El mar destruye o da la memoria, / y también el amor clava / una tenaz mirada. Sin embargo, / lo que dura es obra de poetas*".

palabra. La palabra poética nombra originalmente porque los poetas ponen el fundamento de lo permanente (lo que queda), dicen lo que es y así lo fundan, estableciendo la verdadera inteligibilidad, poniendo al descubierto al ser para que en él aparezca el ente. El poeta al nombrar es interpelado por el ser del ente; en ese acto del nombrar se convoca a la palabra misma. Heidegger nos dice que este nombrar del poeta pone al descubierto como ente, en su ser, aquello que es nombrado.

El poeta da nombre a los dioses y a todas las cosas, y las nombra en lo que son. La poesía es fundación (instauración) del ser por (con) la palabra de la boca.²⁵⁰ El hombre se funda a sí mismo fundando todo lo que es y esto es logrado por la poesía; el hombre es fundamentalmente poético. La palabra del poeta es fundación, dice Heidegger, *nombrando a los dioses y trayendo el ser a la palabra*, queda fundada la existencia del hombre. Instaurar, significa poner en suelo firme, en fundamento, al ser-ahí humano. La palabra instaurar o fundar, tiene tres sentidos: don, fundación e inauguración.

Bucher nos clarifica lo anterior, al decir: “...Así la poesía es para Hölderlin, y para el pensador que se ha puesto a la escucha, la originaria fundación del Ser, inauguración de la Historia y destino de un pueblo, ella no puede ser un simple ornamento de la existencia...”.²⁵¹

Pero, el poeta aún tiene por tarea la de reunir los signos que están en el mundo, descifrarlos y hacerlos inteligibles al pueblo, él es el que indica o señala, el que muestra lo que se le retira al hombre. Así el poeta se convierte en el guía espiritual de su comunidad.

¿Qué significa mostrar? Hacer ver o escuchar algo, hacer que algo se deje ver, que aparezca. El poeta está entre la presencia de los dioses y en cercanía esencial con las cosas. Mejor dicho, está entre el cielo y la tierra, los divinos y los mortales (*die Geviert*), en una relación

²⁵⁰ Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 108.

²⁵¹ Bucher, Jean, *Op. cit.* p. 140.

indisoluble. Hölderlin dice, al inicio de la segunda estrofa, en su poema de madurez: Los dioses / ¡Benignos dioses! ¡Desdichado es aquel que os ignora!²⁵²

*Si el lenguaje es el más peligroso de los bienes, la poesía es la más peligrosa de las obras y a la vez la más inocente de las tareas; el aspecto “inofensivo” exterior de la poesía pertenece en propiedad a su esencia misma, como el agua al río. Abandonarse a la poesía es un juego, que reúne a los hombres y que hace que cada uno se olvide de sí mismo. El hombre se recoge al fundamento y al fondo de su verdadera realidad y en él llega a serenarse; quietismo que no significa inactividad y vaciedad mental, sino aquella quietud sin límites en que la vaciedad es el estado de todas las relaciones y fuerzas. La poesía es fundación de libertad. ¡Poetas despertad de su letargo...! pedía Hölderlin en su poema: *A Nuestros Grandes Poetas*.²⁵³*

¿Cómo hablan los dioses? A través de signos, tal es su palabra, recibir y dar nuevos signos es la tarea del poeta y la fundación del ser está vinculada a los signos de los dioses. El poeta está entre los dioses y el pueblo, es un desterrado, adscrito a este “entre”, en que ante la vecindad con los dioses debe nombrarlos en silencio, para conocerlos y mostrarlos al pueblo. Pero ¿de qué pueblo se trata? ¿Pueblo cómo cuerpo orgánico? ¿Pueblo cómo alma? ¿Pueblo cómo espíritu? Se trata de todo pueblo, es decir, del hombre mismo. El hombre es el hombre en grande.

Poéticamente es como el hombre hace de esta tierra su morada; la tierra es el fundamento esencial de toda obra de arte, no hay obra de arte que no pertenezca a la tierra y sea de ella testigo.

²⁵² Hölderlin. *Op. cit.* p. 82. la frase pertenece a la segunda estrofa del poema *Los Dioses*, que completa dice: “¡Benignos dioses! ¡Desdichado es aquel que os ignora! / Su alma grosera es presa incesante de la discordia, / el mundo no es para él más que tinieblas / y nada sabe de cantos ni alegría.”

²⁵³ Hölderlin, *Op. cit.* p. 64. El poema *A Nuestros Grandes Poetas* la segunda estrofa dice: “Poetas, despertad de su letargo / a todos los que duermen todavía. Dadnos leyes / y dadnos la vida, oh héroes. ¡Y venced! / Pues como Baco tenéis derecho a la victoria”. Otro poema donde Hölderlin dice algo similar al hombre es en el poema *Himno a la Libertad* de 16 estrofas, en la décima estrofa el poeta dice: “Hermanos, ¿cuándo llegará ese tiempo? / ¡En el nombre de aquellos que engendramos para la vergüenza, / en el nombre de nuestras reales esperanzas, / en el nombre de los bienes que colman el alma, / en el nombre de esta fuerza divina, herencia nuestra, / y en el nombre de nuestro amor, hermanos míos, / reyes del mundo hecho, despertad! ”. p. 25.

No hay obra de arte que no se nutra de ella, más allá de la materia que aporta. Hölderlin pone en poesía la esencia de la poesía, que pertenece a una temporalidad no como a un tiempo preexistente, sino que al fundar la esencia de la poesía comienza por hacerse un nuevo tiempo: el tiempo de los dioses idos y de los dioses porvenir.

Concluye Heidegger su reflexión de la esencia de la poesía como un acontecimiento histórico, donde fundamenta la esencia esencial. Así lo señala Hölderlin en séptima estrofa de la elegía *Pan y Vino*: “¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses / aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo; / allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra suerte, / ¡tanto nos cuidan los inmortales! Pues a menudo / un frágil navío no puede contenerlos, y el hombre / no soporta más que por instantes la plenitud divina. / Después, la vida no es sino soñar con ellos. Pero el yerro / es útil, como el sueño, y la angustia y la noche fortalecen, / mientras llegue la hora en que aparezcan muchos héroes, / crecidos en cuna de bronce, valerosos como los dioses. / Vendrán como truenos. Entretanto, a veces se me ocurre/ que es mejor dormir que vivir sin compañeros / y en constante espera. ¿Qué hacer hasta ese día futuro? / ¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas en tiempos de miseria? / Pero son –me dices, semejantes a los sacerdotes del dios de las viñas / que en las noches sagradas andaban de un lugar en otro”.²⁵⁴

Esta última pregunta del poema es la que hay que contestar, poniendo en la cercanía el pensar meditativo, reflexivo. Es nuestra época presente la que debe ser cuestionada, al caracterizarse por el olvido que tiene el hombre por el pensar. ¿Por qué? Porque olvidamos reflexionar, porque olvidamos preguntar. He aquí la necesidad de un ‘nuevo’ comienzo, el

²⁵⁴ La versión corresponde a la *Poesía Completa de Hölderlin*. *Op. cit.* p. 167. La traducción me parece pertinente, más que la indicada en la traducción de Juan David García Bacca: Heidegger, Martin, *Hölderlin y... Anthropos*, *Op. cit.* p. 39. O la de Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, *Op. cit.* p. 110. “...y ¿para qué poetas en tiempos aciagos? (...)”.

comienzo de nuestro humano preguntar y reflexionar, sobre el sentido de la vida y nuestra estancia en el mundo. Esto lo podemos hacer desde un pensar poético.

Pues, mientras el lenguaje técnico instrumentaliza el ser, reduciendo todo a objetos manipulables, el lenguaje poético devuelve al hombre su capacidad de habitar el mundo como un espacio de revelación y misterio.

En un mundo dominado por la técnica, Heidegger y Hölderlin nos invitan a redescubrir el poder fundante del lenguaje poético, no como un refugio, sino como una forma de resistencia activa contra la deshumanización.

3.3 El cuerpo poético

Aunque Heidegger no emplea el término "cuerpo poético", podemos extrapolar esta idea a partir de su comprensión del lenguaje y del arte como modos de revelación del ser. El *cuerpo poético* podría entenderse como la manifestación del cuerpo en esta dimensión de apertura poética. Es el cuerpo que, más allá de su mera materialidad o vivencia inmediata, se convierte en un medio de expresión simbólica, en un vehículo a través del cual se revela una profunda verdad sobre la existencia. Este *cuerpo poético* no es simplemente el *Körper* ni el *Leib*, sino un cuerpo que, a través del arte, la poesía o la expresión creativa, revela nuevas capas de significado corporal. *El cuerpo poético* no es solo físico ni espiritual; es un medio simbólico a través del cual el ser humano revela su relación con el ser mediante la creación y el lenguaje.

La noción de *cuerpo poético* no es algo que Heidegger haya tratado directamente, pero su filosofía del lenguaje y la poesía ofrece un punto de partida para considerar este concepto implícito en su pensar filosófico. Considera que el lenguaje poético tiene una capacidad única para revelar

el ser. En sus trabajos posteriores, como en "El origen de la obra de arte"²⁵⁵ y sus estudios sobre Hölderlin,²⁵⁶ la poesía no es solo una forma de lenguaje, sino una forma de revelar la verdad, de abrir mundo. Podríamos considerar el *cuerpo poético* como la encarnación del ser que se revela a través del lenguaje poético; en este sentido, sería el cuerpo tal como es evocado y experimentado a través del poder revelador de la poesía. Este cuerpo no es simplemente el cuerpo físico (*Körper*) o el cuerpo vivido (*Leib*), sino una manera más profunda, una forma en la que el ser se manifiesta y se habita poéticamente.

Nos hemos referido a *poiesis* como creación. Pero, es pertinente dar cuenta del concepto de *poiesis* desde la concepción griega antigua, para comprender por qué señalar de poético al cuerpo. Indicamos que es en el pensamiento de la antigüedad griega y su literatura en que aparece el término *poiesis*, siendo a Homero a quien se le atribuye el uso del verbo *poíeo* (*ποιέω*) dándole una acepción de un “hacer” (que) como actividad manual, similar a fabricar, edificar, “ejecutar”, “obrar”; además, del significado de “colocar”, “situar en un cierto lugar”. Posteriormente, en Hesíodo toma otra significación más allá del aspecto material y se considera como un “crear”. Ya es en el prosista jonio Heródoto que aparece *ποιεῖν*, con el sentido de “festejar”, “celebrar”, “considerar”, “tener por”. Para llegar a justificar la consideración de un cuerpo poético — *po(i)ético*—.

En el sentido inicial de *ποιεῖν* será el que considerará Heráclito en su obra, de la cual conocemos solo fragmentos. La primera acepción es reiterada como un hacer humano en general en un estado de vigilia, en su vivir despierto. Ya que el “hacer” es un ingrediente vital del existir del hombre, aunque pase desapercibido, es un hacer con el *Logos*, en cuyo “sentido” reside lo relevante. *Ποιεῖν* caracteriza al ser del hombre como un “hacer”, como una facultad. Una manera

²⁵⁵ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. *Op. cit.*

²⁵⁶ Heidegger, Martin. “La esencia de la poesía” . *Op. cit.*

de ser sabio. Por ejemplo, en el fragmento 112 *ποιεῖν* esta unido a *λέγειν* con el significado de obrar “según su naturaleza”. La unión de *ποιεῖν* y *λέγειν* la resalta Lledó señalando: “Esta caracterización del *ποιεῖν*, del obrar del hombre con el *λέγειν*, es decisiva en Heráclito. El *logos* no es una fuerza estática, sino un continuo e incesante ‘hacer’. Así el hombre, que aún no es una teoría (*τεωρία*) aristotélica, comprende en sí, como ingrediente fundamental y decisivo, la —*praxis*— práctica. El hombre no puede limitarse a pura teoría; es una fuerza eficaz, viviente, creadora y modificadora de la realidad. Un saber que no esté unido al hacer no tendrá sentido”.²⁵⁷ La estructura del pensamiento de Heráclito estará fundamentada en el *logos*, en la “acción” y el “hacer”. Desde luego que este hacer es en su sentido originario de *techné* (*τέχνη*) —en su sentido antiguo— de arte.

Como vimos líneas arriba, en el diálogo el *Banquete* platón concluye que la *poíesis* es una condición poética del hombre, es decir, pro-ductiva y que en su condición original es “toda causa que haga pasar del no-ser al ser”, lo cual significa que todo aquello que es pro-ducido, pasa de la ocultación —del no-ser— a la desocultación, a la luz de la presencia, a la pro-ducción. La *φύσις* (la naturaleza) es *poíesis* en cuanto que en ella se alcanza la espontaneidad de la presencia y en ella misma encuentra su (arje) *αρχή*, su principio. No así en las cosas que en su ser no se encuentran sus propias causas, sino que son resultado de una actividad pro-ductiva de la mano del hombre (arte) *τέχνη*, de la técnica en su origen griego— que designa una actividad genérica de la *poíesis*. Aristóteles, por su parte, asumió en la forma la pro-ducción llevada a cabo en la *poíesis*, pues esta tiene la representación de instalación en la forma, pasar del no-ser al ser es ya asumir una forma, pues es en ella y a partir de ésta, que lo se pro-duce entra en la presencia. Es en la obra misma donde realiza su poder la *poíesis*.

²⁵⁷ Lledó, Emilio. *El concepto “poíesis” en la filosofía griega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961. p. 25.

Lo anterior, nos lleva a ver la relación entre *poíesis* y *praxis* —πραξις—, esta última como la parte en que se da, la teoría y la práctica, en la acción humana. Sin embargo, *poíesis* y *praxis* no son lo mismo. Etimológicamente, como ya vimos, *poíesis* viene de *poiein*, pro-ducir en sentido de llevar a ser; y, *praxis* de *prattien*, hacer en el sentido de realizar. La *praxis* expresa una idea de voluntad hacia la acción, por su parte la *poíesis* tiende hacia la experiencia de la presencia —del no-ser al ser— que es una forma de verdad —α-ληθεια— la revelación que producen las cosas desde la ocultación a la presencia. La *poíesis* tiene un vínculo con la *τεχνη*, el arte, para caracterizar la pro-ducción humana en su integridad. Para los griegos la *τεχνη* era —arte— una forma de la verdad, que significaba: hacer aparecer, pro-ducción hacia la presencia; entendida como *sophia*, un saber. Por su parte la *praxis* viene de *πειρω*, a través; que tiene conexión con: *περα* —más allá— ; con (*poros*): paso, puerta; y, con *περας* —límite—. Tiene la idea de ir a través de y en la acción. Tiene una familiaridad etimológica con *εμπειρια*, la experiencia, que conlleva la misma idea de la acción, además, contiene la misma raíz de *πράξις* —*praxis*—: *περ*, *πειρω*, *περας*.

Existe una afinidad entre experiencia y práctica, pero a la su vez una diferencia. En sentido griego, la experiencia se ocupa del conocimiento (*episteme*) de las cosas singulares y la práctica de las universales. El conocimiento práctico conduce a la acción, es intelecto práctico, que determina la acción concreta. El objeto de la teoría es la verdad, la de la práctica es la acción. El ser humano es el único ente vivo que es capaz de tener experiencias que le llevan a determinar su acción, es decir, se mueve hasta el límite de ella: *praxis*. El principio de este movimiento radica en la voluntad —*ορεξις*—, entendida como: deseo —*θυμος*—, apetito —*επιθυμια*—, volición —*βουλησις*— y la voluntad —*ορεξις*—, quienes mueven al intelecto hacia el objeto deseado. La voluntad se convierte en la causa del movimiento y del entendimiento práctico, es acción deseada, es ir hasta el límite de ella misma. Es a través de la acción que la voluntad se mueve, caminando

hasta el final. La práctica es voluntad. En esto difiere con la *poíesis*, producción, tiene su límite fuera de sí misma, es decir, tiene su principio —*αρχε*— distinta de sí misma. Por su parte, la práctica tiene como origen la voluntad que va —en la acción— hasta el límite.

Heidegger anuncia la recuperación del sentido originario de la *techné* griega como *poíesis*, como *la causa de lo que no es llegue a ser*, como la producción de sí mismo que trae a la presencia lo oculto: la *poíesis*. Considerada como la voluntad de creación, permite la aparición de *lo verosímil (eikos)*, que genera lo posible y lo imposible. Esa es la voluntad de creación donde la *poíesis* cimienta su despliegue, produciendo sentidos, revelando el decir de nuestro *ser(estar)-en-el-mundo* con relación a los otros entes.

Dicho lo anterior, podemos afirmar que el *cuerpo poético* no es un cuerpo poetizado, es decir, un cuerpo mirado estéticamente y representado por alguna arte en particular (la danza o el teatro) o en general, sino se alude a un cuerpo activo, perceptivo, expresivo y gestual; cuerpo en acción en su *ser(estar)-en-el-mundo*. Tampoco se trata de un cuerpo instrumental al servicio de la acción o del conocimiento objetivo particular, sino que el *cuerpo poético* tiene el *poder-de* (ser) armonizar con él mismo, de identificar sus cualidades, modos y movimientos, dejándose “poseer” o “habitar” por esas formas y revirtiendo todo uso práctico, utilitario o instrumental, con los seres intramundanos; haciéndose responsable de su propia transformación, realizando una creación —*po(i)ética*— y recreación del mundo vivido por su propia corporeidad. Creando espacios por su quehacer creativo, para que sean habitados por él y por otros cuerpos. El *cuerpo poético* habita el mundo vivido, lo comprende e interpreta simbólicamente y el mundo lo “sacude” con nuevas significaciones, gracias a su aperturidad a los acontecimientos en los que participa. Acontecimientos que van más allá de meros “sucesos”, sino la manera en que dona y otorga mundo. No de manera aislada, sino siempre compartida.

Es una superación de la dicotomía entre el cuerpo físico (*Körper*), considerado como objeto en el mundo, que puede ser observado y analizado desde su exterior y el cuerpo vivido (*Leib*) desde su propia experiencia inmediata y subjetiva, sintiéndose a sí mismo desde dentro y experimentando el mundo a través de nuestra existencia. El *cuerpo poético* reúne a ambos, por un lado, la materialidad del primero y la subjetividad del segundo, pero superando la separación objeto-sujeto y como expresión de la creatividad —*poiesis*— y la manera dual en que se le ha considerado.

El cuerpo del ser humano, como *cuerpo poético*, se comprende integral y holísticamente. La integración se puede dar al conjuntar la experiencia sensorial del cuerpo, uniendo la percepción objetiva (*Körper*) con la experiencia subjetiva del cuerpo (*Leib*) vivido. El lenguaje poético (el habla) es fundamental, pues trasciende la descripción del cuerpo a manera de objeto-sujeto, empleando los tropos del lenguaje y símbolos que lleven a una comprensión profunda del cuerpo. La Poesía (*Dichtung*), con mayúscula, es una invitación a la imaginación, a la experiencia —corporal— y a la creatividad, para recrear su corporalidad, más allá de una tradicional percepción que se ha instituido de él; es el habla (lenguaje poético) la articulación —como modos de la apertura del ser— la que permite transgredir los límites entre el cuerpo y el medio ambiente —la naturaleza—, el yo y el otro, permitiendo una comprensión diferente, expresiva y creadora de la propia corporeidad.

Lo que se da en el *cuerpo poético*, no es una conjunción dialéctica entre el cuerpo físico y el cuerpo vivido, donde simplemente se consideren como antagonistas, sino el establecimiento de una relación integral —holística— entre los tres cuerpos: *cuerpo Körper*, *cuerpo Leib* y *cuerpo poético*. Qué bien puede justificarse desde una hermenéutica heideggeriana, porque la fenomenología del cuerpo sólo es descripción.

3.4 Hermenéutica de la corporeidad

En la hermenéutica de Heidegger, el círculo hermenéutico es la idea de que nuestra comprensión siempre se mueve entre lo particular y lo general, entre lo que conocemos previamente —precomprensión— y lo que encontramos en el proceso de interpretación. Aplicando este concepto a los tres cuerpos: *Körper* (cuerpo físico) puede ser visto como el punto de partida, el cuerpo como objeto en el mundo, que percibimos externamente; *Leib* (cuerpo vivido) es nuestra experiencia inmediata y subjetiva del cuerpo, que es interpretada y comprendida desde dentro, en el contexto de nuestra existencia; *cuerpo poético* sería una sublimación de esta experiencia, donde el cuerpo, en su dimensión poética, se convierte en un medio para revelar la verdad —como *aletheia*— sobre el ser.

En un círculo hermenéutico, nuestra comprensión de estos tres aspectos del cuerpo se enriquece: la objetividad del *Körper* influye en cómo experimentamos nuestro *Leib* y nuestras experiencias vividas (*Leib*) pueden encontrar una expresión más profunda y reveladora en el *cuerpo poético*; el cual, a su vez, retroalimenta y transforma nuestra comprensión tanto del cuerpo *Körper* como del *Leib*. Es posible concebir un círculo hermenéutico entre estos tres cuerpos, donde cada uno de estos aspectos —de lo corporal—, se interpreta y reinterpreta a la luz de los otros, en un proceso continuo de comprensión y revelación del ser. Aunque Heidegger no desarrolló explícitamente esta relación, su enfoque fenomenológico y su comprensión del ser, como algo que se revela y se oculta a nuestra existencia, permiten una exégesis que conecte estos conceptos.

Para comprender cómo operaría el círculo hermenéutico en la triada, podemos desglosar el proceso en varias fases, observando cómo cada aspecto del cuerpo contribuye a la comprensión de los otros dos, en un movimiento dinámico y recursivo.

El punto de partida puede ser la percepción del cuerpo como *Körper*, es decir, el cuerpo entendido desde una perspectiva física, objetiva y externa. Aquí, el cuerpo es visto como un objeto físico en el mundo, sujeto a las leyes de la física, la biología y la medicina. Por ejemplo, podemos considerar el cuerpo en términos de la medicina, anatómica y funcionalmente, como un conjunto de partes, cuya función está determinada. En este punto, el círculo hermenéutico comienza a operar: nuestra comprensión del cuerpo *Körper* se ve enriquecida por nuestra experiencia del cuerpo *Leib*. Ahora, no vemos al cuerpo solo como un objeto físico, sino como algo que experimentamos desde nuestro interior. Este movimiento nos lleva a reinterpretar el cuerpo físico (*Körper*) en términos de sus capacidades y limitaciones vividas. A medida que profundizamos en nuestra comprensión, nos damos cuenta de que esta visión del cuerpo como *Körper* es limitada. Pues, sería el cuerpo *Leib* quien determina el rumbo de la acción que tomaría el cuerpo *Körper* en su funcionamiento.

Aquí es donde entramos en el cuerpo *Leib*, el cuerpo tal como es vivido, sentido, experimentado. La experiencia del *Leib* transforma nuestra percepción del cuerpo *Körper* porque nos damos cuenta de que no sólo "tenemos" un cuerpo, sino que "somos" nuestro propio cuerpo, en una experiencia inmediata y subjetiva. Por ejemplo, sentimos dolor, placer, movimiento y estas experiencias no pueden ser capturadas, únicamente, por una descripción objetiva del cuerpo, sino que están supeditadas a la experiencia del cuerpo *Leib*.

El siguiente paso en el círculo es la transición hacia el *cuerpo poético*. Aquí, el cuerpo no se limita a ser solo un objeto físico ni solo una experiencia vivida, sino que se convierte en un medio a través del cual se expresa y se revela una verdad, a menudo a través del arte o la poesía. Por ejemplo, en la poesía, el cuerpo puede simbolizar conceptos como el amor, la muerte o la

libertad, abriendo nuevas dimensiones de significado que van más allá de la mera experiencia física o vivida.

La comprensión poética del cuerpo retroalimenta, reinterpreta y transforma nuestra percepción tanto del *Leib* como del *Körper*. La poesía puede revelar aspectos de la experiencia vivida (*Leib*) que no habíamos considerado o puede recontextualizar el cuerpo físico (*Körper*) dentro de un marco simbólico o existencial. Por ejemplo, la representación poética del cuerpo como un "campo de batalla" en una guerra emocional nos lleva a reinterpretar tanto nuestras experiencias físicas como emocionales en una nueva luz.

Este proceso no tiene final es un ciclo continuo donde la comprensión de cada aspecto de un cuerpo enriquece y transforma la comprensión de los otros dos. El *Körper* se reinterpreta a través del *Leib*, que a su vez se profundiza a través del *cuerpo poético*, y así sucesivamente. En cada vuelta del círculo hermenéutico, nuestra comprensión de la corporeidad se vuelve más rica y completa.

Ahora, describamos un ejemplo concreto del círculo hermenéutico. Imaginemos que alguien experimenta una enfermedad crónica: La enfermedad es diagnosticada y tratada como una disfunción del cuerpo físico (*Körper*): con síntomas, tratamientos y medicaciones específicos. La experiencia vivida (*Leib*) de la enfermedad transforma esta comprensión. No es solo un problema físico, sino algo que afecta —el estado anímico— profundamente la vida diaria, la identidad y la relación con el mundo y los demás; cómo *cuerpo poético*, la persona puede recurrir a la poesía o al arte para expresar su experiencia de la enfermedad, dándole un nuevo significado, quizás como una lucha, una fuente de aprendizaje o incluso como una metáfora de la fragilidad humana. Esta expresión poética permite una nueva comprensión de la experiencia vivida y, a su vez, recontextualiza la experiencia física de la enfermedad.

El círculo hermenéutico entre cuerpo *Körper*, cuerpo *Leib* y *cuerpo poético* funciona como un proceso continuo de reinterpretación, donde cada aspecto del cuerpo ilumina y transforma a los otros. Es un proceso dinámico en el que la comprensión se profundiza con cada vuelta del círculo, permitiendo que sea más completa y matizada la existencia corporal. La máxima expresión poética en el cuerpo *Körper* se refleja en su estado de salud, por medio de llevar a cabo de forma correcta y continua las funciones que le permitan tener vida y relacionarse de forma armónica con los otros cuerpos, más allá de, morfológicamente, ajustarse a estereotipos —epocales— de belleza. Usando cirugías o sustancias no naturales, con el fin de modificar el cuerpo físico estéticamente, sin un propósito de restauración funcional, sino meramente por “mejorar la apariencia”, no contribuye a su expresión poética.

La hermenéutica, en el pensamiento de Heidegger, es el proceso de interpretación a través del cual se desvela el sentido de las cosas. En los *Seminarios de Zollikon*, esta hermenéutica se aplica al cuerpo en su relación con la psicoterapia. Heidegger sugiere que el cuerpo no puede ser entendido, plenamente, si solo se le ve desde una perspectiva médica o biológica. En cambio, debe ser interpretado en su contexto existencial, es decir, cómo se vive y se experimenta en la existencia diaria del individuo. En la hermenéutica del cuerpo, éste es visto como un "lugar" donde el ser se manifiesta. Es a través de nuestras experiencias corporales que nos relacionamos con el mundo y éste se nos revela. Revelación no estática, sino dinámica, ya que la interpretación de nuestras experiencias corporales puede cambiar con el tiempo, a través de nuevas y diversas comprensiones e interpretaciones.

El círculo hermenéutico en el contexto de los cuerpos: *Körper*, *Leib*, y *poético*, se vuelve más claro cuando consideramos cómo el *Leib* puede ser reinterpretado y transfigurado en *cuerpo poético*, como lo acabamos de ejemplificar líneas arriba. Este proceso implica una serie de pasos:

comenzamos con la experiencia vivida del cuerpo (*Leib*). Por ejemplo, sentir dolor no es solo una señal biológica, sino una experiencia que tiene un significado en nuestro contexto de vida: puede ser un recordatorio de nuestra finitud, una interrupción de nuestra cotidianidad o un llamado a cuidar (*sorge*) de nosotros mismos. La interpretación hermenéutica a través de la reflexión posibilita que la vivencia del cuerpo *Leib* se recontextualice; por ejemplo, el dolor puede ser reinterpretado no solo como un mal físico, sino como una experiencia que nos conecta con la vulnerabilidad humana compartida, con la mortalidad o con aspectos más profundos de nuestra existencia. La transfiguración poética, puede encontrar su expresión en el arte o la poesía, donde el cuerpo se convierte en un símbolo o metáfora de realidades diversas y amplias. Ahora, el *cuerpo poético* emerge como un cuerpo que ya no es sólo vivido o experimentado, sino que se convierte en un vehículo de revelación. El dolor físico, por ejemplo, puede ser expresado poéticamente como una "herida del alma" o un "pasaje hacia el crecimiento personal", dotando a la experiencia corporal de un significado que trasciende lo inmediato.

En la psicoterapia, como lo discuten Heidegger y Boss en los *Seminarios*, esta transfiguración poética del cuerpo tiene implicaciones terapéuticas. Ayuda a un paciente a reinterpretar sus experiencias corporales en términos significativos, que pueden ser una forma de sanación. La reinterpretación poética del cuerpo permite que el paciente vea su existencia desde una nueva perspectiva, abriendo posibilidades para el cambio y el crecimiento de la conciencia.

Por ejemplo, una persona que experimenta una enfermedad crónica puede verse a sí misma no solo como alguien que sufre físicamente, sino como alguien que, a través de esta experiencia, accede a una nueva comprensión de la vida, del tiempo y de sus prioridades. La poesía, el arte o incluso la narrativa personal pueden servir como medios para expresar y transformar —sublimar—

esta experiencia, convirtiendo el cuerpo enfermo en un *cuerpo poético* que revela verdades sobre la condición humana.

La relación entre la hermenéutica del cuerpo en los *Seminarios de Zollikon* y la noción de un *cuerpo poético* reside en la capacidad de Heidegger para reinterpretar el cuerpo más allá de su materialidad o su vivencia inmediata. Este *cuerpo poético* es una extensión de la filosofía heideggeriana del ser, donde el cuerpo se convierte en un vehículo para la revelación del ser, ya sea en la poesía, el arte o la vida cotidiana.

Esta interpretación nos permite ver cómo el pensamiento de Heidegger en los *Seminarios* puede aplicarse no sólo en la psicoterapia, sino también en cualquier forma de expresión humana donde el cuerpo desempeña el papel central, mostrando que es mucho más que un objeto físico: es un lugar de encuentro entre el ser y el mundo, y en su dimensión poética, un lugar donde se revela la verdad de nuestra existencia.

3.5 Pensar un cuerpo sintiente y el arte

El *cuerpo poético* es un cuerpo sintiente que se entrega a percibir el mundo, que piensa y se expresa en la acción del quehacer artístico. Las reflexiones que Heidegger hace sobre el arte, no se ciñe al concepto contemporáneo de estética que tuvo su inicio con Baumgarten a mediados del siglo XVIII, donde el arte y lo bello son elementos fundamentales, definiendo a esta ciencia particular de la filosofía, como “lo que causa placer a los sentidos”, y donde el estudio de lo bello, de lo artístico, se confunden como disciplinas próximas al arte.

Kant fue el que estableció la identidad de lo artístico y lo bello, afirmaba que la naturaleza es bella cuando tiene apariencia del arte. La noción de “bello” se convierte en patrón de calificación

de la obra de arte. Para él el arte y la noción de belleza son inseparables. El juicio estético, se fundamenta en el gusto, juicio sintético a priori, que tiene principios universales, pero sus ideales son del orden de la imaginación y de la sensibilidad, no del conocimiento. El motivo del juicio es un sentimiento, lo que importa es el placer inmediato, no tiene por definición ningún concepto, placer que resulta de la armonía de las facultades. La universalidad a priori del juicio estético es subjetiva, lo absoluto, la totalidad que el hombre alcanza en el plano estético es subjetiva, sólo forma o expresión simbólica y no una realidad objetiva y de contenido que pudiera comprender al hombre todo. Es una representación reflexionada de la forma y no del objeto. El juicio estético es una forma superior del placer donde no participa la razón. Conceptos como lo agradable, el gusto, lo bello, lo sublime, la belleza, la sensibilidad, serán base en la construcción de otras estéticas. Como la de Hegel, Schiller y Goethe.

Por ello, hoy día se tiene como sinónimo de lo estético a lo bello y lo artístico. Sin considerar a la estética como una vía de acceso a la verdad (no como juicio) y sólo se le reduce a una capacidad de investigación de: la sensibilidad, el gusto, el placer estético, lo bello y la fealdad, lo siniestro, lo conceptual. Considerándola como un saber acerca del comportamiento del hombre ante lo sensible y sus sentimientos, es decir, resaltando el estado sentimental del hombre, en relación con lo bello y en la manera en que éste incide en él.

Por su parte, Heidegger no se planteó desarrollar una estética, entendida ésta como una teoría de la sensibilidad o de la sensación, referida a la belleza ni por el gusto de lo bello, ya sea artístico o natural. Pues la estética contemporánea como disciplina de la filosofía, hemos dicho, busca establecer un gusto por la belleza y describir la armonía, la simetría, la proporción, de aquello que agrada a la vista o es captado por el intelecto, generando con ello una experiencia

estética. Lo anterior, en correspondencia con aquello que pensaban los antiguos y los medievales, diciendo, *lo bello es lo que, visto, agrada*. Por tanto, la belleza está en el ojo.

En contra posición, el cuestionamiento que hace Heidegger se dirige a preguntar ¿Qué es lo que hace que una obra sea artística, que tenga rasgos de belleza más allá de su ser cosa? Tiene un carácter alegórico o simbólico, mediante esto manifiesta su ser-creatura, que revela algo, siendo ese algo: *el ser*. En el ser de la obra de arte brilla la verdad del ser. Trayendo al claro (*lichtung*), a la luz, su origen. El arte devela al ser del ente mediante la *poíesis* y revela el ser de la obra por la contemplación, en sentido activo. El arte se manifiesta poéticamente, es más, las diversas manifestaciones artísticas son Poesía (*Dichtung*) —con mayúscula—, aún y cuando cada una de ellas tenga su propio lenguaje, la obra de arte se concretiza en el lenguaje de la poesía, por ello para Heidegger, ésta toma un lugar primordial en el conjunto de las artes.

Por el arte recordamos lo olvidado, *Mnemosyne* la diosa memoria, aquello que hay de impenetrable en el mundo y que no somos capaces de desentrañar en el vivir cotidiano, pues por comodidad preferimos un mundo donde todo nos sea dado “a la mano” y todo nos es “útil”, no dejando de sentirnos extraños y separados de él. Frente a una obra de arte rememoramos simbólicamente nuestro ser arrojado al mundo, nuestra condición de ser *pro-yectado* y ser de lo posible. La experiencia estética, simbólicamente, nos vuelve a la experiencia del nacimiento —del origen. De la posibilidad de descubrir y comprender —la caminata del existir— el habitar del hombre y su relación con el ser.

Una obra de arte como un nuevo mundo, simbólicamente es un renacimiento, es otro *comienzo*. La evolución de las formas del arte debe su existencia a las artes particulares. Es la espera de nuevos signos a descifrar. La obra de arte está compuesta de signos visibles e invisibles, —como diría el pintor Paul Klee: hacer visible lo invisible— para quien es capaz de descifrarlos

anuncian otro mundo aun por —develar— venir. Por ello, la experiencia del arte es, alegóricamente, un viaje metafísico. Un transitar hacia otros mundos posibles que, como en la utopía, no hacen más que mostrar la decadencia de nuestro tiempo: la era de la técnica.

El arte es una vía, un sendero del camino que conduce a la superación de la máxima expresión contemporánea de la metafísica —el olvido del olvido del ser—: la técnica. La técnica y sus productos tecnológicos. Pues, este pensar metafísico es un pensar técnico y científico, que ha marcado al ser humano (*Das Man*, el uno) singular (anónimo) en su unilateralidad en el pensar. Que no se cuestiona meditativamente por la esencia de la técnica —de aquello que la determina de modo general—, en aquello en que se enraíza y se fundamenta. No pensar la esencia de la técnica conlleva el peligro —aunque “en el peligro está lo que salva”, dijo Heidegger— de no tener la experiencia del poetizar ni el pensar en su verdad.

Heidegger pregunta ¿Dónde está en obra el nihilismo auténtico? Y contesta: “Actúa allí donde se está apegado al ente corriente y donde se piensa que es suficiente tomarlo como hasta ahora, como el ente tal como *es*. Con esta actitud, sin embargo, se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (*nihil*) que lo ‘es’ también en cierto modo, en tanto que es esencialmente. Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el *fundamento* de aquél que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*. Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la pregunta por el ser e incluir la nada en esta pregunta es, en cambio, el primer y único paso eficaz para la verdadera superación del nihilismo”.²⁵⁸ Para Heidegger lo fundamental es mostrar que estamos en medio de la consumación del nihilismo: “que ‘Dios ha muerto’ y que todo espacio-tiempo para la divinidad está cerrado.

²⁵⁸ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 183.

Qué, sin embargo, la superación del nihilismo se anuncia en el pensar poético —con Hölderlin— y en el cantar de lo alemán; lo cual, evidentemente no es percibido todavía, en lo más mínimo...”.²⁵⁹

El pensar-poético nos remite a un poetizar-pensar reflexivo que, en estos tiempos de desolación y penuria, obligan a los poetas y creadores de arte a expresar la —poética— esencia de la poesía, como respuesta a la desvaloración de lo poético y del pensar mismo, por el empleo de un lenguaje técnico científico que impera en nuestro tiempo. Obligación inevitable: “Porque en este tiempo de desolación donde ni lo poético ni lo sagrado parecen tener lugar, el arte poético toma en la meditación del pensador una significación y una función pre-eminentes”.²⁶⁰ Lo mismo podemos atribuir al creador de arte.

Pensar y poetizar, dialógicamente, significa el interés de Heidegger por lo que es el pensar y su relación con el poetizar como vía a la apertura del ser. Nuestro autor las concibe en vecindad —como formas privilegiadas del lenguaje o como diría el filósofo Eduardo Nicol: *formas de hablar sublimes*,²⁶¹ ya que sólo a través de la experiencia del lenguaje se alcanza la posibilidad del pensar, pues el lenguaje poético da qué pensar. Heidegger cree que el pensar camina en vecindad con el poetizar; la vecindad, es *el ‘habitar’* en la misma cercanía, es la relación de co-pertenencia, lo cual significa que poetizar y pensar están referidos a un mismo origen. Cuando reflexionamos sobre el poetizar, estamos en un *pensar-poético-meditativo*.

Heidegger en diálogo con los poetas lleva a la luz su decir esencial, nos dice que lo poético es un pre-decir que trae a luz y da a luz lo esencial, lo confiado y conservado en el lenguaje, con

²⁵⁹ Heidegger, Martin, *El rectorado 1933-1934*, *Op. cit.*, p. 42.

²⁶⁰ Jean Bucher, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, Imprenta Departamental del Valle del Cauca, Cali, Colombia, p. 131.

²⁶¹ Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes poesía y filosofía*, UNAM, México, 1990. Lo que indica la conjunción “y” es el lenguaje, común al filosofar y al poetizar, y que sin él no existirían.

la finalidad de poner al descubierto y patentizar la relación de los cuatro elementos del mundo (*Die Geviert*): el cielo, la tierra, los divinos y los mortales (la cuaternidad).

Respecto de la esencia del habla desde el decir poético, piensa que no se trata de abordar al lenguaje, como instrumento del que se sirve el hombre para comunicarse y expresar sus pensamientos o para dominar la naturaleza sometiéndola a su voluntad, sino más bien como mediador que hace posible la comprensión del sentido de las cosas del mundo y de nuestro propio *ser-en* y *ser-con* los entes en el mundo.

La pregunta ¿Por qué Heidegger busca la verdad de la palabra en la poesía? Tiene como respuesta: porque la palabra es fundación del ser en la poesía. Por la palabra acontece el hombre como *ser(estar)-en-el-mundo*,²⁶² según sentencia de Hölderlin: “*donde hay palabra hay mundo*”. Y es el poeta el que da nombre a las cosas y muestra los signos a descifrar.

Para Heidegger la verdad es (*alétheia*) desocultación del ente en cuanto tal, que tiene el sentido de: como un sacar del olvido (del olvido). Dirá el maestro de la Selva Negra: “la verdad es la verdad del ser”²⁶³ su desocultamiento y mostración. De aquí que la verdad como *alétheia* y *poíesis* —“*hacer creador*”—, sean indisolubles; la verdad es el objeto de la *poíesis* artística, *poíesis* desocultadora, reveladora.

La obra de arte a la vez que nos habla y desoculta y hace algo presente, guarda silencio y oculta; esa dualidad nos aviva a seguir pensando en ella. Por ello, es por lo que la obra de arte es creación, *poíesis*, pues descubre, desoculta, pero reserva algo por revelar, como un secreto, un misterio. Es en este sentido que se pone en obra la verdad del ser de la obra de arte.

²⁶² Siguiendo la indicación del filósofo chileno Eduardo Rivera, último traductor de *Ser y Tiempo* al castellano.

²⁶³ Martin, Heidegger, *Arte y poesía*, *Op. cit.* 90.

3.6 El arte como mediación entre el cuerpo y el ser.

Poco conocida y apreciada es la relación de Heidegger con el arte y los artistas de su época. Él perteneció a la *Academia de las bellas artes de Baviera*, por su aproximación esencial con lo bello y lo verdadero, que como filósofo ayudó a liberar de su restricción estética al arte, al ir más allá del simple placer que puede dar el admirar una obra de arte y sentir que ésta tiene valor sólo en cuanto es considerada como algo adicional a la vida cotidiana, y, por ello, dejable o, incluso, renunciabile.

Por el contrario, Heidegger vio en la obra de arte la manifestación de la verdad de lo ente. Y la belleza es uno de los modos de hacer patente la verdad como desocultamiento (*alétheia*). Pues, en el arte acontece esta verdad.

Heidegger conoció las obras de la pintora Paula Modersohn-Becker, precursora del movimiento expresionista en Alemania y de un grupo de pintores independientes en la población de Worpswede, donde también fue vecina y amiga del poeta Rainer María Rilke, de quien realizó un retrato en 1906.

Amigo del poeta francés René Char,²⁶⁴ a quien dedicó unas líneas con motivo de su cumpleaños número 64. Le enviará *De camino al habla* con una dedicatoria en la que interroga Heidegger: ¿Es la amada Provenza el misterioso puente invisible entre el pensamiento auroral de Parménides y la poesía de Hölderlin? El filósofo conoció de cerca la vida y poesía de René Char.

²⁶⁴ En 1955 René Char conoció al filósofo en París, con quien estableció amistad. Heidegger se refiere a Char en varias ocasiones. Por ejemplo, en la entrevista de la revista *Spiegel* que se publicó bajo el nombre “*Ya sólo un Dios puede salvarnos*” (Nur noch ein Gott kann uns retten).

De Paul Cézanne consideró que le había mostrado el camino del arduo trabajo y con quien comulgaba por entero y sin reservas. Refiriéndose al filósofo, Heinrich Wiegand Petzet²⁶⁵ narra cómo había encontrado el camino de Cézanne, como metáfora del sendero que conduce a la montaña Sainte-Victoire, montaña que gustaba admirar a Heidegger y de cuyo hecho existe un testimonio fotográfico, tomada a sus espaldas, teniendo a la montaña en el horizonte. Consideró lo coincidente entre los caminos del pintor y él, pues señaló que: “la senda que, desde el comienzo hasta el fin, responde a su modo a mi propio camino de pensamiento”.²⁶⁶

Uno de los grandes pintores que llamaron la atención del filósofo de la selva negra, fue el español Pablo Picasso, sin embargo, expresaba dudas sobre su obra, en conversaciones sostenidas con Petzet reconocía la fuerza artística del andaluz, pero no veía que ésta pudiera señalar el lugar esencial para el arte. Cuando su editor le propuso al pintor del *Guernica*, como un candidato más a ilustrar el texto: *El arte y el espacio*; llevó a Heidegger a decidirse por Eduardo Chillida para que ilustrara su obra.

El pintor y escultor francés Georges Braque, quien junto con Picasso fue uno de los precursores del cubismo, tuvo amistad con el pensador. Un aforismo del pintor le es cercano a la inquietud del filósofo por el arte: “el arte está hecho para turbar. La ciencia tranquiliza”.²⁶⁷ Por cierto, tanto Picasso como Braque tuvieron una estrecha amistad y mutua admiración por la persona y obra de Paul Klee.

Heidegger al conocer la obra pictórica del judío suizo-alemán Paul Klee, a invitación de Petzet a una improvisada exposición de cuadros de Klee organizada por Ernst Beyeler,²⁶⁸ antes de

²⁶⁵ Wiegand Petzet, Heinrich, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger. 1929-1976*, Katz editores, Buenos Aires, 2007.

²⁶⁶ *Ídem.* p. 190.

²⁶⁷ *Íbidem.* p. 192.

²⁶⁸ Ernst Beyeler nació en 1921 en Basilea. Tras estudiar Economía e Historia del Arte abrió su primera galería en 1945 antes de organizar una primera exposición en 1947. A diferencia de otros coleccionistas, Beyeler

que fueran adquiridos por el Estado de Renania del Norte-Westfalia, fue impactado a tal grado que le llevó a expresar que tendría que agregar una segunda parte a su escrito *Sobre el origen de la obra de arte*, que años atrás había publicado. Pues consideraba que “ese hombre —Paul Klee— era un hombre extraordinario”.²⁶⁹ Pues, para Heidegger: “Klee sabía hacer ‘ver’ las disposiciones de ánimo en la imagen”.²⁷⁰

Heidegger vio en la obra pictórica de Klee cercanía y conexión con lo que él denomina, desde una perspectiva histórica, el “otro comienzo” del temprano pensamiento griego y su historia de retraimiento, que desemboca en un pensamiento contemporáneo desenfrenado que sustenta la producción y el consumo, instaurando un pensar puramente técnico-mecánico, dejando de lado lo que debía impulsarse: el pensar meditativo.

Fue Petzet quien puso en contacto a Heidegger con la obra escultórica del vasco Eduardo Chillida Juantegui —con el artista del hierro y de la piedra como se le conoció— y con su método de trabajo, donde el interés del escultor no es sólo la forma, sino la relación entre ellas en el espacio, que delimita al vacío. En el concepto del espacio se dan las coincidencias entre el pensador y el escultor. El espacio era inquietante para ambos, pues rechazaron la idea del espacio referida por la física, que, desde Galileo y Newton, se había apoderado la ciencia moderna.

El espacio significaba el *lugar* del *topo griego*, es el *lugar* que un cuerpo ocupa, este espacio está configurado por el propio cuerpo, para el griego el espacio es aquello que está dentro de un límite, es decir, en el comienza y el posee su acabamiento. En cambio, al escultor le interesaba el espacio en tanto era “encerrado” por la obra escultórica y en su relación al tiempo,

nació en un medio modesto antes de llegar a ser el poseedor de una de las principales colecciones de arte postimpresionista, moderno y contemporáneo del mundo, además de ser el organizador de 300 exposiciones. Beyeler falleció (26/02/2010) a los 88 años. Tomado de www.elpais.com/articulo/Necrologicas/Ernst/27/02/2010.

²⁶⁹ Wiegand Petzet, Heinrich, *Op. cit.* p. 196.

²⁷⁰ *Ídem.* p, 198.

como posibilitador de espacialidad, un tiempo no de la física sino más afín a la música (y sus variaciones). La concepción de Chillida es más próxima a pensar el espacio como la *chóra* griega,²⁷¹ como ese lugar que acoge y contiene, que acoge y abarca los mismos lugares (parajes). El escultor vasco plasmó su pensamiento en sus escritos a manera de aforismos y en sus esculturas monumentales.

Heidegger medita que la poesía, la pintura, la escultura y demás artes, al igual que la filosofía, pueden salvarnos de la autodestrucción, del autoaniquilamiento, cifra su esperanza en un sentido redentor del arte. Para no sucumbir, es urgente el impulso de una cultura poiética (basada en la creación artística), donde incluso los quehaceres mismos, sean: científicos, tecnológicos, pictóricos, teóricos, religiosos o filosóficos; que la creatividad humana ha inventado o producido, cobren más que conciencia y tengan sentido del entorno en que habitan, pues el mundo deja de ser el mismo cuando aparece una obra de arte. Pero de igual manera, si eso que fue creado desaparece, el mundo cambia, *es* menos mundo. Mundo que demanda ser habitado poéticamente, con todas sus implicaciones para que se sostenible sus existencia en el planeta Tierra.

Heidegger al ocuparse del arte no se planteó desarrollar una estética, entendida ésta como una teoría de la sensibilidad o de la sensación, referida a la belleza, ni por el gusto de lo bello ya sea artístico o natural. Pues la estética contemporánea como disciplina de la filosofía, busca establecer un gusto por la belleza y describir la armonía, la simetría, la proporción, de aquello que agrada a la vista y sea captada por el intelecto, generando con ello una experiencia estética. En correspondencia con aquello que pensaban los antiguos y los medievales: *bello es lo que, visto, agrada*.

²⁷¹ La *chóra* en pensamiento griego antiguo es territorio vinculado a la *polis*, un espacio privilegiado de la actuación del hombre fijado por límites y un sentido simbólico.

Su cuestionamiento se dirige a preguntarse qué es lo que hace que una obra sea artística, que tenga rasgos de belleza, más allá de su ser cosa, tiene un carácter alegórico o simbólico, mediante esto manifiesta su ser-creatura, que revela, manifiesta algo, siendo ese algo: *el ser*. El ser de la obra de arte, brillando la verdad del ser. Trayendo al claro —*lichtung*— su origen.

Sabemos que el origen de una obra reside en el creador, sin embargo, él debe cumplir la esencia del arte en la obra: *la simbolicidad*. No su ser útil, sino su verdad en el sentido griego de *alétheia*, estableciendo mundo y polemizando con la tierra de donde el creador extrae la materia con la que conforma la obra. En la tensión mundo-tierra, aparece un mediador que es la *tejné*, una técnica necesaria para la formación de la obra que domina a la materia y por ello es la forma al ser contemplada la que genera un estado de éxtasis (de goce y satisfacción) al espectador. Abriendo y presentando al ser en su modo de *apertura*. El arte devela al ser del ente mediante la *poíesis* y revela el ser de la obra por la contemplación. El arte se manifiesta poéticamente, pues, las diversas manifestaciones artísticas son Poesía (*Dichtung*), aún y cuando cada una de ellas tenga su propio lenguaje, la obra de arte se concretiza en el lenguaje de la poesía, por ello, es por lo que ésta toma un lugar primordial en el conjunto de las artes.

Creación y contemplación ponen en acción a la verdad del ente. La verdad como *alétheia* es *poíesis*, es poética y no mera adecuación, concordancia o representación. Concluiremos diciendo que tanto la creación como la contemplación son actos de la interpretación.

Entonces ¿Heidegger desarrolló una filosofía del arte? No, puesto que no le interesa tener una función de crítico ni ocuparse de las artes bellas desde el punto de vista de conocer de las condiciones en que el artista crea su obra y como es recibida por el espectador o el crítico, en un contexto histórico. La filosofía del arte responde a la generalidad de la estética, que instaaura una producción artística formalizada, con una base subjetiva, su interés es dar cuenta del lugar que

ocupa el arte en la vida humana y su alcance metafísico existencial. Pues el arte es intuición, invención, imaginación, fantasía, utopía, todas ellas sinónimos de creación, de *poiesis*.

Heidegger como filósofo fue más allá, ayudó a liberar al arte de su restricción estética, al superar el simple placer que puede dar el admirar una obra de arte y sentir que ésta tiene valor sólo en cuanto es considerada como algo adicional a la vida cotidiana, y, por ello, puede prescindirse de ella. Vio en la obra de arte la manifestación de la verdad de lo ente. Siendo la belleza uno de los modos de hacer patente la verdad como desocultamiento (*alétheia*). Pues, en el arte acontece la verdad. La obra de arte expresa su ser de verdad en sentido griego, como no-ocultación, es decir, *alétheia*. Aquí reside lo que para el filósofo de la selva negra es: “la esencia de la obra de arte: poner en operación la verdad del ente”. Ahora la obra, si es en verdad arte, deberá abrir lo que el ente *es*. No desde su singularidad, sino desde su esencia general como cosa.

Así la obra de arte deja de ser sólo una reproducción, una imitación (*mimesis*) de la realidad, para transformarse en: “búsqueda de la realidad de la obra de arte para encontrar ahí el arte verdadero que está en ella”. Este es uno de los temas que Heidegger tuvo en consideración para desplegar y revelar parte de sus conceptos filosóficos que nos dan que pensar, estas son: la poesía, la pintura, la escultura y la arquitectura. Teniendo presente la obra de arte y el pensamiento de tres excepcionales creadores y a los que el filósofo dedicó sus pensamientos: el poeta alemán Friedrich Hölderlin, el pintor alemán-suizo Paul Klee y el escultor español de origen vasco Eduardo Chillida. En el caso de la arquitectura, sus consideraciones sobre el *Construir, Habitar y Pensar*, critica la forma cómo el profesional de esa disciplina y el ser humano, han olvidado su carácter de arte y, por ende, el no habitar desde un *cuerpo poético* el mundo.²⁷²

²⁷² Es pertinente recordar aquí, brevemente, la diferencia de sentido que estableció Heidegger entre tierra y mundo, para ir más allá del empleo en el lenguaje común y no usarlos como sinónimos. Tierra es nuestro planeta en el cual vive y existe el hombre, es la *Phýsis* griega: ilumina a la vez aquello donde y en lo que funda el hombre su morada. La tierra es donde el nacer hace a todo lo naciente volver, como tal, a albergarse. En el

3.7 Habitar poéticamente el mundo en la época de la técnica.

“Lleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita la Tierra”.²⁷³ Heidegger reconoce que no todo hombre y no en toda época se habita poéticamente, pues muchos, sobre todo en nuestro tiempo, habitamos de un modo impoético: sin reparar en el abecé de la naturaleza, alejados de la narrativa dispuesta en el firmamento, lección de sabiduría para quien sabe mirarlo, recordarnos nuestro lugar en la creación, con la disposición de las estrellas, las costelaciones, los planetas visibles de nuestro sistema solar y lo extraordinario de saber que esa luz que viaja por el vacío del cosmos (multiversos) y llega a nuestros ojos, tiene tiempo que fue emitida por su fuente irradiante; el claro-oscuro de luna, la aureola que la envuelve y sus ciclos de “crecimiento” y mengua; el perfume de la hierba y las flores del campo; la admiración de la tormenta y el asombro por el fulgor y el estruendo del relámpago en el cielo; el revoloteo de las aves y otros seres vivos que la anuncian; el vuelo de las pájaros, en diversas especies, al despuntar el alba para viajar grandes distancias en busca del alimento diario, regresando al atardecer en bellas y armoniosas formaciones, para descender en admirable orden a su lugar de resguardo; los cambios que sufre el

nacer es la tierra como lo que alberga; la *natura* latina, la naturaleza para nosotros; el mundo es la estructura constitutiva del *Dasein* como ser humano, su relación con las cosas, su actividad y movilidad relacional con los Otros, donde se proyecta su existencia, su finitud. El *ser-en-el-mundo* es el modo como el *Dasein* se relaciona con las cosas del mundo y a través del lenguaje —del habla como expresión concreta y contextualizada del lenguaje vivo— se comunica con los demás. Tierra y mundo son dos conceptos centrales en el pesar de Heidegger para determina la esencia de la verdad en la obra de arte. Cfr. Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, FCE, 2004. p. 57 y ss.

²⁷³ Heidegger, Martin, “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001. P. 142 y ss. Otra versión, dice: “Lleno de méritos, mas (sic) poéticamente mora el hombre sobre la tierra”, dice Heidegger que el existir humano, en su fundamento, es poético. Habitar (morar) poéticamente significa estar en la presencia de los dioses y la esencia de las cosas. Cfr. Heidegger, Martin, “La esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 47. El significado de la palabra “morada”, alude al sentido de “demora” (*demeure*), “detención”, “reposo”, “asiento definitivo en la iluminación interior”. Refieren los sentidos a una imagen de intimidad, de un templo o una choza. También podemos decir de la casa, de la re-sidencia, del domicilio. Todas ellas con una connotación del deseo de interioridad. Este tema fue motivo de análisis por parte de Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito* y Gastón Bachelard en su obra sobre la poética, así lo refiere Cassigoli. Véase. Cassigoli, Rossana. *Morada y memoria*, (Antropología y poética del habitar humano), UNAM-Gedisa, Barcelona, 2011.

agua (en sus estados y colores) y otros elementos químicos que soportan la vida; la inmensidad del mar y vida marina que nos revela en increíbles formas y colores de seres vivos, descubrir el transcurrir del tiempo y la duración, la eternidad y el infinito, revelar la fragilidad y pequeñez de nuestra vida. Con esta impropiedad de nuestra existencia contribuimos al ecocidio (genocidio) del hábitat de la comunidad animal en el nuestro planeta, al sobre explotar los recursos naturales, contaminando y destruyendo ecosistemas, resumiendo: devastando la Tierra.²⁷⁴

Sin embargo, esto no contradice lo que el poeta alemán Hölderlin señaló: “...*poéticamente habita el hombre...*”²⁷⁵; pues en su esencia el habitar conlleva lo poético,²⁷⁶ ya que ambos se pertenecen. Están ligadas en la experiencia, por esto Heidegger afirma que: “...poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural. El poetizar es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar”.²⁷⁷ Por ello, la invitación de Heidegger a reflexionar que: “*en lo impoético, (es pertinente)*”²⁷⁸ *pensar lo poético*”. Al igual, sabemos que vivimos en un estado de “inautenticidad” y aspiramos a alcanzar nuestro ser “auténtico”, anhelamos habitar, como forma de ser y de estar, poéticamente en el mundo. Si habitar es vivir y vivir es construir, lo que se construye es la vida misma del ser humano.

²⁷⁴ Reflexión que plantea el filósofo francés Michel Onfray en su libro *Cosmos* (meditación filosófica de contacto directo con el cosmos), primera parte de su anunciada trilogía junto con *Decadencia* (ya publicada en español, mismo sello editorial) y *Sabiduría* (inédito). Véase: Onfray, Michel. *Cosmos. Por una ética sin moral*, Paidós, Madrid, 2018.

²⁷⁵ Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001. pp. 107-119.

²⁷⁶ Recordemos que la etimología de la palabra *poíesis* es “hacer”, “crear”; por ello, Heidegger liga la poesía con el construir y el habitar, en tanto que todo hacer incorpora la poesía. Pero, no necesariamente con palabras, sino que el habitar propiamente es poético y una de sus formas es con el lenguaje de la corporeidad.

²⁷⁷ Heidegger, Martin, “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001. P.165.

²⁷⁸ Agregado mío.

La condición poética del ser humano tiene sentido, porque es la *poíesis*²⁷⁹ la que funda el espacio primigenio del mundo, que le lleva a la experiencia de *ser(estar)-en-el-mundo* como condición esencial, abriendo mundo para su acción y propia existencia.²⁸⁰ Así el existir humano es “poético”.

Para comprender el habitar poético del hombre, veamos lo que Heidegger dice en la conferencia pronunciada en 1951²⁸¹ y que publicara tres años más tarde, sobre la relación de *Construir, habitar, pensar* como ser del hombre, a través de pensar su esclarecimiento y responder a dos preguntas iniciales ¿Qué es habitar? Y ¿En qué medida el construir pertenece al habitar? Esta relación con el pensar la trataremos más adelante, cuando refiramos el meditar de Heidegger en su ensayo *El arte y el espacio*.²⁸²

Heidegger expone que considerar sólo el habitar como fin del construir, desfigura su relación esencial. Si bien es cierto que, a primera vista, al habitar se llega por el construir, también es innegable que no todo lo que se construye tiene el sentido de una morada, de un acoger, de un alojamiento, de un albergue, ni de un “lugar”²⁸³ donde resguardarnos y protegernos. Estos conceptos tienen su diferencia, pero todos ellos tienen en común el sentido de protección.

²⁷⁹ Para Heidegger *poíesis* en su sentido griego es un “pro-ducir-desde”, no en el sentido de la técnica, sino ‘llevar ahí adelante algo que viene de adentro’, es decir de sí mismo, en dirección de lo desocultado y desde lo que está oculto. Heidegger, Martin, *El arte y el espacio (1969), Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio (1996), Op. cit.* p. 89.

²⁸⁰ Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005, p. 164.

²⁸¹ Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001. pp. 107-119.

²⁸² Existen dos ediciones del texto en español: Una trilingüe alemán-español-Euskera (vasco): Heidegger, Martin, *El arte y el espacio (1969), Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio (1996)*, traducción de Mercedes Sarabia (castellano), Pedro Zavaleta (Euskera), Universidad Pública de Navarra, 2003. La otra es Heidegger, Martin, *El arte y el espacio*, Herder, Barcelona, 2009.

²⁸³ Los no-lugares

El construir significa originariamente habitar. El auténtico construir,²⁸⁴ es aquel que de manera originaria dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar, que tiene que ver con la manera en cómo somos en la Tierra y nos relacionamos con el mundo. Es decir: “...*Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar (...) el hombre es en la medida en que habita...*”.²⁸⁵ Es el modo como el ser humano tiene que cumplir su peregrinar, entre el cielo y la tierra, desde su nacimiento hasta la muerte; y es en este viaje —camino de un solo sentido— de polifacéticos vaivenes donde reside la riqueza de ex-sistir.

Encontramos que no solo el animal humano construye, también se conocen “construcciones” de animales no-humanos, que tienen estructuras complejas para la protección de

²⁸⁴ Encontramos que no solo el animal humano construye, también se conocen construcciones de animales no-humanos, que tienen estructuras complejas para su protección de su especie. Comparten el mismo principio humano del construir, modifican el mundo inmediato, la predictibilidad y el orden del hábitat. Las construcciones son variadas como lo es el mundo animal, la mayoría tiene un “hábito constructor”, destacándose por su habilidad las especies menores, tienen el “sentido” de causalidad y perfección, emplean economía en el trabajo y en el uso de materiales. Los animales no-humanos han “construido” antes que el ser humano con una perfección milenaria, antes de la aparición del *Homo erectus*, superando con mucho lo que millones de años después comenzará a hacer torpemente el *Homo sapiens*. Varios de los animales no-humanos crean los materiales de construcción con su propio cuerpo, por ejemplo, la araña que produce un hilo altamente resistente y flexible, superando a lo inventado por el hombre, el acero, por ejemplo. Ya existían animales arquitectos. El hombre ha aprendido de ellos, hasta hoy día sigue investigando con el apoyo de la ciencia y la tecnología, materiales, diseños y procedimientos de trabajo, pues por más avance tecnológico que existe el hombre no tiene la destreza para construir un nido de pájaros. El filósofo francés se ocupó de pensar sobre de ello, en la poética del espacio. Si bien la categoría de lo bello es humana, se puede decir que las estructuras constructivas de los animales no-humanos son bellas. Desde que cada construcción es proporcional al tamaño del constructor, pero comparativamente con la escala humana, sus obras superan las dimensiones humanas, por ejemplo, un nido del pájaro tejedor llamado republicano, que vive en grupo, alcanza la equivalencia humana a 2 metros de grosor y 9 metros de diámetro. La construcción animal en general, cumple una función de protección ante el entorno (depredadores) y el medio ambiente, así como de proveerse de elementos (alimentos) de subsistencia, como, por ejemplo, el agua. Cada especie animal tiene su método constructivo, estos son siete: Esculpido y excavado, apilamiento, moldeado, modelado, extrusión e hilado, enrollado y plegado, pegado, tejido y cosido. La arquitectura animal da lecciones a los constructores humanos de racionalidad ecológica y funcionalidad. Los diseños y construcciones arquitectónicas humanas se han alejado de ser mediación entre los modos de vida humanos y el contexto ecológico, priorizando la funcionalidad mediada por factores estético, culturales (simbólicos) y psíquicos, distanciándose del equilibrio ecológico. Esta es una crítica a la disciplina de la arquitectura humana. Véase el libro del arquitecto Finlandés Pallasmaa, Juhani. *Animales arquitectos*, Editorial GG, Barcelona 2020.

²⁸⁵ Heidegger, Martin, “*Construir, habitar, pensar*”, *Op. cit.* p. 109.

su especie.²⁸⁶ Comparten el mismo principio humano del construir, modifican su entorno inmediato —predecible— y el orden del hábitat. Las construcciones son variadas como lo es el mundo animal, la mayoría tiene un “hábito constructor”, destacándose por su habilidad las especies menores, tienen el “sentido” de causalidad y perfección, emplean economía en el trabajo y en el uso de materiales. Los animales no-humanos han “construido” con una perfección milenaria antes que el ser humano, anterior a la aparición del *Homo erectus*, superando con mucho lo que millones de años después comenzará a hacer torpemente el *Homo sapiens*. Además, varios de los animales no-humanos crean los materiales de construcción con su propio cuerpo, por ejemplo, la araña produce un hilo altamente resistente y flexible, superando a lo inventado por el hombre: el acero.

Ya existían animales arquitectos. El hombre ha aprendido de ellos, hasta hoy día sigue investigando con el apoyo de la ciencia y la tecnología, materiales, diseños y procedimientos de trabajo, pues por más avance tecnológico que existe el hombre no tiene la destreza para construir un nido de pájaros. El filósofo francés Gaston Bachelard, se ocupó de pensar sobre de ello, en su libro *la poética del espacio*, citando al escritor francés del renacimiento Ambroise Paré: “La industria y el artificio con que todos los animales hacen su nido, son tan grandes que no es posible mejorarlos, hasta el punto que superan a todos los albañiles, carpinteros y constructores; porque no hay hombre que haya sabido hacer para él y sus hijos un edificio tan pulido como el que estos pequeños animales hacen para ellos, tanto que tenemos un proverbio que dice que los hombres saben hacerlo todo, excepto los nidos de los pájaros”.²⁸⁷

Si bien la categoría de lo bello es humana, se puede decir que las estructuras constructivas de los animales no-humanos son bellas. Desde que cada construcción es proporcional al tamaño

²⁸⁶ Cada especie animal tiene su método constructivo, estos son siete: Esculpido y excavado, apilamiento, moldeado, modelado, extrusión e hilado, enrollado y plegado, pegado, tejido y cosido.

²⁸⁷ Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*, FCE, México, 1986. pp. 125-126.

del constructor, pero comparativamente con la escala humana, sus obras superan las dimensiones humanas, por ejemplo, un nido del conocido pájaro tejedor *republicano* (*Philetairus socius*), que vive en grupo intergeneracional, alcanza la equivalencia humana a 2 metros de grosor y 9 metros de diámetro. La construcción animal en general, cumple una función de protección ante la amenaza de depredadores y el medio ambiente, así como de proveerse de elementos (alimentos) de subsistencia, como el agua.

La arquitectura animal da lecciones a los constructores humanos de racionalidad ecológica y funcionalidad. Los diseños y construcciones arquitectónicas humanas se han alejado de ser mediación entre los modos de vida humanos y el contexto ecológico, priorizando la funcionalidad mediada por factores estéticos, culturales (simbólicos) y psíquicos, distanciándose del equilibrio ecológico.

Heidegger nos devela que el habitar es un rasgo fundamental del ser del hombre, del cual no tenemos la experiencia o la hemos olvidado, porque el lenguaje llega a retirar el significado propio de las palabras al imponerse lo no esencial, en oposición a lo que las palabras, en su sentido original, significan. Es decir, que la propia palabra no sólo muestra lo que significa, sino a la vez nos hace una *seña* (evoca, decíamos líneas arriba) sobre cómo debemos pensar lo que ella nombra. Así la palabra construir nombra tres cosas, afirma Heidegger: “*Construir es propiamente habitar; El habitar es la manera como los mortales son en la tierra; El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento (...) y en el construir que levanta edificios*”.²⁸⁸

Nosotros somos los que habitamos, como forma de ser y estar en el mundo, por ello. es por lo que construimos el espacio de nuestra morada (habitar habitual) que es sostén y protección,

²⁸⁸ *Ibidem*.

nuestro resguardo. Tal vez ahora suene fuerte decir, que es el ser humano quien funda el espacio, pero ya lo establecimos con Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando se afirmó que se crea el espacio porque el cuerpo (*Körper*) es espacial. En contraposición a considerar el espacio como geométrico, cuantificable, medible. Dentro de una racionalidad instrumental que sirve para dar cuenta de la realidad. Para Heidegger el espacio es constitutivo de la existencia.

Este habitar tiene como rasgo fundamental el cuidar (cuidar por), que a su vez acontece cuando algo se abandona a ser en su esencia, cuando se deja a buen resguardo. El ser del hombre descansa en el habitar: es como residimos los mortales en la tierra: habitando.²⁸⁹ El ser humano existe habitando y por ello erige construcciones para habitar y en las cuales se resguarda, porque a su ser le corresponde, esencialmente, habitar es que el hombre edifica su morada. El hombre construye porque previamente habita y no habita porque construye. Superando el sentido común de la finalidad del construir.

Para profundizar en la esencia del habitar, Heidegger recurre a la simbólica de un cuadrante o cuaternidad (*das Geviert*) compuesto por los mortales, que son los hombres, los divinos, el cielo y la tierra. Según esta simbólica, habitaría de manera auténtica el ser humano en la tierra, salvaguardándola; bajo el cielo, recibéndolo; frente a los dioses, esperándolos; y con los suyos, ayudándose mutuamente a comprender la muerte como algo distinto a una “nada vacía”, asumiendo su *ser-para-la muerte*. Los cuatro elementos en unidad instituyen mundo. El habitar es antes que nada una estancia y relación con las cosas y entre ellas. El hombre espera a los dioses, quiere recibir el cielo y cuidar la tierra, quiere entender el sentido de su muerte, y, sólo encuentra cosas.²⁹⁰ Pensar el construir y el habitar desde la reflexión de Heidegger, revela el aspecto ex-

²⁸⁹ Veremos más adelante que Heidegger cuando se refiere al espacio habitable, no sólo lo hará en relación con la arquitectura, sino también con lo artístico.

²⁹⁰ Se revela el (*Dasein*) ser del hombre como *ser-para-la-muerte*, adquiriendo conciencia de su ser mortal, de su finitud. Este ser mortal objetiva el mundo espaciotemporal, sin preguntarse por la esencia de cada uno de

sistencial fundamental del ser humano: ser mortal. Además de estar entre el cielo y la tierra, a resguardo de los divinos. Es apuntar a la relación que guarda el hombre con los otros tres elementos de la cuaternidad (*das Geviert*). Donde ninguno puede pensarse, sin hacer lo propio con los otros tres.

Para Heidegger, la clave de esa relación con las cosas no es un manipularlas o dominarlas, antes bien, es un dejarlas (ser) “como cosas en su esencia” (cultivando), cuidando y protegiendo las cosas que crecen, y, erigiendo (*errichten*) las que no crecen por sí mismas. Y ese habitar es lo que Heidegger llama *Bauen*, esto es cultivar y construir. Siendo, señala Heidegger: “*el rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*”.²⁹¹ Cuidar la cuaternidad en su esencia, conmina al hombre a *salvar* la Tierra de la explotación sin límites, dejándola ser; *recibiendo* al cielo como cielo, como el lugar y camino de las constelaciones donde el transcurrir de la existencia humana se hace notoria; y de donde *esperan* los mortales las señas de los divinos que anuncian su (retorno) *venida*; *conduciendo* su existencia a una buena muerte, al saber que somos los únicos que asumimos la muerte como tal (*ser-para-la-muerte*), debemos prepararnos para “morir”. Haciendo eco de la célebre sentencia de Cicerón: “Que filosofar es (prepararse) aprender a morir” y que hiciera suya Montaigne en sus *Ensayos*.

Pero, en tanto llega el momento de la muerte, al hombre le corresponde cuidar, custodiar la cuaternidad en su esencia albergando las cosas del mundo, dejándolas ser en su esencia misma. En su ser cosa (*coseidad*), pues, dice el pensador de la selva negra: “*la cosa hace permanecer la cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la cuaternidad*

ellos y de sí mismo. De ahí que es necesario preguntar ¿qué es lo que arriesgan los más arriesgados? Desde luego, es aquello que afecta a todo existente en cuanto existente, esto es, la naturaleza (*physis*) misma. Gracias a esta afectación, la esencia del hombre se pone en movimiento y se conmueve la esencia del querer, para convertirse, posteriormente, en un tener voluntad. Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo. Op. cit.* pp. 257-279. Al referirnos a esta obra se señalará como: ST.

²⁹¹ Heidegger, Martin, “*Construir, habitar, pensar*”, *Op. cit.* p. 110.

*llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo (...) pensando así, estamos bajo la llamada de la cosa como cosa (...) pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual ésta esencia. Hacer cosa es acercar el mundo. Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía. El acercar de la cercanía es la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo”.*²⁹² Acercarnos a las cosas es ya *ser(estar)-en-el-mundo*, con todo el peso que esto significa en la filosofía de Heidegger.²⁹³ Lo cuál es la sensación de proximidad con los individuos y la influencia que ejercemos en el mundo que nos rodea; la percepción y concepción de las cosas que nos rodean; y, la relación que entablamos con los componentes del mundo.

La concepción moderna de la cercanía y de la lejanía no corresponde a la idea que Heidegger tiene de ellas, más bien pregunta ¿Cómo podemos experimentar su esencia? En la cercanía esta lo que por costumbre llamamos cosas, sin saber lo que la cosa es. Nosotros entendemos la cercanía con relación a la proximidad con las ‘cosas’. Para él, la cosa así construida,

²⁹² Heidegger, Martin, “La cosa” en *Conferencias y artículos*, Serbal. Barcelona, 2001. p. 133.

²⁹³ Recordemos lo dicho líneas arriba. Heidegger llama (*In-der-welt-sein*) *ser(estar)-en-el-mundo*, es la forma en que él se relaciona, *co-pertenece* y *co-apropia*, se abre e ilumina al ser; es la estructura existencial del *proyectar-se*. La *ex-sistencia* caracteriza al ser del hombre, como *ex-tásis*, que se proyecta como el estar fuera del *Dasein*, no como arrebatado, sino como lo más propio del fenómeno de *ser(estar)-en-el-mundo*. La estructura unitaria de *ser(estar)-en-el-mundo*, tiene tres componentes: “*en-el-mundo*” (los elementos del mundo); el ente o el “*quién*” *está en el mundo*; “*ser(estar)-en*”, que describe el modo inmediato de relacionarse la existencia con lo que le rodea. Estos son temas de la *analítica existencial*, con los que Heidegger aprehende la estructura unitaria del *Dasein*. Heidegger dirá que son cuatro los sentidos en que puede usarse la palabra mundo. En primer lugar, el término “mundo” --entre comillas-- tiene un *sentido óntico* al entenderse como la suma de lo que hay dentro del mundo, como el “universo” de una determinada clase de objetos que pueden “*ser ante los ojos*” (*estar-ahí*). También hay un *sentido ontológico* que refiere al ser de los entes que conforman un todo, en términos de las características esenciales que constituyen el conjunto del “mundo”. Pero el tercer sentido de mundo --sin comillas-- que interesa a Heidegger (sentido óntico) es en el que vive el *Dasein*, que le es familiar, el mundo de la “*cotidianidad*” (*el mundo circundante -Umwelt-*), el mundo en su significado *preontológico*. Por último, mundo como concepto *ontológico* existencial de la “*mundaneidad*”, que es un momento constitutivo del *ser(estar)-en-el-mundo*. Es decir, en las referencias y relaciones de los seres “*intra-mundanos*” que se dan como “*útiles*” y su manejo. Pero, no hay que olvidar que, para nuestro pensador, el mundo no es la suma de objetos que contiene y que es necesario explicar los objetos por el mundo, a diferencia del mundo por sus objetos. Cfr. ST. *Op. cit.* pp. 79-89.

como un modo de habitar, instaura espacios, y el espacio no se define en este contexto sino como algo espaciado (*cingerdumt*), concedido libremente, a saber: en un límite. Pues, límite es la medida que encierra tal espacio. Como señaló el escultor vasco Eduardo Chillida aludiendo a su propia obra: “El espacio será anónimo mientras no lo limite —antes mis obras eran protagonistas— ahora deben de ser medios para hacer protagonista al espacio y que éste deje de ser anónimo”.²⁹⁴ Entonces el espacio es modificado por los útiles, en este caso, por una obra de arte. Obras que se convierten en cosas-lugares.

Las concepciones de Heidegger sobre el espacio y el habitar, tienen afinidades con el modo en que Chillida²⁹⁵ se planteó el problema elemental de la creación *Ποίησις* (*poíesis*) y el espacio, temas centrales en su obra que le llevaron a la continua interrogación y asombro. A la ensoñación de ‘atrapar’ el espacio. Ensoñación y no sueño, digo, porque en este último no se ejerce la voluntad es un “tiempo no-vivido”, en cambio en la ensoñación se busca alcanzar un propósito que se imagina o fantasea en un tiempo y en un “espacio vivido”. Las obras de Chillida abren espacio y espacian, dan tiempo al tiempo, no hay controversia entre el espacio y el tiempo, sino que deja ver el mismo espacio-tiempo.

Heidegger plantea que el análisis de la espacialidad del hombre y la del mundo, se inicia con lo “a la mano” que está dentro del mundo en el espacio. Dicho de otro modo, consiste en contestar a las cuestiones de esta espacialidad ¿Cuál es la que le es esencial al hombre? ¿En qué

²⁹⁴ Chillida, Eduardo, *Writings*. Publicación en ocasión de la exhibición *Eduardo Chillida* en Skulpturenpark Waldfrieden, Wuppertal, Alemania. Del 1 de noviembre del 2008 al 31 de marzo del 2009, edición de Skulpturenpark Waldfrieden y el Museo Chillida-Leku. p. 44. Versión en inglés, las citas son tomadas de los manuscritos de Chillida y no de su transcripción paleográfica al inglés. Se indicará si se toma la versión inglesa. Traducción del prefacio por José Maclovio Muñoz Flores.

²⁹⁵En la obra de Chillida encontramos el referente a los conceptos de la filosofía heideggeriana, como: Construir, habitar, espacio, vacío, creación (*poíesis*), materia (*physis*), mundo, tierra. Su afinidad nos dio sustento para comprender el habitar poético del hombre, en tanto ente creador de arte, su condición poética tiene sentido porque es la *poíesis* la que funda el espacio y apertura del mundo, que nos lleva a la experiencia de *ser(estar)-en-el-mundo*.

sentido el espacio es un constitutivo del mundo? La meditación se da en tres niveles: la espacialidad de los entes dentro del mundo; la espacialidad que pertenece al mundo como tal; y la espacialidad característica del hombre. El análisis tiene por objeto acceder a la apertura del ser humano como existir.

Pero la pregunta inicial, respecto al espacio, es saber ¿qué es el espacio en cuanto espacio? Esta pregunta tuvo respuesta líneas arriba, cuando la interpretación de Heidegger del espacio se opone a la concebida por René Descartes. Recordemos que el filósofo francés establecía una diferencia de carácter nominal entre el espacio y el lugar, en cuánto que: *“el lugar señala la situación en forma más expresa que el tamaño o la figura, y, por lo contrario, pensamos más en estos últimos cuando hablamos del espacio (...) si decimos que una cosa está en un determinado lugar, queremos decir tan sólo que está situada de una manera determinada con respecto a otras cosas; pero si agregamos que ocupa un determinado espacio o un cierto lugar, entendemos, además, que posee un tamaño y una figura tales que pueden llenarlo exactamente (...) por consiguiente Descartes negó la existencia del vacío”*.²⁹⁶

Los espacios reciben su esencia desde los *lugares*²⁹⁷ (constituidos por el o los sitios) y no desde “el” espacio, es decir, no existe primigeniamente el espacio, en un sentido infinito, neutro e indefinidamente intercambiable y cuantificable, tal como lo asume la ciencia. El espacio es una

²⁹⁶ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1982. p. 436. También lo cité y desarrollé en Muñoz Flores, Eduardo, “Los modos de la apertura del *Dasein*”, en *Heidegger y la poética del lenguaje*, UMSNH, 2010, pp. 49-50. El problema del espacio fue desarrollado en las páginas siguientes a las señaladas, ya que el espacio es una modalidad de la apertura del *Dasein* como *ser(estar)-en-el-mundo*.

²⁹⁷ Marc Augé, desde la antropología habla de los lugares y los *no lugares*, no es seguro que haya sido lector de Heidegger (no lo cita), define el lugar antropológico como “principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa. El lugar antropológico es de escala variable”(p. 58). En cambio, los *no lugares*, señala que: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional, e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad bauderliana no integran los lugares antiguos...”(p. 83). Véase. Augé, Marc. *Los no lugares. Espacio del anonimato*”, Gedisa, Barcelona, 1995.

función existencial primordial íntimamente unida a nuestra relación (*cercanía*) con todo lo que nos rodea y con eso fundamental que llamamos: tiempo. Señala Heidegger: “*Espaciar es libre donación de lugares*”.²⁹⁸ Pero el *lugar* no está dado de antemano por el espacio, a la manera de la ciencia. Espaciar significa dar libertad a lo abierto, posibilitando la libre donación de *lugares* (a partir de los *sitios*) a los que Heidegger llama *comarcas*. El espacio deja en libertad al espacio mismo.

La libertad de la que habla Heidegger no se considera como una capacidad individual de elegir, de libre albedrío, del ejercicio de virtudes y derechos propios libre de toda coacción, como autodeterminación; por el contrario, es una condición estructural de la existencia humana, como *Dasein*, que facilita comportarse (proyectarse) en el mundo y establecer una relación comprensiva con el ser, es decir, trasciende la realidad inmediata hacia establecer una relación auténtica con el ser. En ejercicio de la libertad, así entendida, es que el ser humano muestra su aperturidad a la verdad del ser. Sólo donde hay libertad hay mundo. Afirmo Heidegger en *De la esencia del fundamento* que: “La libertad es el fundamento del fundamento [...] Pero en cuanto tal fundamento, la libertad, en su esencia es el no-fundamento o el abismo del *Dasein* : no en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al *Dasein*, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, ante su destino”.²⁹⁹

Un elemento cercano a la relación de apertura es la noción de espacio. Éste es posible porque el mismo ser humano es ya espacial (*räumlich*) y su espacialidad (*Räumlichkeit*) corporal se explica por su carácter de aperturidad; se sitúa en el espacio delimitado por otra cosa extensa.

²⁹⁸ Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*, Op. cit. p. 127.

²⁹⁹ Heidegger, Martin. “*De la esencia del fundamento*”, en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid. 2007. p. 148.

Pero, de igual manera, se encuentran en el espacio los seres intra-mundanos, es decir, la espacialidad y el mundo están en conexión. Para Heidegger, el espacio es cualitativo y no cuantitativo.³⁰⁰

Para que lo dicho sea claro, de manera breve, atendamos como se da la espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo, pues no podemos aquí extendernos en su análisis. Como sabemos, para el autor de *Ser y Tiempo*, el carácter propio del “útil” es ser “a la mano”. Éste se encuentra en una cercanía variable, que no es medible, sino que, por su posibilidad de uso y manejo, está en su sitio (*Platz*),³⁰¹ a nuestra disposición.

El sitio no es un lugar cualquiera donde puede estar cualquier ente, sino es su “lugar propio”, donde le corresponde estar, en relación con los demás y con lo que nos rodea, permitiendo su utilización siempre a nuestra disposición. Es una *cercanía direccionada* que nos orienta hacia él. Tal orientación se da por la mano, pero no por —cualquier— “la mano” en general, sino por la mano en particular, ya sea la izquierda o la derecha. El lugar propio de un “útil” está fijado por su utilidad, por su “*para que*”. Dice Heidegger: “*El lugar propio es siempre el preciso ‘ahí’ o ‘aquí’ al que un útil pertenece en propiedad*”.³⁰² El lugar propio del “útil”, lo está en relación con los *sitios* de otros útiles “a la mano” en el mundo circundante. En este sentido es que los seres *intra-mundanos* (útiles) son espaciales y en su conjunto están en una *zona* (paraje), que al estar en su *sitio* constituyen lo circundante, pero no como una suma de *lugares*, sino relacionados por determinada dirección y distancia entre sí.

³⁰⁰ A. De Waelhens nos dice al respecto: “Mas lo primero que hay que subrayar tocante a la naturaleza de este espacio es que no es geométrico, sino cualitativo. Está hecho de direcciones, no de dimensiones, de lugares y no de puntos, de recorridos y no de líneas, de regiones y no de planos. En él descubrimos caminos y no distancias. Su topografía revela exclusivamente su preocupación”. A. De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, UAP, Puebla, México. p. 54.

³⁰¹ El término alemán *Platz*, lo traduce Eduardo Rivera como: “*su lugar propio*”; para enfatizar el lugar que el objeto debe ocupar, convenientemente, en relación con otros. *Cfr.* ST. *Op. cit.* p. 128. Y nota p. 470.

³⁰² ST. p. 128.

Es al ser humano a quien le corresponde descubrir la franja de los entes, al *curarse* u *ocuparse* de los útiles, cuando todos están en su *lugar* le resulta familiar y, por ello, no llaman la atención, como no llama la atención la mano en el acto de la escritura o la palabra hace caso omiso de la voz. “*Estar a la mano de toda zona (‘paraje’) posee, en un sentido aún más originario que el ser de lo ‘a la mano’, el carácter de lo familiar que no llama la atención (‘sorprende’). Sólo se hace visible en sí mismo cuando, en un descubrimiento circunspectivo (‘ver en torno’) de lo a la mano, nos sorprende en los modos deficientes del ocuparse (‘curarse de’). Cuando no se encuentra algo en su lugar propio (‘sitio’), la zona se vuelve, con frecuencia por primera vez, explícitamente accesible en cuanto tal*”.³⁰³

El ser humano puede encontrar —relacionarse con— los entes y estar ligado a ellos en un espacio, porque por su condición de *ser(estar)-en-el-mundo* es él mismo espacial. Resumiendo: “*La naturaleza de este espacio es que no es geométrico, sino cualitativo. Está hecho de direcciones, no de dimensiones, de lugares y no de puntos, de recorridos y no de líneas, de regiones y no de planos. En él descubrimos caminos y no medimos distancias*”.³⁰⁴ La espacialidad del hombre se interpreta a partir del *ser-en* o *estar-en* del *ser-en-el-mundo*, que es diferente a la espacialidad de los objetos, es decir, lo importante es el modo como el ser humano *es[ta]* en el espacio. Heidegger a sus características las llama: *desalejamiento (Entfernung)* y *direccionalidad (Ausrichtung)*.³⁰⁵ Desalejamiento no es lejanía, ni distancia. Advierte que tanto lejanía como distancia no son mensurables. Desalejar significa suprimir la lejanía; a través de recorrer los caminos se da el acercamiento. La distancia no es lo mismo que la lejanía, porque lo más próximo

³⁰³ ST. p. 129. Lo señalado en la cita entre paréntesis, son términos ‘equivalentes’ traducidos por Gaos. *Cfr. El ser y el tiempo*, FCE, México, 1986. p.119.

³⁰⁴ A. De Waelhens. *Op. cit.* p. 54.

³⁰⁵ El término alemán *Ausrichtung* aparece en el texto de A. De Waelhens como *Organización*, lo que organiza es la distancia haciendo en ella recorridos y direcciones, así debe ser entendida la *direccionalidad*. *Op. cit.* p. 58.

puede estar lejos y lo más retirado, cerca. En ese sentido el ser humano es, esencialmente, des-alejador: haciendo que el ente devenga acercamiento.

Por su parte, la dirección propia del ser humano no significa su localización a partir de su posición “espaciotemporal”. Él está situado en el lugar en que debe de estar (ahí) en cuanto *ser-en-el-mundo*; él es de antemano en el espacio. “*El Dasein es espacial en el modo de descubrimiento circunspectivo (ver en torno a...) del espacio, y en tal forma que en todo momento tiene un comportamiento des-alejante respecto del ente que así le sale espacialmente al encuentro (...) tiene el carácter de la direccionalidad*”.³⁰⁶ La espacialidad de *ser(estar)-en-el-mundo* ha sido develada por el hombre; la libertad con que los entes intra-mundanos se sitúan espacialmente en el ámbito de sus relaciones, ha quedado de manifiesto.

Por ello, al *Dasein* llamado ser humano le es inherente la espacialidad, como un existencial que lo constituye. El espacio es acordado (generado) por él como el lugar de la existencia de los entes, esto no implica una relación de sujeto-objeto, sino bivalente. Heidegger lo dice: “*El hombre es de tal manera en el espacio que él acuerda espacio (der Raum einräumt), que él ya de siempre ha acordado, dejado espacio al espacio... El hombre deja, concede que haya espacio como lo espaciante, como lo que da libertad...*”.³⁰⁷

Para explicar la forma de espaciar del *ser(estar)-en-el-mundo*, Heidegger utiliza el término “abrir espacio” (*Raumgeben*),³⁰⁸ que es dejar en libertad a los entes intra-mundanos en su comparecencia y espacialidad, que sirve al ser humano de orientación fáctica. La espacialidad supone el mundo que el hombre ‘trae consigo’. Aclara Heidegger que: “*El espacio no está en el*

³⁰⁶ ST. p. 133.

³⁰⁷ Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio* (1996), *Op. cit.* p. 83.

³⁰⁸ El término alemán *Raumgeben*, Rivera lo traduce como “abrir espacio”, también el término *Einräumen* lo traduce como: *ordenación espaciante*. *Op. cit.* p.136. Por su parte Gaos los traduce como: *dar espacio y espaciar*, respectivamente. *Op. cit.* p. 127.

sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está más bien, 'en' el mundo, en la medida en que estar en el mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio".³⁰⁹ El espacio contribuye a constituir el mundo, como un a priori, que quiere decir en este contexto, prioridad del comparecer del espacio, en tanto que comparece lo "a la mano" del mundo circundante. El espacio cae bajo la mirada de lo relativo, porque los objetos intra-mundanos son mutables en sus relaciones, no son rígidas. El espacio, así, sólo puede concebirse a partir del mundo. Recordemos que mundo es la reunión del cielo, la tierra, los mortales y los divinos (*die Geviert*), donde cada uno es confiado y remitido a los otros tres.

La apertura del espaciar es como una modalidad del posible abrirse del hombre. Pues estar abierto al espacio es ya relacionarse con sus similares y con las cosas, Así, dice Heidegger: "*El hombre vive en tanto que habita corporalmente (leibt) y, de esta manera está introducido en lo abierto del espacio...*".³¹⁰ El análisis del espacio es una introducción al tema de la apertura del hombre al mundo.

Heidegger volverá sobre el problema del espacio, esta vez pensando en la escultura, precisamente en el libro *Arte y espacio*, ilustrado originalmente por Eduardo Chillida. Las nociones de espaciar, lugar y entorno (*Gegend*), entendido éste como el conjunto de cosas congregadas que abre un *lugar*. También se refiere Heidegger al vacío como algo que no debe equipararse a una mera carencia o a la nada (como es entendida desde la física newtoneana), sino como un elemento fundamental y "hermanado con lo propio del lugar", con su misma fundación.

Ese habitar fundamental que comienza por la apertura y por el conceder lo libre a las cosas; ese otorgar libre de *lugares* (*Freigabe von Orten*), es el reto esencial a una escultura como la del

³⁰⁹ ST. p. 136.

³¹⁰ Heidegger, Martin, *El arte y el espacio* (1969), *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio* (1996), *Op. cit.* p. 83.

escultor vasco Eduardo Chillida o la de su predecesor y paisano Jorge Oteiza,³¹¹ en la que ciertamente se instauran y fundan lugares que redefinen el entorno y nuestro habitar con las cosas, con la materia e incluso con los elementos naturales (*physis*) ajenos en principio a la manufactura estricta de la obra, que sin embargo los hace suyos.

Las concepciones de Heidegger sobre el espacio y el habitar, tienen afinidades con el modo en que Chillida³¹² se planteó el problema elemental de la creación Ποίησις (*poíesis*) y el espacio, temas centrales en su obra que le llevaron a la continua interrogación y asombro. A la ensoñación de ‘atrapar’ el espacio. Ensoñación y no sueño, digo, porque en este último no se ejerce la voluntad es un “tiempo no-vivido”, en cambio en la ensoñación se busca alcanzar un propósito que se imagina o fantasea en un tiempo y en un “espacio vivido”. Las obras de Chillida abren espacio y espacian, dan tiempo al tiempo, no hay controversia entre el espacio y el tiempo, sino que deja ver el espacio-tiempo mismo.

Heidegger decretó que en lo im-poético había que pensar lo poético, de ahí que: “*habitar poéticamente el mundo*”, siguiendo esta sentencia y extrapolando el habitar del mundo al habitar poético de una casa, señaló en su artículo que el: “(...) poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural. El poetizar es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar”.³¹³ Por ello, la

³¹¹ Jorge Oteiza nació en Orio el 21 de octubre de 1908, era 15 años mayor que Chillida, murió en el 2003. Fue lector de Heidegger, del cual comentó que no compartía su concepción de hombre como un *ser-para-la-muerte*, para Oteiza el hombre es un *ser-estético*. En la última parte de su vida se dedicó a la escritura: el ensayo y la poesía. Personaje polémico y de recio temperamento, heterodoxo y comprometido con la cultura vasca. Una obra póstuma es: Oteiza, Jorge (edición a cargo de Elías Amézaga), *Ahora tengo que irme*, Ed. Txalaparta, Tafalla, Navarra (país vasco), España, 2003.

³¹² En la obra de Chillida encontramos el referente a los conceptos de la filosofía heideggeriana, como: Construir, habitar, espacio, vacío, creación (*poíesis*), materia (*physis*), mundo, tierra. Su afinidad nos dio sustento para comprender el habitar poético del hombre, en tanto ente creador de arte, su condición poética tiene sentido porque es la *poíesis* la que funda el espacio y apertura del mundo, que nos lleva a la experiencia de *ser(estar)-en-el-mundo*.

³¹³ Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001. p. 165.

invitación de Heidegger a pensar lo poético en una sociedad —técnico-científica— contemporánea donde impera lo im-poético. Al igual, sabemos que vivimos en un estado de “inautenticidad” (impropio) y aspiramos a alcanzar nuestro ser “auténtico” (propio); anhelamos habitar, como forma de ser y de estar, poéticamente en el mundo. Si habitar poéticamente es vivir y vivir poéticamente es construir, lo que se construye es la existencia poética del hombre. Existencia que demanda estar en contacto no sólo con los *Otros*, sino con todo “lo que nos rodea”, con el mundo: el cielo y sus estrellas; el mar con su naturaleza submarina; las montañas con su fauna, vida silvestre y forestal; y, el habitar humano en las comunidades rurales, pueblos y ciudades. Necesitamos comunicarnos con el mundo circundante. Aproximándonos con todos nuestros sentidos, externos e internos, pues cada uno siente el mundo a su modo y, sin embargo, sentirlo se da desde la unidad de todos ellos, desde lo corporal. Sintiendo desde la unidad, ya que son sentidos abiertos al mundo, las diferencias.

La condición poética del ser humano tiene sentido, porque es la *Ποίησις* (*poíesis*) cómo creación, la que funda el espacio primigenio del mundo, que le lleva a la experiencia de *ser(estar)-en-el-mundo* como condición esencial, abriendo mundo para su acción y propia existencia. El ser humano crea mundo (lengua, arte, ciencia) y el mundo lo crea a él, se correlacionan. Así el existir humano es “poético”, en la medida que crea, necesita crear, erigir aquello que contribuya a recrear su propia existencia. Son los espacios creados y habitados —no necesariamente físicos, sino espirituales— los que han contribuido a darle sentido a ésta. Lo poético es un forjar humano que al hacerlo se hace así mismo y por ello, le es propio a su ser, sólo requiere estar a la escucha atenta de su llamado. Quizá por ello, somos, ante todo “animales poéticos”, creadores de obras de arte, que sobrepasamos lo meramente instrumental, lo utilitario del mundo. Porque lo utilitario nunca nos es suficiente.

Habitar poéticamente, busca no sólo el bienestar del cuerpo material del habitador, sino encontrar la esencia en su desarrollo espiritual; además, representar simbólicamente a las cosas e identificarse con ellas en el día a día. Se habita cuando se vive y preserva en armonía el hábitat (en la tierra), junto a lo divino, el cielo y los mortales. También podemos decir que: somos “animales metafísicos”; que abrimos un mundo invisible que, al nombrarlo, hace habitable el mundo real.

Veamos cómo —fenomenológicamente— experimentaríamos el habitar en la experiencia de nuestra propia morada, a la cual llamamos casa, lugar (*ort*) donde el ser humano encuentra su localización en el mundo y su relación con él. Lugar propio. Lugar de pensamiento, de encuentro, de recogimiento corporal que no es concentración en sí-mismo, sino descentración de uno, dejarse recoger, donde experimenta su ambigüedad de ser cuerpo vivido (*Leib*) y tener un cuerpo (*Körper*): “Yo soy mi cuerpo” diría Gabriel Marcel, y; a la vez, tengo un cuerpo que es el vínculo entre nuestro entorno y el mundo, entre lo construido por el hombre, identificado como cultura y realidad natural, “Yo soy lo que me rodea”, diría Wallace Stevens; el cuerpo comprende y se comprende a partir de la experiencia vivida, como cuerpo vivido (*Leib*), “Yo soy el espacio donde estoy”, diría Noël Arnaud; pues, lo primero que habito es mi propio cuerpo, “Yo soy mi mundo”, diría Ludwig Wittgenstein.³¹⁴

En la casa llegamos a ser ese cuerpo expandido, solo limitado por la piel del cuerpo físico, ella marca el afuera de nuestro ser, en ella estamos y nos sentimos incluidos, nos abraza y contiene, espacialmente, para ser nosotros. Somos en ella lo más propio, no en sentido de propiedad, sino de identidad constitutiva de lo que soy y donde estoy, eso que podemos nombrar: mi lugar.³¹⁵

³¹⁴ Pallasmaa, Juhani. *La mano que piensa*. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura, Editorial GG, Madrid, 2022.

³¹⁵ Lo dicho hasta aquí no tiene el interés de idealizar la concepción del significado de la casa, pues también reconocemos que para algunas personas la casa es un síntoma de deterioro familiar donde, pueden darse maltratos por parte de padres abusadores, convirtiendo la casa en escenario de opresión y desprecio. Sin

En la morada el tiempo se encuentra consigo mismo, el “tiempo vivido” se congrega en “espacio vivido”. Ser y estar son dos verbos que cobran sentido en nuestra morada, donde su reunión nos unifica con nosotros mismos, en nuestro mismo hacer, nos sentimos viviendo lo que hacemos y haciendo lo que somos, a esa reunión se llama habitar. La casa es un espacio activo, dinámico y transparente a la peculiar historia personal de sus habitantes. Por ello, Habitar es enraizar-de-morarse.

La casa no la habitamos solos, aún y cuando no estén presentes otros —recordando lo que Heidegger dice de la cercanía y la lejanía, que no es asunto de espacialidad—, en ella reside la familia que son los *Otros*, los casi indistinguibles de uno mismo, los diferentes que no nos son extraños, que conformamos el nosotros en el amor y la fraternidad. La casa se convierte en hogar, el “fuego”³¹⁶ que con su luz ilumina y calienta el espacio, espacio emocional y afectivo que evoca cercanía, seguridad y serenidad. El hogar reúne, congrega, es *legein*, se vuelve el corazón de la casa, es lo latente, que no encapsula, sino que permite la manifestación de cada ser; es calor, luz, que en el claro (la penumbra) alumbraba y enciende; es la existencia misma, en su dimensión y proporción humana; es el espacio íntimo y familiar, que nos protege del orden público, pero también, es el lugar donde se disciplina moralmente a sus miembros, con el deseo de convivir en armonía a pesar de la diferencia que existe entre cada uno de los residentes.

embargo, necesitamos simbólicamente volver a habitar la casa, para reconstruir la realidad doméstica como una función catártica y sanadora.

³¹⁶ La imagen mítica del fuego térmico como origen de la habitación, en los lugares en que predomina el frío, que junto a la luz son elementos valiosos en esos ámbitos. Valor simbólico que procura calor para tibar el cuerpo, además de la importancia de la cocción de los alimentos. Ha contribuido a la idea de un hogar calefactor que reúne a su alrededor. La domesticación del fuego está en el origen de la sociedad humana y en la actividad constructora de lo habitable. Pero, hoy día hay quienes piensan en el paso del fuego al viento, este último como un elemento fundamental para la constitución de lo habitable en lugares tropicales, como viento refrigerante que cumple una función de regulación térmica asociada al placer y la comodidad. En vez del fuego se desea el viento. Para profundizar sobre el tema, *Cfr.* Hernández Vásquez, Luis Guillermo. *Del fuego térmico a las brisas refrigerantes*. Poéticas del viento en las arquitecturas tropicales, en revista de extensión cultural, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, pp. 35-48. Artículo tomado de internet el 23 de julio del 2024.

En la casa-hogar celebramos el ritual cotidiano del fuego que cocina, el que alimenta, el que da vida. El fuego vital que nos *sos-tiene* y *man-tiene*, en torno a una mesa donde nos miramos y compartimos, no solo alimentos —“el pan y la sal”— para el cuerpo, sino convocamos a la diosa *Mnemosyne* para recordar y volver a vivir juntos, cada historia —propia o ajena— que uno vivió por sí solo o en (compartida) compañía. El tiempo vivido nos reúne, es la historia a la que pertenecemos. Por ello, la comida, además de sus elementos estéticos de formas, colores, olores y sabores, “abre los corazones” de los comensales. Se trata de una “ceremonia” del compartir, de intercambiar emociones y sensaciones, hacer eco de alegrías y acallar tristezas, en mutua confianza festiva en una mesa extendida con los corazones receptivos y expresivos. La vida que congrega es congregante, conmemoración, celebración serena de una manera de existir y vivir, donde la vida se recibe simplemente como estando. La vida se acoge dejándose acoger.

Como reza el refrán judío: “Mi casa es tú casa”. La casa que no se abre a los *Otros*, a la hospitalidad como un acto de apertura de la intimidad dilatada, se asfixia en lo cerrado sobre sí. Porque, la casa es el lugar donde residiendo, recibimos, habitamos. Hogar que abre hospedaje para el invitado. La apertura de la interioridad familiar alberga y cobija al que viene, al huésped que es “el dios por un día”, que no es un extraño, ni se siente extranjero. En el acto de recibir al huésped, el hospedado y el hospedero, se da un intercambio de la mismidad y la alteridad. Recibiendo al otro se recibe del otro y en ese intercambio, paradójicamente, devenimos otros, nos trascendemos dando, abriendo el lugar. Habitando el don, de la donación.

La casa es el lugar de lo propio, donde se resguardan cosas y donde también nosotros estamos y somos. Este estar y ser se *pro-cura* de diferentes maneras a cómo están y son los útiles (objetos) en la casa. De ella salimos, pero a ella volvemos, pues existe como centro de nuestra vida. Cuando salimos a la calle vamos al encuentro de otros, convirtiéndonos en “*ser para otros*”,

dejando nuestra singularidad; cuando abandonamos nuestro domicilio, estamos en el espacio público donde se pueden dar azarosos encuentros con una diversidad de seres humanos, vivenciamos existencialmente el *ser-con* del *ser (estar)-en-el-mundo*.

Regresar a casa es apreciar con todos nuestros sentidos internos y externos, el habitar de la espacialidad habitable. Es el lugar en el cual se recupera la unidad y la certidumbre de lo familiar, lo no extraño, donde nos encontramos con nosotros mismos, descansamos y nos sentimos resguardados; en donde el hombre se descubre a sí mismo y puede llegar a ser *el ser de lo posible*, que en la intimidad se encuentra con recuerdos y olvidos que rememora; el lugar en que nos despojamos de la “armadura” que utilizamos en el *ser para los otros*, siendo capaces de reconocernos y reconstruirnos (si es necesario), para continuar en el mundo. La expresión “llegar a casa”, volver a casa, al hogar, es cumplir el deseo trascendente de recibir el calor de un abrazo que se extienda y perdure más allá del encuentro con nuestros seres queridos y nuestro lugar.

Retornar al hogar es volver al origen, a su cercanía. Regresa el qué en algún momento partió y quizá durante extenso tiempo ha transitado por el camino en busca del origen y retorna, no porque no lo haya encontrado, sino por haberse dado cuenta de que el regreso al hogar es el estar próximo a la misteriosa cercanía del origen. Dice Heidegger: “La esencia originaria de la dicha es sentirse en casa en la cercanía al origen...La cercanía al origen es un misterio”.³¹⁷

La valía de la casa, dicho por filósofo francés Gaston Bachelard, es porque: “la casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz (...) al ensueño le pertenecen valores que marcan al hombre en su profundidad. El ensueño tiene incluso un privilegio de autovaloración. Goza directamente de su ser. Entonces, los lugares donde se ha vivido el ensueño se restituyen por ellos mismos en un nuevo sueño. Porque los recuerdos de las antiguas

³¹⁷ Mujica, Hugo. *Señas hacia lo abierto*, Vaso roto. Fisuras, Madrid, 2023. p. 210. El misterio abre perspectivas, como no es posible “resolverlo”, estará presente de por vida.

moradas se reviven como ensueños, las moradas del pasado son en nosotros imperecederas”.³¹⁸ Es estar en el corazón de nuestro existir, que late, nos habla, nos llama y nos revela en cada latido lo que somos. La habitamos con todos nuestros sentidos. Nos narra historias sin voz, nos toca sin manos y nos revela los “mensajes” no escritos en cada rincón de la casa. La casa es para ser vivida.

Como última morada en ella esperamos estar, en el instante de nuestra muerte. Porque morir en casa, en tu lugar y en compañía de tus seres queridos, es dar continuidad simbólica a lo iniciado en la casa natal: la vida. Vida que sólo adquiere sentido cuando la vivimos. Porque nuestra existencia es ese puente (lugar que coliga) que se extiende entre dos orillas y que deja que una se encuentre frente a la otra: la vida y la muerte. El verdadero habitar —va más allá de un proyecto de vida— es la manera de existir y transitar del ser humano, desde el nacimiento hasta la muerte, sobre la tierra y bajo el cielo.

Es a la arquitectura a quien se le ha encargado el diseño y la construcción de edificaciones. Hemos dejado de considerar que la arquitectura es una de las bellas artes y, por ello, a decir de Heidegger: “Todo arte es en esencia Poesía” —con mayúscula—, se establece la diferencia entre poesía —con minúscula. La Poesía es el vínculo entre las diferentes artes, como Poetizar va más allá del sentido limitado (como literatura) de la poesía en general y de un poema en particular, es el camino que señala Heidegger para acercarnos a lo divino: al ser. A ese fenómeno cuyo aparecer se nos retrae y no se muestra.

Así, la arquitectura es Poesía o hay una poética arquitectónica: cuando su sentido fundamental es la de crear espacios que beneficien al ser humano, más allá de construir-edificar una simple techumbre para alojarse y protegerse del rigor del clima; cuando propicia la construcción como cultivar, pensando —de verdad— en el habitar como rasgo esencial del ser

³¹⁸ Bachelard. *Op. cit.* p. 36.

humano y atendiendo existencialmente (y corporalmente) su *ser(estar)-en-el-mundo*; cuando no pierde de vista que su quehacer es poético y no una disciplina más de la ciencia que le exige apearse al principio de razón suficiente: “Nada es sin razón” (*Nihil sine ratione*), la *ratio* es la representación de la “verdad” del juicio, que enarbola la lógica, que busca calcular, medir y justificar todo cuanto haya que evidenciar; cuando no se considere sólo como una técnica constructiva apegada (a materiales y costos) al diseño, sino que piensa la relación del hombre con la naturaleza y reflexiona el construir cómo el habitar extendido en el construir que abriga y cuida; cuando no se deja arrastrar el pensar meditativo por un pensar calculador, característico de nuestra época técnico-científica; cuando entra en diálogo el pensar y la Poesía, propiciando el recordar, el re-unir, re-ligar. Recordando lo que se encuentra en la diosa —*Mnemosyne*— memoria, que: la arquitectura es una de las Bellas Artes.

Concediendo que el arte, a decir de Heidegger, sea llevar-a-obra la verdad (*alétheia*) y que esta signifique el desocultamiento del ser. El ser humano se limita a llevar no a poner la verdad a la obra, el artista instaura no funda, sino que arraiga lugares. En el caso de la arquitectura como arte —creatividad, imaginación y estética— y su vínculo con la técnica, donde la construcción y el diseño de edificios y espacios estructurales que sean habitables —que conlleven belleza y significado—, responden a las necesidades temporales de hábitat del *Dasein* comprendido como ser humano.

La arquitectura es un “arte impuro” —como arte aplicado—, es un arte que mezcla estilos diversos en su diseño y composición. Arte representativo que gusta: del enmascaramiento, la funcionalidad, la utilidad, la imagen, lo ornamental. Así, a decir del arquitecto y académico español Antón Capitel: “la disciplina arquitectónica lleva dentro de sí misma estas dificultades. La arquitectura busca poner orden en un mundo incoherente, lográndolo tan sólo en apariencia,

aunque con eficacia admirable. O, busca, igualmente, utilizar estas difíciles características como método y principio, como sublimación expresiva”.³¹⁹ La arquitectura tiene frente a sí el desafío de la existencia humana, en la dimensión espaciotemporal del mundo. Es en esa relación en que esta se torna instrumento de medición humana, conteniendo el espacio eterno y el tiempo infinito, para que el ser humano lo resista, lo habite y lo comprenda. En cambio, considerar a la arquitectura como un arte significativo; es decir, una arquitectura significativa nos involucra experiencial, corporal y espiritualmente. El espacio y la atmósfera creada arquitectónicamente, atrae y libera percepciones y pensamientos. Se da un peculiar intercambio entre el yo y la obra: yo le cedo mis emociones al espacio y éste me facilita su ambiente.

La experiencia con la obra (de arte) arquitectónica no se da visualmente en forma parcial, sino que se procura de manera integral: material, corpórea y espiritualmente. Al igual que un arquitecto constructor —sabio, consciente— que, al hacerlo, trabaja con todo —sentido del yo— su cuerpo; en el trabajo creativo se entrega en cuerpo y alma, sobre la propia idea que tiene y sobre como él ve las cosas; hay identificación, empatía, corporal y mental. No involucrar a los sentidos externos e internos —como la memoria, la inteligencia, la voluntad y la subjetividad—, es producir (en términos técnicos y no po(i)éticos) una arquitectura momificada, desconectada del ser humano, dejando de lado el vínculo que ésta tiene con el paisaje rural y urbano de la ciudad, así como los vínculos de vida con la propia naturaleza humana y no humana.

En el quehacer de la arquitectura contemporánea, al parecer, se ha olvidado su dimensión poética de arte, prevaleciendo sobre esta última las dimensiones sociales, culturales, económicas e históricas. La experiencia estética de la arquitectura nos ayudaría a resolver una serie de cuestionamientos, dado su carácter multidisciplinar, como, por ejemplo: ¿Cuáles son los

³¹⁹Capitel, Antón. *La arquitectura como arte impuro*. Revista Iluminaciones N°. 1. 2010. pp. 48-62. Tomado de Archivo Digital UPM, ISN 1889-9900. <https://orcid.org/0000-0002-9756-2370>.

parámetros para evaluar la arquitectura? ¿Dónde reside la belleza de lo construido? ¿Cuál es la diferencia y relación entre forma y función? ¿En qué consiste la experiencia estética de la arquitectura? ¿Cuál es el proceso creativo y constructivo de la obra arquitectónica? ¿Cuál es la dimensión ética y política de la arquitectura? ¿Cuál es el límite de la arquitectura? ¿Cuándo, pues, hay arquitectura? Y varias más. Preguntas que en este texto sólo enunciarnos y que quedan como cuestiones a resolver.

La experiencia fenomenológica de la arquitectura inicia con la percepción de la obra arquitectónica de forma multisensorial, pone en juego todos los sentidos corporales, experimenta y percibe con todos ellos, interactuando entre sí: por la visión percibimos formas y espacios; por el oído, la acústica; por el tacto, al igual que el olfato e incluso por el gusto, algunas cualidades de materiales. La experiencia de la arquitectura la vivimos con todo nuestro cuerpo y depende de sus características nuestra percepción. A diferencia de la percepción que experimentamos en otras áreas del arte, donde prevalece un sentido sobre los otros, por ejemplo: la visión en la pintura o en las artes visuales; el oído en la música, etc. Lo cual no significa que no estén presentes los otros sentidos —lo están— pero, de manera secundaria.

En la obra arquitectónica se tiene una percepción secuencial y temporal de sus elementos, pero todas las percepciones se unifican en una, construida cognitivamente por nuestras percepciones previas fragmentadas, gracias a conocimientos previos del significado de las percepciones iniciales, ayudándonos a distinguir los detalles de la obra y a diferenciarlas de entre otras obras. La obra arquitectónica está establecida —ligada— en un determinado *lugar*, en el sitio donde ha sido construida, es inamovible. En cambio, otras artes pueden ser movibles; la pintura puede ser enmarcada de diferentes maneras y colgadas en distintos lugares; las obras musicales, son interpretadas en diversos foros, no estando ligadas a un determinado lugar.

Se vuelve necesario considerar el emplazamiento físico de la obra y su orientación, para su apreciación, que al estar expuesta en la vía pública es susceptible de ser apreciada cotidianamente, por ello, experimentarla día con día, siendo muy difícil ignorarla si forma parte de nuestro entorno vital. Cosa muy diferente ocurrirá si la obra arquitectónica, en la dispersión o en la distracción, simplemente la consideramos un útil. La experiencia estética de la arquitectura se distingue de la experiencia que se pueda tener en las demás artes, porque ésta responde a una función práctica más allá de su función sensible; ambas funciones pueden influirse una en la otra.

En resumen la experiencia artística, al igual que en las demás artes, es un proceso dinámico, cambiante, no es un estado de contemplación pasivo, sino más bien es lo contrario, en el que el sujeto que percibe interactúa buscando significados, contrastando experiencias y saberes previos, sin dejar de lado emociones y sentimientos, si bien es cierto que estos últimos no son características necesarias de la experiencia estética, en todo caso, funcionan cognitivamente, es decir, si intervienen en la experiencia. Señala Capdevila, citando a N. Goodman: “emoción y cognición son interdependientes: sin la comprensión, la sensación es ciega, y sin la sensación, la comprensión está vacía”.³²⁰

En la arquitectura contemporánea el sentido de la vista es considerado como el sentido por excelencia, esto tiene sus problemas, pues el ocularcentrismo, históricamente, la ha considerado como el más “noble” de los sentidos. Desde los griegos, con Heráclito en “fragmento 101a”,³²¹ por ejemplo, cuando en el pensar se hace referencia en términos visuales, decía: “Los ojos son testigos más exactos que los oídos”. Y, a diferencia de los otros sentidos, es el único que al verse da cuenta de sí mismo. Se ve a sí mismo viendo. En la filosofía existen textos filosóficos con metáforas

³²⁰ Capdevila Werning, Remei. “La dimensión estética de la arquitectura”. pp. 115-164. En Alcaraz, María José y Bertinotto, Alessandro (compiladores). *Las artes y la filosofía*, UNAM, México. 2016. p. 129.

³²¹ Verneaux, R. *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona (5ª ed.), 1982. p. 11.

oculares, haciendo a los ojos el prototipo orgánico de la filosofía, otorgándole una importancia mayor al grado de considerarla como ojo-reflexivo, ojo dialéctico, que se ve a sí mismo.

La percepción del mundo a través del ojo ha derivado en el predominio del sentido de la vista sobre los demás sentidos externos, siendo la vía cognitiva por excelencia para avalar la llamada verdad y realidad. Hay un privilegio epistemológico —hegemonía— del sentido visual. Esta preminencia de la vista ha arraigado en la arquitectura moderna, donde percibir por este sentido las construcciones se vuelve lo fundamental, como una forma de expresión narcisista del arquitecto-constructor, más allá del interés de integrar —pertenencia— y vincular la obra en unidad con el mundo.

La experiencia arquitectónica va más allá de la percepción: es acercarse y habitar un edificio o una casa, no quedarse en la admiración de la puerta de una fachada, sino en el acto de —entrar corporal— traspasarla; no en el asombro del diseño de una ventana, sino en el mirar al interior y al exterior a través de ella; es no reducir al espacio arquitectónico a simple espacio físico o estético, sino ponderarlo como un espacio que tiene que ser existencialmente vivido: desde lo bello, lo sublime y lo íntimo; y, no desde la alienación, el distanciamiento y la soledad, característica de las sociedades contemporáneas.

La crítica a la arquitectura actual por parte de filósofos —Heidegger, Benjamin, Deleuze— y arquitectos, se basa en una tendencia ocularcentrista de nuestra sociedad, en general, y de la arquitectura en particular. Tiene su fundamento la primacía del sentido de la vista, sobre los otros sentidos externos corporales en la percepción, gracias a que en el siglo XX se dieron innumerables invenciones tecnológicas por el desarrollo científico, disfrutando de la experiencia de la iluminación artificial, la fotografía, la imprenta, dando auge a la creación de una cantidad infinita de imágenes, convirtiendo al mundo en imagen fabricada, manipulada y producida en serie;

influyendo, además, otros campos, por ejemplo: el paradigma de la física cuántica a través de la teoría de la relatividad de Albert Einstein, que generó el tener una nueva —relativa— experiencia del tiempo.

El pensamiento filosófico crítico antiocular que han ejercido una gran influencia universal son: Bergson, Bataille, Sartre, Merleau-Ponty, Lacan, Althusser, Debord, Barthes, Irigaray, Levinas y Lyotard y nuestro propio Heidegger, entre otros. Como ejemplo resaltamos dos casos, el de Jean Paul Sartre y Heidegger. El primero, tuvo la preocupación de que la mirada objetivadora del Otro petrificara todo lo que “toca”. En su opinión el ocularcentrismo ha propiciado que en la conciencia humana el espacio se haya apoderado del tiempo. Espacio y tiempo —y sus interrelaciones— son conceptos fundamentales para la arquitectura. En el caso de Heidegger, considera que el dominio de la vista en la era contemporánea se ha visto acrecentada por el desarrollo tecnocientífico de la época, en la multiplicación de imágenes del mundo, generando un acontecimiento: la conquista del mundo como imagen; la hegemonía del sentido de la vista, hoy en día a través de un “ojo expandido” penetra en la materia y en el espacio, propiciando una nueva experiencia del tiempo y del espacio, donde ambos se funden en las dos dimensiones: a una temporalización del espacio y una espacialización del tiempo.

El sentido de la vista es un sentido de la distancia y rapidez, como para seguir el ritmo acelerado del mundo tecnológico, instalándonos en un eterno presente aplanado por la velocidad y lo simultáneo. La hegemonía de la vista ha hecho un ojo narcisista y nihilista, que trata de dominar todos los campos de la cultura, entre ellos la arquitectura que no escapa a que sus creaciones expresen narcisismo y nihilismo; en el primer caso, considerándola sólo como un medio expresivo y un juego intelectual y artístico; el ojo nihilista, adelanta la distancia sensorial, mental y la alienación, no hay experiencia arquitectónica que considere como centro de ella al cuerpo y

su integración con el mundo; el cuerpo se ve separado y aislado —el yo— del mundo, el cual se convierte visualmente en hedonista carente de significaciones.

El predominio del sentido de la vista se pone de manifiesto en la arquitectura occidental contemporánea. Por ejemplo, el admirado arquitecto francés Le Corbusier proclamó su no existencia de la vida solo a condición de ver, señalando que todo se encuentra en lo visual como vía al entendimiento, únicamente es cuestión de abrir siempre y bien los ojos, para mirar la obra plástica arquitectónica que está a la altura de la vista del cuerpo humano. Siendo la arquitectura cosa plástica que se ve y mide con los ojos.

Por otra parte, en el pensamiento de Juhani Pallasmaa, arquitecto y teórico finlandés profundamente influenciado por la fenomenología y la filosofía existencialista, resuenan las ideas filosóficas de Heidegger sobre la arquitectura y el habitar. Conocido por su enfoque teórico que promueve una arquitectura sustentada en los sentidos y la experiencia multisensorial del espacio, ofrece una perspectiva que complementa y amplía las críticas heideggerianas a la arquitectura contemporánea. Critica la predominancia de la visión en la arquitectura moderna, argumentando que este enfoque reduce la experiencia arquitectónica a un mero acto de observación, en lugar de un encuentro más profundo y multisensorial con el espacio. En su obra, *Los ojos de la piel*,³²² sostiene que la arquitectura debería involucrar todos los sentidos, creando una experiencia integral que permita a las personas sentir el espacio y su materialidad, antes de reflexionar sobre ellos.

Desde la perspectiva heideggeriana, esto coincide con la idea de que la arquitectura debería facilitar un *habitar* —poético— auténtico, no apoyado en la funcionalidad o la apariencia, sino a través de cómo se siente, se vive y se experimenta el espacio. Para ambos pensadores, la arquitectura que solo apela a la vista es superficial y no logra conectar al ser humano con su

³²² Pallasmaa, Juhani. *Los ojos de la piel*, Editorial GG, Barcelona. 2020.

ser(estar)-en-el-mundo. Para Heidegger, como vimos líneas arriba, habitar no es simplemente ocupar un espacio, sino estar en el mundo de una manera que refleje nuestra verdadera naturaleza. La arquitectura debería, por lo tanto, crear espacios que permitan al ser humano sentir una conexión genuina con su entorno, donde el *lugar* se sienta como un hogar en el sentido más profundo del término.

El autor de *La mano que piensa*³²³ destaca la importancia de la materialidad y el sentido del tacto en la arquitectura, sugiriendo que los materiales utilizados en la construcción deberían invitar a un contacto más íntimo, empático con la experiencia corporal de los habitantes. Esto se alinea con la crítica de Heidegger a la arquitectura moderna, por su tendencia a sentirse extraño el ser humano a su entorno. La elección de materiales, texturas, su peso y relación con el medio ambiente pueden ayudar a crear un espacio que se sienta realmente habitado, en lugar de ser, simplemente, un sitio para vivir, sin llegar a constituirse, verdaderamente, en un lugar para habitar. El filósofo y el arquitecto comparten la idea de que la arquitectura debe ser una extensión del ser, una prolongación del cuerpo en el espacio, que permita al ser humano habitar el mundo de forma plena y auténtica. Es decir, *un cuerpo poético* que habite —creativamente— poéticamente el mundo.

Pallasmaa, en su reflexión sobre el cuerpo en la arquitectura propone que los edificios deben ser diseñados teniendo en cuenta la escala y las proporciones humanas, creando espacios que se adapten a las formas naturales del cuerpo y su movimiento. Esta visión es coincidente con las preocupaciones de Heidegger, sobre cómo la técnica puede deshumanizar el espacio al imponer formas que no “dialogan” con la naturaleza humana. Heidegger no rechaza la técnica, por sí misma,

³²³ Pallasmaa, Juhani. *La mano que piensa*. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura, Editorial GG, Madrid. 2022.

pero sí su dominio sobre la esencia de la arquitectura. La técnica debería ser un medio para revelar el ser, no un fin en sí mismo. Ello implicaría repensar cómo se utiliza la tecnología en la arquitectura, no abandonando el propósito, más elevado, de crear espacios que provoquen el habitar auténtico. Desde esta perspectiva, la reflexión de Pallasmaa sugiere una arquitectura que no sólo adecúe el cuerpo al espacio, sino que también lo invite a un diálogo continuo con éste, permitiendo que el ser humano se reconozca y se sienta en casa, en su propio hábitat. Donde la espacialidad corporal y el espacio construido, se adecue al habitar humano en libertad.

La crítica de Heidegger a la obsesión moderna por la moda, lo nuevo y lo efímero, encuentra en Pallasmaa resonancia. Subraya la dimensión temporal de la arquitectura, expone la idea de que los edificios deben ser capaces de resistir el paso del tiempo y “envejecer” con dignidad. Esto se relaciona en ambos pensadores que estarían de acuerdo en que la arquitectura debe considerar su continuidad temporal, respetando el pasado y proyectándose hacia el futuro de manera significativa; debiendo reflejar la temporalidad humana, es decir, cómo los espacios se viven a lo largo del tiempo. Esto significa diseñar no solo para el presente, sino también en consideración del pasado y el futuro, creando estructuras que continúen siendo significativas para las generaciones por venir.

En lugar de tratar los espacios como meros sitios sobre los cuales construir, la arquitectura debería reconocer y respetar la historia, y singularidad de cada lugar. Esto llevaría al diseño a estar supeditado, de alguna manera, a que dialogue con el entorno existente, que considere la memoria del lugar y que se integre en la continuidad temporal de la comunidad. La arquitectura no debe imponer su presencia, sino permitir que el *lugar* se revele a través de ella.

Una de las ideas poéticas de Pallasmaa es la quietud y el silencio, como elementos esenciales en la arquitectura. Él argumenta que los espacios que permiten la introspección y la

conexión con uno mismo son vitales en un mundo ruidoso y acelerado. Heidegger, por su parte, valora esta cualidad ya que el —son del— silencio y la quietud permiten al ser humano reflexionar sobre su ser, su existencia y su lugar en —la *phýsis*— el mundo.

Desde principios del siglo XXI se ha venido desarrollando dentro del campo científico — la neurociencia—, una especialidad que conjugan con la arquitectura, dando paso al surgimiento de una disciplina llamada “Neurociencia de la arquitectura”. Un campo emergente que estudia cómo los entornos construidos afectan el cerebro humano y la experiencia subjetiva. Muchas de estas investigaciones están dirigidas a conocer la conducta humana que se da en determinados ambientes —como restaurantes, cafeterías, centros de comida rápida, centros comerciales; con el fin de estimular la —permanencia— estancia o no en un determinado lugar y, consecuentemente, la manera de conducirse como consumidor. Esta orientación no tiene la finalidad de generar *lugares*, sino por el contrario, diría el antropólogo Marc Augé,³²⁴ no-lugares que no cumplen con la expectativa de ser habitados auténticamente, sino meramente ser ocupados temporalmente de acuerdo con el interés del prestador del servicio o del propio visitante, llegando a ser diseñados para que el consumidor compre y se marche.

La neurociencia puede ayudar a comprender cómo los diferentes tipos de espacios influyen en nuestras emociones, pensamientos y bienestar. Por ejemplo, la investigación de la Neurociencia de la arquitectura muestra que: espacios con luz natural, materiales naturales y diseño que facilita el flujo de personas, pueden reducir el estrés y promover un sentido de bienestar. Estos hallazgos respaldan la idea heideggeriana de que los espacios deben ser más que funcionales; deben resonar con nuestra naturaleza humana. También, estudia cómo la escala, la proporción y la disposición de los espacios afectan nuestra percepción y bienestar; espacios que respeten las proporciones

³²⁴ Augé, Marc. “Los no lugares. Espacio del anonimato”, Gedisa, Barcelona, 1995.

humanas y se diseñen considerando la manera en que el cuerpo está en relación con el entorno, apropiarse de esta visión pueden facilitar una experiencia del *habitar* auténtico.

Investigaciones neurocientíficas han demostrado que los entornos tienen un profundo impacto en la memoria y en cómo percibimos el tiempo y el espacio. Espacios que evocan recuerdos o que están infiltrados de significados históricos, pueden ofrecer un sentido de continuidad temporal que es crucial para el habitar. Heidegger destacaría la importancia de diseñar con un sentido de la temporalidad que sea coherente con la experiencia humana.

La neurociencia de la arquitectura puede ofrecer una base científica que apoye la crítica heideggeriana, proporcionando datos sobre cómo los diseños arquitectónicos pueden promover un habitar más auténtico y una mejor conexión entre el ser humano y su entorno. Esta integración entre filosofía y neurociencia podría guiar la creación de una arquitectura que, en lugar de separar, reconecte al ser humano con su *ser(estar)-en-el-mundo*.

En términos arquitectónicos, *habitar poéticamente* implica crear espacios que no solo alberguen cuerpos, sino que también nutran el espíritu, que inviten a la reflexión, la contemplación y el goce estético. La arquitectura, bajo esta luz, se convierte en una especie de poesía espacial, donde cada elemento, desde la luz hasta los materiales, contribuyen a la creación de un entorno que permita al ser humano vivir con plenitud.

Para Heidegger, *habitar poéticamente* significa vivir de manera que se respete y se celebre la “riqueza” del ser, la complejidad de la existencia, la belleza y la verdad del mundo en su totalidad. Este tipo de habitar no es meramente funcional o utilitario; es una forma de vida que está en sintonía con el ritmo y la cadencia del mundo natural, que encuentra significado en lo cotidiano y que se abre a la dimensión espiritual y est(ética) de la existencia.

El concepto de *habitar auténtico* que Heidegger propone y Pallasmaa expresa, se entrelaza profundamente con la idea de “*habitar poéticamente el mundo*”, tema central en la filosofía heideggeriana. Este *habitar poético* está íntimamente relacionado con lo que podríamos llamar *cuerpo poético*,³²⁵ es decir, un cuerpo que no solo ocupa un espacio físico, sino que participa activamente en la creación de sentido y en la experiencia estética y existencial del mundo.

El concepto de *cuerpo poético*, del que ya hemos dado cuenta en apartados precedentes, se refiere a la manera en que el cuerpo humano interactúa con el mundo desde una perspectiva que va más allá de lo meramente físico o funcional. Un *cuerpo poético* es aquel que se mueve a través del espacio con una conciencia de su propia temporalidad, de su conexión con el entorno, y que responde a los estímulos de manera que la experiencia sensorial se convierte en un acto de creación de sentido. En otras palabras, es un cuerpo que habita el mundo de manera creativa, sensible y consciente, que ve el mundo no solo como un conjunto de objetos utilitarios, sino como un espacio lleno de significados y posibilidades.

Desde esta perspectiva, la arquitectura debería estar diseñada para activar este *cuerpo poético*, para invitar al habitante a experimentar el espacio de manera que trasciendan lo meramente práctico. Un edificio, bajo esta concepción, no es simplemente una estructura funcional, sino un catalizador para la imaginación, un espacio donde el cuerpo y el espíritu pueden expresarse y descubrir nuevas formas de *ser(estar)-en-el- mundo*.

La idea de *habitar poéticamente* y la del *cuerpo poético*, se cruzan de la misma manera en que se entiende la relación entre el ser humano y el espacio. Para que un espacio permita un habitar poético, debe estar diseñado para un cuerpo, más que físico, que es capaz de responder

³²⁵ Escribano, Xavier. “El cuerpo poético y la celebración de la existencia encarnada”, pp. 101-115. En Anrubia, Enrique y Marugán, R. Isidro (eds.). *Historias y filosofías del cuerpo*, Editorial Comares, Granada. 2012.

poéticamente a su entorno. Esto significa que la arquitectura debe considerar no solo la función del espacio, sino también cómo ese espacio puede influir en la percepción, la emoción y la imaginación de sus ocupantes.

El *habitar auténtico* que Heidegger defiende no es solo una cuestión de estar en un *lugar*, sino de cómo se está en ese *lugar*, cómo se experimenta y cómo se vive en él. Así, el llamado a *habitar poéticamente el mundo* es un llamado a un tipo de existencia en armonía con la esencia del ser, donde el cuerpo, la mente y el espacio, coexistan en una danza que revele la verdad, hondura y belleza del mundo.

El *habitar poéticamente el mundo* es un ideal arquitectónico y existencial que busca crear espacios donde un *cuerpo poético* pueda florecer, donde la experiencia de vivir se convierta en una obra de arte, en un poema que se escriba con cada movimiento, con cada interacción con el entorno. Este enfoque nos estimula a repensar la arquitectura no solo como construcción de edificios, sino como una disciplina que puede elevar la experiencia humana a través del espacio y el diseño. Tarea en que la filosofía —el pensar— queda comprometida para su realización.

Conclusión

La conexión de *Eros* con la *poíesis* (creación) no solo enfatiza su rol como fuerza generadora, sino que lo establece como el fundamento mismo de la existencia humana. Este impulso erótico no es simplemente un deseo de posesión, sino un deseo de trascendencia, de participar en lo bello y lo bueno que, a su vez, perpetúan la inmortalidad del ser a través de obras y actos. Este concepto es especialmente relevante en una era moderna caracterizada por la fragmentación de los valores y la desconexión entre el individuo y su entorno. Recuperar el *Eros* como fuerza unificadora es, según el texto, el camino hacia la reintegración de la vida humana. Además, el análisis del mito en "El Banquete" subraya la naturaleza ambigua y dinámica de *Eros*, como una mezcla de carencia y plenitud. Esta dualidad no solo refleja la condición humana, sino que también proporciona el motor para la *poíesis* —creación— y la renovación continua. Es en esta ambigüedad donde radica el poder transformador de *Eros*, capaz de generar *poíesis* como un acto que trasciende lo meramente utilitario para alcanzar lo trascendente.

La relación entre *Eros* y *poíesis*, nos muestra cómo el impulso erótico no es sólo un deseo, sino una fuerza creativa fundamental que impulsa toda forma de creación ya sea artística, técnica o filosófica. *Eros* es lo que impulsa al *cuerpo poético* a engendrar nuevas realidades, a transformar lo oculto en visible, y a habitar el mundo de una manera que no solo lo comprende, sino que lo recrea constantemente. *Eros* es la fuerza creadora que impulsa toda acción poética. Es el motor que lleva al ser humano a crear, a trascender lo meramente material y a participar en la continua génesis de nuevas realidades, intentando llegar a la realidad en su totalidad —ontológicamente—, en tanto que realidad. A través de *Eros*, el *cuerpo poético* se convierte en un agente de transformación, capaz de revelar y manifestar la verdad (*aletheia*) más profunda del ser.

Es a través del lenguaje poético, que lo que estaba oculto se hace visible, permitiendo que la realidad adquiriera un significado auténtico. Heidegger nos exhorta a ver el lenguaje poético no solo como una forma de expresión artística, sino como el medio a través del cual se revela la esencia misma del ser; este lenguaje poético es una fuerza creadora, una *poíesis* que da vida y forma a lo que antes no era, trayendo al ser lo oculto y dándole una presencia significativa en el mundo; no se limita a describir el mundo, sino que lo configura, le da forma y lo instauro en su más profundo significado; lo inefable se vuelve tangible y el ser humano puede acceder a una comprensión más auténtica y profunda de su existencia.

Heidegger concibe el lenguaje poético no solo como un medio de comunicación, sino como el lugar donde el ser se manifiesta. El lenguaje poético, en contraste con el lenguaje técnico y calculador de la modernidad, abre un espacio ontológico donde el ser puede desplegarse en toda su profundidad. El maestro de la Selva Negra dialoga con poetas como Hölderlin para ilustrar cómo la poesía no solo describe el mundo, sino que lo instituye, creando una relación esencial entre el hombre, el lenguaje y el ser. El lenguaje poético es la casa del ser. En este sentido, el lenguaje poético abre un espacio ontológico en el que el ser puede manifestarse en toda su plenitud. A través del diálogo con poetas argumenta que la poesía es la forma más elevada del lenguaje, capaz de instaurar y sostener la realidad. La poesía, como máxima expresión del lenguaje poético, no solo nombra la realidad, sino que la funda, ofreciendo una forma de resistencia activa frente a la superficialidad y la fragmentación de la modernidad. A través de la poesía, el ser humano puede redescubrir su capacidad para habitar el mundo como un espacio de revelación y misterio.

El lenguaje poético se presenta como una resistencia frente al dominio técnico de la modernidad, que tiende a reducir el mundo a un objeto manipulable. Este lenguaje no solo nombra, sino que inaugura, establece y revela el ser, convirtiéndose en un acontecimiento ontológico que

trasciende las limitaciones del lenguaje instrumental. La poesía, como máxima expresión del lenguaje poético, permite al ser humano habitar el mundo de manera auténtica. Mostrando que tenemos que superar el lenguaje técnico, centrado en la eficiencia y el control, despoja al mundo de su poeticidad, reduciéndolo a un objeto de manipulación. En contraste, el lenguaje poético actúa como una forma de resistencia frente a la deshumanización de la modernidad. Este lenguaje no solo permite al ser humano habitar el mundo de manera auténtica, sino que también establece una conexión esencial con lo divino y lo sagrado, elementos que la técnica no puede capturar ni reproducir.

Aunque Heidegger no aborda explícitamente el concepto de cuerpo poético, el texto extrapola esta idea a partir de su análisis del lenguaje y la *poiesis*. El cuerpo poético se entiende como un cuerpo simbólico que, más allá de su materialidad o vivencia inmediata, se convierte en un medio de expresión creativa y reveladora del ser. Este cuerpo no solo actúa como un receptor pasivo de la existencia, sino que participa activamente en la creación poética, transformando el mundo y a sí mismo mediante el lenguaje.

El *cuerpo poético* es, en esencia, una manifestación tangible del proceso de la *poiesis* descrito por Platón y desarrollado por Heidegger. En este contexto, el cuerpo no es simplemente físico ni espiritual, sino una síntesis que integra ambos aspectos para revelar nuevas capas de significado sobre la existencia humana. Es en este cuerpo poético donde se encarnan los principios de *Eros* y del lenguaje poético. Es en esencia un vehículo para la *poiesis*.

El *cuerpo poético*, entonces, se muestra como la encarnación de este proceso de revelación. No es simplemente un cuerpo físico que se mueve y siente, ni un objeto que puede ser observado desde una perspectiva externa, sino un cuerpo activo y creativo que participa en la continua

creación y recreación del mundo. Impulsado por *Eros* que se despliega como la representación de esta fuerza creadora; no es un cuerpo estetizado, representado por las artes, sino un cuerpo activo, perceptivo, que vive y experimenta el mundo de manera plena y simbólica; es el medio a través del cual el ser humano no solo habita el mundo, sino que lo transforma con sus acciones, gestos y creatividad; que, al estar en sintonía —tonalidad— con su entorno, no sólo reacciona, sino que crea y recrea el espacio en el que habita.

La mención al *cuerpo poético* en el contexto del capítulo refleja una posibilidad de síntesis entre las múltiples dimensiones de la corporalidad expuestas a lo largo del texto. Al interpretar el concepto desde las ideas desarrolladas, se puede entender como un intento de trascender las categorías reduccionistas del cuerpo físico (*Körper*) y del cuerpo vivido (*Leib*) para proponer una visión en la que la corporalidad se convierta en un medio expresivo y creador que articula el *ser(estar)-en-el-mundo* de manera singular y est(ética).

Heidegger identifica al *Dasein* como un ser proyectado hacia el mundo, abierto a su significatividad y capaz de habitarlo de manera poética —creadora. La idea de un *cuerpo poético* podría derivarse de esta capacidad creadora del *Dasein*: la corporalidad no solo se limita a habitar el mundo pasivamente, sino que lo poetiza mediante su acción y presencia. Aquí, el término "poético" puede conectarse con la *poíesis*, entendida por Heidegger como el acto de *traer algo al desocultamiento*, de iluminar lo que está oculto. El *cuerpo poético*, entonces, sería un cuerpo que manifiesta el mundo, lo instituye y lo transforma mediante su *ser(estar)-en-el-mundo*.

En el *cuerpo poético*, la corporalidad deja de ser meramente funcional o biológica para convertirse en un vehículo de expresión estética y significativa. Esta noción podría vincularse con la relación entre el *Dasein* y su espacialidad, donde el cuerpo no solo se relaciona con los entes intramundanos desde su *ser a la mano* —utilidad— (*Zuhandenheit*), sino que también configura

relaciones de sentido que revelan la belleza, la fragilidad o la creatividad del ser humano. Así, el *cuero poético* sería una expresión de la apertura del *Dasein* hacia el mundo.

El *cuero poético* también supera la dicotomía cartesiana entre cuerpo y alma, al integrar las dimensiones física, emocional y espiritual del ser humano en una unidad expresiva. El *cuero poético* es, en este sentido, una síntesis viviente que encarna las potencialidades del *Dasein* como ser proyectado, sensible y creador. Esta dimensión no busca negar la materialidad del cuerpo físico (*Körper*), sino enriquecerla al situarla en el horizonte existencial del ser humano, donde cada acción, gesto o movimiento es un acto poético que dialoga con el mundo.

En el texto se menciona cómo el cuerpo vivido (*Leib*) permite al *Dasein* relacionarse con el mundo y los otros de manera primaria. El *cuero poético* puede interpretarse como una extensión de esta idea: un cuerpo que "habla" —al son del silencio—, no mediante palabras, sino a través de su propia presencia, sus movimientos y su forma de interactuar con el espacio y el tiempo. Esto sugiere que el *cuero poético* no es solo un fenómeno interno, sino también un lenguaje que media entre el *Dasein* y su mundo, manifestando significados que van más allá de lo estrictamente racional. El *cuero poético* parece situarse en la intersección hermenéutica entre *Körper* y *Leib*, integrando la materialidad del cuerpo físico con la vivencia subjetiva del cuerpo vivido. Donde los tres cuerpos se encuentran integrados: sin uno no existen los otros dos. No se trata de negar la materialidad del cuerpo, sino de dotarlo de una significatividad más profunda que trascienda su mera presencia óptica. En este sentido, el *cuero poético* encarna una forma de *ser(estar)-en-el-mundo* que celebra la creatividad y la singularidad del *Dasein*, transformando la corporeidad en corporalidad, en un fenómeno ontológico fundamental.

En la crítica heideggeriana a la ciencia y la técnica, el *cuero poético* podría interpretarse como una forma de resistencia frente a la reducción del cuerpo humano a un mero objeto —

orgánico— técnico o funcional. En lugar de ser dominado por las exigencias de la ciencia y la tecnología, el *cuerpo poético* se afirma como un espacio de libertad, creatividad y expresión, reconquistando su lugar como un ente significativo que desafía la lógica pragmática y utilitarista de la modernidad.

El *cuerpo poético*, en este marco, no es simplemente una categoría añadida a las distinciones entre *Körper* y *Leib*, sino una forma superior de habitar la corporalidad. Representa la posibilidad de que el *Dasein* como ser humano, en su apertura existencial, reconozca su cuerpo como un medio de creación, comunicación y transformación del mundo. Es un cuerpo que no solo vive, sino que también hace existir al mundo, poetizándolo mediante su interacción estética, ética y ontológica, con los entes que lo rodean. Este concepto no solo resuena en el pensamiento de Heidegger, sino que también dialoga con otras tradiciones filosóficas y artísticas que han visto en el cuerpo un espacio de resistencia, hacer creativo y libertad. Así, el *cuerpo poético* se presenta como una propuesta para repensar la relación entre el *Dasein* en tanto ser humano, su corporalidad y el mundo que habita.

El arte, por su parte, actúa como una mediación entre el cuerpo y el ser. No es simplemente un objeto de contemplación estética, sino una manifestación poética que revela la verdad del ser. A través del arte, el ser humano puede recuperar una conexión auténtica con el mundo, superando la alienación y redescubriendo su capacidad para habitar el mundo de manera plena y significativa, es decir, con sentido.

A través de la creación artística, el cuerpo trasciende su materialidad para convertirse en un espacio de revelación ontológica. En este contexto, el *cuerpo poético* se convierte en una pieza esencial para resistir la reducción técnica del cuerpo a un objeto utilitario. A través del arte, la

poesía y la expresión creativa, el *cuerpo poético* reclama su lugar como un medio de conexión con lo sagrado y lo trascendental, estableciendo un puente entre el mundo físico y el espiritual.

Habitar poéticamente el mundo significa vivir de manera que se reconozca esta profunda interconexión entre el lenguaje, el cuerpo y el ser. Es rechazar una visión técnica y utilitaria de la existencia, que reduce todo a su función práctica, y en su lugar, abraza una vida rica en significados, donde cada acción, cada palabra y cada creación son parte de un proceso continuo de revelación y transformación del mundo; es vivir con una profunda conexión entre estos elementos: el lenguaje poético como la voz que da nombre y revela; el *cuerpo poético* como el agente que actúa siente y transforma; y el mundo como el espacio en el que esta interacción se realiza. Es un modo de vida que rechaza la visión utilitaria y técnica de la existencia, y en su lugar, abraza una forma de estar en el mundo que es rica en significado, creatividad y revelación de la verdad. Este habitar poético nos invita a ver la vida como una obra de arte en sí misma, donde el ser humano asume su parte creativa, como espectador y creador de mundo.

En este contexto, la relación entre el lenguaje poético, el *cuerpo poético* y el habitar poéticamente el mundo se profundiza y se enriquece cuando consideramos lo escrito, en los textos filosóficos de Heidegger. En conjunto, estos conceptos nos llevan a una comprensión más profunda de la existencia humana como una interacción continua entre el lenguaje, el cuerpo y el mundo. Es un llamado a existir, de manera que no sólo experimentemos el mundo, sino que lo transformemos y lo revelemos en su verdad más profunda, a través de la poesía, del arte y de la vida misma. Habitar poéticamente el mundo, en este contexto, es un acto de tenacidad contra la superficialidad de la vida moderna —actual— y una afirmación de la capacidad humana para crear y habitar un mundo pleno de sentido y belleza. Donde se ratifique que es el ser humano quien dona sentido, es decir, significado, finalidad y/o valor a la propia existencia.

Se puede establecer un cruce entre el pensamiento filosófico y el arquitectónico, haciendo evidente la relación —en ocasiones nada sencilla— conceptual entre ambas disciplinas. De muchos conceptos filosóficos —como: la identidad, la memoria, el tiempo, el espacio, la percepción— se han “apropiado” los arquitectos para sustentar y describir las ideas de sus proyectos. El diálogo entre filosofía y arquitectura, no se da en un solo sentido, sino es de ida y vuelta. Ambos saberes están atravesados por el espíritu cultural y socioeconómico de la época en que se desarrollan. Ayudándonos a comprender e interpretar, cómo creamos nuestros espacios y cómo habitamos nuestros lugares.

Por ello, la filosofía, desde la ética, puede explorar las decisiones sobre la sostenibilidad, la accesibilidad y responsabilidad política y social de la arquitectura. La diferencia entre una arquitectura sostenible y una arquitectura sustentable, se da porque la sostenibilidad busca generar un cambio integral en varios ámbitos: social, económico, medio ambiental y cultural; a través de procesos que ayuden a la mejora del modo de vida y la existencia humana, individual y socialmente, basado en un estilo saludable y de respeto a la naturaleza, un ejemplo de esto se da en el desarrollo de la disciplina que dentro de la arquitectura pone en el centro la sostenibilidad, la llamada Bioconstrucción, que es parte de la Permacultura. La permacultura es una filosofía de vida que tiene como fin la integración del hombre y sus edificaciones con la naturaleza, respetando los ecosistemas, teniendo como objetivo fundamental satisfacer las necesidades del presente sin poner en peligro el futuro.

La arquitectura sostenible promueve: la reducción del impacto ambiental; la creación de estructuras más duraderas y económicas; la eficiencia energética y la creación de entornos saludables y de bienestar físico y espiritual; la educación y la cultura de respeto —a la

naturaleza— al medio ambiente; el manejo de la tierra y la naturaleza, conservación, regeneración y manejo de espacios acuáticos, silvestres, agrícolas , bosques y huertos. En cambio, la sustentabilidad se preocupa por el uso racional de los recursos naturales en busca de su conservación y regeneración por si solos.

Se ha resaltado la importancia del pensamiento filosófico en el quehacer de la arquitectura y de la propia arquitectura para pensarla desde la filosofía. Con el fin de destacar lo valioso que la filosofía tiene de aplicación práctica en una bella arte como la arquitectura y ésta ser pensada filosóficamente, para orientar su actividad en beneficio del ser humano que es a quién, fundamentalmente, se dirige su actividad creativa. Se busca un habitar auténtico, habitar poético sobre la faz de la tierra, donde el ser humano construya un mundo más afín a su propia esencia, en correlación con la naturaleza que le da sustento.

Hemos analizado en la obra filosófica de Heidegger que la relación entre el lenguaje poético, el *cuerpo poético* y el habitar poéticamente el mundo, no es simplemente una reflexión teórica, sino una guía esencial para comprender cómo tenemos que vivir, existir y habitar en el mundo, si queremos existir en armonía con el ser y sobre vivir como especie humana en nuestra casa: el Planeta Tierra.

Conclusión General

La presente investigación ha evidenciado que el cuerpo, en la filosofía de Heidegger, no es un tema ausente, sino que, a través de una interpretación renovada, se puede establecer una ontología poética del cuerpo que trasciende la visión dualista cartesiana. La crítica que históricamente se ha hecho a Heidegger por no desarrollar explícitamente el problema del cuerpo, particularmente en su obra *Ser y Tiempo*, ha sido aquí revisada y develada. A través de un análisis de sus *Seminarios de Zollikon* y su reflexión más amplia sobre el *ser(estar)-en-el-mundo*, la tesis demuestra que la corporalidad, lejos de ser relegada, está intrínsecamente conectada a la manera en que Heidegger entiende la existencia humana y su relación con el ser del *Dasein*, en tanto que ser humano. Dejando de lado la mirada dualista, platónica-cartesiana, del cuerpo, que la ciencia médica y otras, siguen replicando en pleno siglo XXI. Evidenciando que hay otras maneras de pensar el cuerpo y la corporeidad, desde el ámbito del mismo cuerpo.

El punto crucial que esta investigación subraya es la propuesta de una ontología poética del cuerpo, que se estructura no como una mera conciliación entre el cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*), sino como una totalidad que supera ambas categorías a través del concepto de *cuerpo poético*. Este *cuerpo poético* no es un cuerpo trascendido ni un cuerpo puramente subjetivo, sino un cuerpo que, en su dimensión erótica y creadora, se convierte en un medio de revelación del ser. En este sentido, el cuerpo poético se convierte en el instrumento a través del cual el *Dasein* se relaciona con el mundo y con el ser, estableciendo una relación que no se reduce a la mera percepción objetiva, sino que está impregnada de significados y valores que se despliegan creativamente en el arte.

Esta tesis ha logrado avanzar en la comprensión del cuerpo en Heidegger al integrar no solo los aspectos fenomenológicos y existenciales, sino también la dimensión creativa y poética que se expresa a través del arte. La concepción heideggeriana del ser, en sus diferentes modos de *ser(estar)-en-el-mundo*, está inseparablemente conectada con la corporalidad. Desde la experiencia primigenia del *Dasein*, donde el cuerpo es el lugar de interacción entre la subjetividad y el mundo objetivo, hasta la expresión artística, que se erige como una de las formas fundamentales de *habitar poéticamente el mundo*. Heidegger, al tratar la relación entre cuerpo y arte, nos invita a pensar la corporalidad no como un simple objeto, sino como un medio a través del cual se revela el ser.

Perspectiva final. En última instancia, esta tesis ha establecido que el cuerpo no es sólo un vehículo biológico ni un mero objeto de análisis, sino un sujeto activo de revelación, medido por el arte, la *poíesis* y el *eros*. Heidegger, a través de esta ontología poética del cuerpo, nos estimula a repensar nuestra relación con el mundo, proponiendo un modo de existencia más auténtico y consciente. En la época contemporánea, marcada por el predominio de la ciencia y la técnica, este pensamiento es más relevante que nunca, ya que ofrece una alternativa filosófica para redescubrir el sentido del ser a través de una experiencia corporal que es profundamente creativa, sensible y poética. La invitación de Heidegger sigue vigente: habitar poéticamente el mundo, reconociendo en nuestro cuerpo la mediación primordial entre el ser y el mundo.

La invitación de Heidegger a habitar poéticamente el mundo cobra una nueva relevancia en el contexto contemporáneo, donde la técnica y la ciencia han tendido a deshumanizar —robotizar— al ser humano, reduciéndolo a un objeto más en un sistema de producción y consumo. La tesis ha mostrado que, para Heidegger, el cuerpo es el medio primordial a través del cual el ser

humano accede a la verdad del ser, y al mismo tiempo, el arte —en su expresión poética— es el camino hacia esa revelación.

Habitar poéticamente el mundo implica superar la lógica instrumental que domina la era técnica, rescatando la capacidad del cuerpo para ser más que una máquina biológica o un ente en la pura materialidad. El *cuerpo poético*, en su dimensión erótica y creativa, es la clave para reconectar al ser humano con el sentido profundo de la existencia, más allá de lo funcional y lo utilitario. Al vivir el cuerpo como un acto de *poíesis*, como una creación constante que expresa el ser, el individuo no solo se enfrenta a su existencia, sino que la trasciende, abriendo nuevas formas de relacionarse con el mundo, el arte y los demás.

Así, la perspectiva final de esta tesis es un llamado a la reflexión crítica sobre cómo nos relacionamos con nuestros cuerpos y con el mundo que habitamos, un mundo que cada vez más es dominado por la técnica, pero que todavía tiene espacio para la creación poética, la sensibilidad y la contemplación. Recuperar la idea de un *cuerpo poético* es una manera de recuperar la humanidad en una época que amenaza con despojarla de su esencia creativa y existencial.

La tarea de Heidegger y la que esta investigación ha tratado de abordar, es la de devolver al ser humano su capacidad de habitar el mundo de manera auténtica y poética, reconociendo en su cuerpo un medio de revelación del ser. Este es el desafío filosófico para la contemporaneidad, revalorar el cuerpo no como un objeto, sino como un vehículo de la verdad, la creación y la poesía, que de sentido a nuestra existencia.

A partir de esta investigación, existen varios temas que podrían ser explorados en futuras exploraciones, profundizando o ampliando. Algunos de estos son:

1. La relación entre el cuerpo poético y la política contemporánea.

Este tema podría explorar cómo la concepción del cuerpo poético heideggeriano puede ofrecer una perspectiva crítica sobre la política contemporánea. Heidegger, al entender el cuerpo como un medio de revelación del ser, invita a una reconsideración de los cuerpos que son tratados como objetos en las estructuras de poder modernas. La política de control sobre los cuerpos, desde las normativas sobre el cuerpo en la sociedad (como la belleza, la salud, la raza, etc.) hasta los procesos disciplinarios, podría verse como una forma de despojar a los cuerpos de su potencial poético. La investigación podría centrarse en cómo la idea del cuerpo poético puede contribuir a nuevas formas de resistencia política, proponiendo una praxis que recupere la autonomía y la sensibilidad del cuerpo frente a las estructuras de poder que buscan controlarlo y comercializarlo.

Profundizar en cómo la concepción del cuerpo poético, como mediador entre el ser humano y el ser, puede ofrecer nuevas perspectivas para comprender las dinámicas de poder, resistencia y emancipación en contextos sociales y políticos. Esto podría implicar un análisis de cómo los cuerpos son politizados, objetivados o disciplinados en la era contemporánea y cómo la poética del cuerpo puede ser una forma de resistencia frente a estas fuerzas.

Pensadores como Michel Foucault, trabajaron profundamente la relación entre cuerpo y poder, particularmente en sus estudios sobre la disciplina y el biopoder. En obras como *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*, aborda cómo las instituciones y las estructuras de poder moldean el cuerpo. Su análisis podría contrastarse con la noción de Heidegger sobre el cuerpo como medio para la revelación del ser, sugiriendo formas de resistencia a las estructuras que instrumentalizan el cuerpo. Así mismo la filósofa Judith Butler que en *Cuerpos que importan* y *El género en disputa*, trabaja la performatividad del género y cómo el cuerpo está regulado

socialmente. Su teoría puede complementarse con la visión de Heidegger sobre el cuerpo, especialmente si se investiga cómo la política de género y la sexualidad pueden entenderse como un campo de resistencia a la objetivación y la instrumentalización del cuerpo.

2. La corporalidad en la era de la inteligencia artificial y la biotecnología.

Con el avance de la inteligencia artificial (IA) y la biotecnología, surge la cuestión de cómo estas tecnologías afectan nuestra concepción del cuerpo y de la existencia humana. ¿Cómo se integra la corporalidad heideggeriana con estos avances? Este tema podría explorar las implicaciones éticas y filosóficas de la manipulación y extensión del cuerpo humano a través de estas tecnologías y cómo se relaciona con la ontología poética del cuerpo como un acto creativo y existencial.

En la era moderna, la biotecnología y IA presentan desafíos filosóficos sobre la naturaleza del cuerpo humano. Si el cuerpo humano es cada vez más visto como una máquina que puede ser modificada o incluso reemplazada por tecnología, ¿cómo encaja esto con una ontología poética del cuerpo? Este proyecto investigaría cómo los avances en IA, robótica y biotecnología podrían transformar nuestra concepción del cuerpo y de la existencia humana ¿Es posible pensar el cuerpo humano como algo que todavía mantiene su papel poético en un contexto donde las máquinas también tienen capacidad para “pensar” o “sentir”? Este tema también podría profundizar en las implicaciones éticas de tales avances, desde una perspectiva heideggeriana que pone énfasis en la autenticidad del ser humano frente a la instrumentalización de su corporalidad.

Autores como Donna Haraway en su obra *El manifiesto cyborg*, establece una crítica a la dicotomía entre naturaleza y tecnología y propone el *cyborg* como una figura que desafía las fronteras entre cuerpo humano, máquina y biotecnología. Su enfoque podría ser contrastado con

la crítica heideggeriana a la técnica, analizando cómo la biotecnología y la llamada IA afectan la concepción del cuerpo humano. Por su parte, aunque más técnico que filósofo, Haraway es uno de los teóricos más influyentes sobre la singularidad tecnológica y la fusión del cuerpo humano con la IA. Su perspectiva sobre la trascendencia del cuerpo humano podría contrastarse con la visión de Heidegger sobre la autenticidad del ser humano frente a la tecnificación del ser.

3. La corporeidad y la resistencia a la tecnificación del ser.

Con la inteligencia artificial y la biotecnología, surge la pregunta de cómo estas tecnologías perturban nuestra concepción del cuerpo y la existencia del ser humano ¿Cómo se vincula la corporalidad heideggeriana con estos desarrollos? Las implicaciones éticas y filosóficas de la manejo y amplificación del cuerpo humano a través de estas tecnologías, cómo se relaciona con una ontología poética del cuerpo, como un acto poiético y existencial.

Profundizar en la crítica de Heidegger a la técnica y su relación con la corporalidad podría abrir nuevas líneas de investigación sobre cómo el *cuerpo poético* puede servir como un medio para resistir la tecnificación de la existencia humana. Esto podría implicar una reflexión sobre la alienación del cuerpo en la era tecnológica y cómo podemos reconectar con una experiencia más auténtica de nuestro ser corporal en el mundo.

Bernhard Stiegler, filósofo francés, trabajó profundamente sobre el impacto de la tecnología en el ser humano, especialmente en la relación con la memoria, el deseo y el ser. En *La técnica y el tiempo*, explora cómo la tecnología afecta la subjetividad y la autenticidad, lo que podría dialogar con Heidegger —de hecho, fue influenciado por éste— sobre la resistencia a la tecnificación del ser. También, la pensadora norteamericana Martha Nussbaum, en sus obras sobre

Las capacidades humanas y el bienestar, ofrece una crítica al reduccionismo tecnocrático y aboga por una visión más holística de la humanidad, lo que podría conectarse con la propuesta heideggeriana de resistir la reducción del ser humano a un mero objeto técnico.

4. El cuerpo poético y la estética contemporánea.

Explorar cómo la idea de un *cuerpo poético* influye en las prácticas artísticas, como: la danza, el teatro, las artes visuales y la performance. Esto implicaría un análisis de cómo los creadores contemporáneos usan el cuerpo para expresar significados más allá de la mera representación y cómo el *cuerpo poético* puede ofrecer una vía para entender las nuevas formas de arte contemporáneo emergentes. Hoy día, por ejemplo, en la danza contemporánea, baila el ser humano teniendo como acompañante a un “bailarín” creado mediante un algoritmo de IA.

La relación entre el cuerpo y el arte en la filosofía de Heidegger abre interesantes perspectivas en la práctica artística contemporánea. Este tema podría investigar cómo los creadores contemporáneos están utilizando sus cuerpos en el arte para expresar significados más allá de la representación. Si el cuerpo es visto como una obra poética, la danza o la performance pueden verse como manifestaciones del ser que no solo representan el mundo, sino que lo hacen presente de manera auténtica. La investigación podría examinar cómo la noción de *cuerpo poético* en Heidegger ofrece un nuevo enfoque para analizar las formas de arte que utilizan el cuerpo como un medio de expresión profunda y trascendental.

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción*, realizó una reflexión fenomenológica sobre el cuerpo —vivido— como la base de toda experiencia perceptiva. Su noción de la corporalidad podría complementarse con la idea de Heidegger del

cuerpo poético como un medio para la revelación del ser, especialmente en el contexto de las artes. El filósofo alemán Theodor Adorno, como crítico de la estetización de la vida en la modernidad, abordó en *Estética y ética* el papel de la estética en la liberación del ser humano. Su pensamiento podría dialogar con la noción de Heidegger sobre el arte como un modo de acceder a la verdad del ser. Por su parte, el italiano Giorgio Agamben ha trabajado sobre el concepto de "*homo sacer*" y la *estética en la biopolítica*. En sus estudios sobre la política y la estética, dialoga indirectamente con Heidegger al preguntarse cómo el arte y la vida se entrelazan en la política moderna.

5. El impacto de la filosofía de Heidegger sobre el concepto de cuerpo en las ciencias sociales y humanas.

Este proyecto podría explorar cómo el concepto de cuerpo en Heidegger influye en disciplinas como la psicología, la sociología, la antropología y la teoría crítica. El *cuerpo poético*, como lugar de interacción entre el ser humano y el ser, puede ofrecer nuevas perspectivas sobre la identidad, la sexualidad y las relaciones interpersonales ¿Cómo puede la noción heideggeriana de corporeidad informar debates contemporáneos sobre el género, la raza y la clase social? En particular, sería interesante analizar cómo la concepción del *cuerpo poético* puede transformar nuestra comprensión de la identidad, el género, la sexualidad y las relaciones interpersonales en el mundo contemporáneo. Este estudio podría analizar cómo los estudios sobre el cuerpo en las ciencias sociales podrían enriquecerse con la comprensión de la corporalidad no solo como un objeto físico o cultural, sino como un medio profundo para acceder al sentido del ser y para transformar la realidad.

Pierre Bourdieu, en su *La distinción*, habla de cómo el cuerpo está inscrito en las estructuras sociales, como es que los cuerpos se diferencian y se clasifican según las normas sociales, culturales y económicas. Esta noción puede complementarse con la visión heideggeriana del cuerpo como un medio para la revelación del ser, sugiriendo que las estructuras sociales no solo impactan cómo se vive el cuerpo, sino también cómo el ser se manifiesta a través del cuerpo en la sociedad. La crítica de Bourdieu a la desigualdad social y su análisis de cómo los cuerpos son objeto de diferenciación social podrían ser relevantes para explorar cómo la corporalidad heideggeriana se ve afectada por las construcciones sociales. Por su parte, Emmanuel Levinas al criticar la filosofía de Heidegger, señala que la ontología heideggeriana olvida la ética y la alteridad, reduciendo el encuentro con el otro a un encuentro con el ser. Para él, *el cuerpo del otro* es un lugar de responsabilidad ética, mientras que para Heidegger el cuerpo es más bien un medio para acceder a la verdad del ser. Este contraste entre ética y ontología puede ser explorado para analizar cómo Heidegger y Levinas conciben la relación con el Otro a través del cuerpo y cómo esta relación ética podría influir en nuestra comprensión de la corporeidad y la alteridad en el mundo contemporáneo.

6. Comparación con otras filosofías de la corporeidad.

Un análisis comparativo entre la filosofía de Heidegger y otras corrientes filosóficas que abordan el cuerpo, como la fenomenología de Merleau-Ponty, la teoría de la corporalidad de Michel Foucault, o el pensamiento de Emmanuel Levinas. Este enfoque podría ayudar a contextualizar la propuesta de Heidegger dentro del debate filosófico más amplio sobre el cuerpo y la corporeidad.

Jean-Paul Sartre, influenciado por Heidegger, aborda el cuerpo desde una perspectiva existencialista en *El ser y la nada*. A pesar de su divergencia con Heidegger, especialmente en la noción de "cuerpo objeto", su visión del cuerpo como una parte fundamental de la libertad humana podría servir como un contrapunto interesante. Edmund Husserl, como precursor de Heidegger, establece la importancia del cuerpo en la fenomenología, particularmente en su concepto de cuerpo *Leib* (cuerpo vivido). Comparar la noción heideggeriana del *cuerpo poético* con la fenomenología husserliana podría arrojar nuevas perspectivas sobre la experiencia corporal, como se señaló en la presente investigación. También, Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, explora cómo las mujeres han sido históricamente objetivadas a través de sus cuerpos. Este enfoque podría complementar el pensamiento heideggeriano, destacando cómo las estructuras sociales y filosóficas afectan las vivencias del cuerpo.

7. El cuerpo y la temporalidad en la filosofía heideggeriana.

Explorar la relación entre la temporalidad y la corporeidad en la filosofía de Heidegger podría ofrecer nuevas interpretaciones sobre cómo experimentamos el tiempo a través de nuestro cuerpo. Este tema podría abordar cómo la experiencia corporal influye en nuestra comprensión del pasado, el presente y el futuro, y cómo la existencia humana se relaciona con su finitud, especialmente desde la perspectiva de la muerte como parte integral de la vida.

La temporalidad —como el horizonte del ser— es un concepto clave en la filosofía de Heidegger, y la relación entre *cuerpo poético* y tiempo es un campo fértil para la investigación. El *Dasein* es un ser temporal y el cuerpo juega un papel crucial en cómo experimentamos el tiempo. Esta investigación podría profundizar en cómo la corporalidad influye en nuestra percepción del

tiempo, desde la finitud de la vida (muerte) hasta la experiencia del futuro y el presente ¿Cómo se relaciona la conciencia del cuerpo con el paso del tiempo? Este tema podría explorar cómo la corporalidad ofrece una vía para comprender la temporalidad de una manera no solo abstracta, sino profundamente vivida.

Henri Bergson, en *La duración y la simultaneidad*, ofrece una interpretación del tiempo basada en la experiencia subjetiva, lo que podría enriquecer la concepción heideggeriana de la temporalidad y el cuerpo. El cuerpo, en la filosofía bergsoniana, es crucial para comprender la percepción del —instante— tiempo. También, Michel Foucault en sus estudios sobre *La historia de la sexualidad*, vincula el cuerpo con la temporalidad histórica y cómo las prácticas culturales y sociales impactan la forma en que vivimos el tiempo. Su obra podría ofrecer un contraste interesante con la visión temporal de Heidegger. En tanto, Paul Ricoeur en su obra sobre la narratividad del tiempo, podría aportar una nueva perspectiva sobre cómo el cuerpo humano vive el tiempo y cómo se relaciona con la narración del ser en la temporalidad heideggeriana.

8). La corporeidad como resistencia al olvido del ser.

La noción de “olvido del ser” es central en el pensamiento de Heidegger, quien argumenta que la modernidad, con su énfasis en la técnica y la objetivación, ha llevado a una pérdida de la relación auténtica con el ser. El cuerpo poético, entendido como un medio para la revelación del ser, ofrece una forma de resistencia a este olvido. Este estudio podría investigar cómo, en un mundo cada vez más orientado hacia lo técnico, la recuperación de la corporalidad poética puede servir como una forma de redescubrimiento del ser. El cuerpo, en su capacidad de expresión creativa, tiene el

potencial de desafiar la visión utilitaria que se tiene del ser y recuperar la conexión profunda con el mundo y el ser mismo.

Giorgio Agamben en su trabajo sobre *la biopolítica* y el concepto de "*homo sacer*" podría ofrecer una reflexión crítica sobre cómo el cuerpo, en su dimensión poética, puede resistir el olvido del ser. La noción de Agamben sobre la soberanía y la vida ofrece un contrapunto interesante a la corporalidad heideggeriana. Jean-Luc Nancy, al investigar la existencia del cuerpo en su obra *El cuerpo en su sentido más profundo*, ofrece una lectura que complementa la crítica heideggeriana sobre el olvido del ser, enfocándose en la corporalidad como una forma de *ser(estar)-en- el-mundo*. Merleau-Ponty, con su enfoque fenomenológico del cuerpo, ofrece un análisis que podría enriquecer la comprensión de Heidegger del cuerpo como medio para resistir el olvido del ser, subrayando la experiencia perceptiva como reveladora del mundo.

9).La disposición afectiva y dolor en la sociedad.

El concepto de estado de ánimo heideggeriano, el pensador coreano-alemán Byung-Chul Han, lo interpreta de manera crítica desde *La sociedad del cansancio*, caracterizada por la hiperactividad, la aceleración y la explotación, llevando a los miembros de la sociedad a un estado de agotamiento y cansancio, en una fatiga del "yo". Trayendo, consecuentemente, ansiedad, depresión y desesperanza, reflejando alienación y deshumanización en el ser humano y en la sociedad moderna; generando un impacto en la condición humana. Pues, se exige mantener una imagen perfecta y exitosa ante la sociedad y las redes sociales y en la vida cotidiana. Llevando a producir y consumir más, perdiendo autonomía y libertad.

Otro tema que desarrolla Han es el del dolor, indicándonos que Heidegger ofrece una perspectiva única y profunda. En el libro de Han *El corazón de Heidegger*, aborda algunas ideas claves para dar cuenta de que el dolor es una forma de *estar(ser)-en-el-mundo*, experimentando y comprendiendo nuestra existencia en él. Siendo la angustia el dolor existencial, cuando nos enfrentamos a la muerte y la nada, haciéndonos conscientes de nuestra finitud y vulnerabilidad. Pero también, el dolor puede ser una forma de develamiento y comprensión de nuestra propia existencia de una manera más profunda. Experimentar el dolor de manera auténtica no debe estar mediada por la sociedad o la cultura, sino que es una forma de llamada a existir, recordándonos que estamos vivos y que debemos asumir responsablemente nuestra existencia. Contrario a lo anterior, la melancolía y la negatividad, pueden ser formas de dolor, productivas y creativas.

Han desarrolló en *La sociedad paliativa* una crítica profunda a la sociedad contemporánea y su relación con el dolor y la existencia, argumentando que el dolor puede ser una manera de resistencia contra la sociedad del cansancio, una forma de decir “no” a la explotación y la aceleración social, reclamando espacios para la reflexión y la contemplación, dentro de una sociedad que tiene por prioridad la “positividad” y la “optimización”, llevando a una forma de vivir y de pensar una forma de “dolor sin dolor” que no se siente ni se experimenta de manera —propia—auténtica. La sociedad paliativa busca la eliminación del dolor y la angustia, pronta y eficiente, sin permitir experimentar y reflexionar sobre de ellas de manera profunda. La medicación del dolor, donde todo se considera problema médico que debe ser tratado con medicamentos y terapias. Hasta el extremo de intentar negar la mortalidad y la finitud de la vida.

Cada uno de estos puntos ofrece un campo de investigación multidisciplinario y profundo que no solo sigue ampliando las ideas de Heidegger, sino también abre nuevos caminos para comprender el cuerpo, la existencia humana y su relación con el mundo en un contexto

contemporáneo y tecnológico. Abriendo múltiples vías para continuar explorando el pensamiento de Heidegger, extendiendo su relevancia a los desafíos filosóficos y éticos que enfrentamos en la actualidad y ofreciendo nuevas interpretaciones sobre la corporalidad y la existencia humana.

Bibliografía

a) Básica

- Heidegger Martín. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Heidegger, Martin y Fink, Eugen. *Heráclito*, FCE, México, 2017.
- Heidegger, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía* (traducción de Samuel Ramos), FCE, México, (1958) 2004.
- Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Heidegger, Martin, *Lecciones de Lógica*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Heidegger, Martin, *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Ediciones siglo XX, Buenos Aires, 1984.
- Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid. 2007.
- Heidegger, Martin. “Sobre la esencia y el concepto de la Phýsis. Aristóteles, Física B, 1” en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, ediciones del 80, México 1991.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid, 1997.
- Heidegger, Martin. *Heráclito*, El hilo de Ariadna. Buenos Aires, 2012.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE-Siruela, México, 2006.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*, Frónesis, Madrid, 1996.
- Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Mundo, finitud, soledad), Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Trotta, Madrid, 2000.

- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*, (2 volúmenes) Ediciones destino, Barcelona, 2000.
- Heidegger, Martin. *Observaciones relativas al arte, la plástica, el espacio. El arte y el espacio*, Universidad Pública de Navarra, 2003.
- Heidegger, Martin. *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Editorial Comares, Granada, 2008.
- Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon* (traducción Ángel Xolocotzi Yáñez), Ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

b) Complementaria

- A. De Waelhens Alphonse. *La Phénoménologie du corpus*. In *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 48, N° 19, 1950.
- A. De Waelhens. *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma (Benemérita) de Puebla, México, 1986.
- A. Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, FCE, México, 1980.
- Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005.
- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1982.
- Augé, Marc. “*Los no lugares. Espacio del anonimato*”, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*, FCE, México, 1986. pp. 125-126.
- Bucher, Jean, *La experiencia de la palabra en Heidegger*, Pen club, Cali, Colombia. 1993.
- Capdevila Werning, Remei. “La dimensión estética de la arquitectura”. pp. 115-164. En Alcaraz, María José y Bertinetto, Alessandro (compiladores. *Las artes y la filosofía*, UNAM, México. 2016.
- Castro Merrifield, Francisco. *Habitar en la época técnica. Heidegger y la recepción contemporánea*. UIA-Plaza y Valdés editores. México. 2008.
- Cassigoli, Rossana. *Morada y memoria*, (Antropología y poética del habitar humano), UNAM-Gedisa, Barcelona, 2011.

- Chillida, Eduardo, *Writings*. Publicación en ocasión de la exhibición *Eduardo Chillida* en Skulpturenpark Waldfrieden, Wuppertal, Alemania. Del 1 de noviembre del 2008 al 31 de marzo del 2009, edición de Skulpturenpark Waldfrieden y el Museo Chillida-Leku.
- Derrida, Jacques. *Diferencia Sexual de Geschlecht, diferencia ontológica [I]*. Cahier de l'Herne, editado por Michel Haar, París, 1983. Versión electrónica Derrida en castellano <https://redaprenderycambiar.com.ar>.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927, Herder, Barcelona, 2009.
- Escribano, Xavier. “El cuerpo poético y la celebración de la existencia encarnada”, pp. 101-115. En Anrubia, Enríque y Marugán, R. Isidro (eds.). *Historias y filosofías del cuerpo*, Editorial Comares, Granada. 2012.
- Franck, Didier. *Heidegger y el problema del espacio*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.
- Friedländer, Paul, *Platón. Verdad del Ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Gaos, José. *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, FCE, México, 1986.
- Gaytán, Carlos, *Diccionario mitológico*.
- Han, Byung-Chul. *El corazón de Heidegger*, El concepto de “estado de ánimo” de Martin Heidegger. Herder, Barcelona. 2021.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona, 2021, p. 11.
- Hölderlin, *Poesía Completa*, Ediciones 29.
- Lledó, Emilio. *El concepto “poiesis” en la filosofía griega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Ediciones 62, Barcelona, 1980.
- Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes poesía y filosofía*, UNAM, México, 1990.
- Onfray, Michel. *Cosmos. Por una ética sin moral*, Paidós, Madrid, 2018.
- Oteiza, Jorge (edición a cargo de Elías Amézaga), *Ahora tengo que irme*, Ed. Txalaparta, Tafalla, Nafarroa (país vasco), España, 2003.
- Pallasmaa, Juhani. *Animales arquitectos*, Editorial GG, Barcelona 2020.
- Pera, Cristóbal. *Desde el cuerpo*. Ensayos sobre el cuerpo, la salud y la mirada médica, ediciones Cal y arena, México, 2015.

- Platón, *Simposio* (Banquete) o de la erótica, Editorial Porrúa, México, 1996.
- Reale, Giovanni, *Eros demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004.
- Rilke, Rainer Maria, *Cartas a un Joven Poeta...*
- Romero de Solís, Diego, *Poiesis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Editorial Losada, Madrid. 1984.
- Schmid, Wilhelm. *Sosiego*. El arte de envejecer, Kairós, Barcelona, 2015.
- Trías, Eugenio. *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*.
- Vieyra García, Jaime, *El Enigma del juego*, en Variaciones sobre arte, estética y cultura, UMSNH, Morelia, 2002.
- Villa Sánchez, José Alfonso. *Realidad, saber y logos*, Silla Vacía editorial, Morelia, Mich. México. 2024.
- Wiegand Petzet, Heinrich, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger. 1929-1976*, Katz editores, Buenos Aires, 2007.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel y Zirión Quijano, Antonio. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, Editorial Porrúa, BUAP, UMSNH, México. 2018.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Articular lo simple*. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica, Akal, México, 2021.
- Xolocotzi, Ángel (coordinador). *Hermenéutica y filosofía*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de filosofía No. 34), México, 2003.
- Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*.

c) Textos Electrónicos

- Alvarado Cabellos, Ángel. *Consideraciones sobre el cuerpo, la raza y el mestizaje a la luz de los Cuadernos negros de Heidegger*, Revista de filosofía eikasía, N° 91, enero-febrero de 2020.
- Capitel, Antón. *La arquitectura como arte impuro*. Revista Iluminaciones N°. 1. 2010. pp. 48-62. Tomado de Archivo Digital UPM, ISN 1889-9900. <https://orcid.org/0000-0002-9756-2370>.

- Cristian Ciocan. *Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon seminars*, published online 2015.
- Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, (vol. 1 y 2). Editorial Herder, 1.a edición digital 2016.
- Johnson, Felipe. CUERPO Y MÉTODO. EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL PROBLEMA DE LA CORPORALIDAD EN *ZOLLIKONER SEMINARE*, en Revista Ideas y Valores. Vol. LXIII. N° 155. Agosto 2014. ISSN 0120-0062 (impreso) 2011-3668 (en línea). Bogotá, Colombia.
- Johnson, Felipe. Corporalidad, sensibilidad y mundo: pensando la concreción del existir desde el pensamiento de Heidegger. *Revista de Filosofía Unísonos*, 15(1): 52-66, jan/apr 2014.
- Johnson, Felipe. *¿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). 2020.
- Maxence Caron. *Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon*, <<Archives de philosophie>>, 2008/2, tome 71, pp. 309-329.
- Stock, Tomás. “Ser (-un-cuerpo)-en-el-mundo” en *Cuerpo, mundo y vida: Heidegger en perspectiva*: Actas de las segundas jornadas nacionales de la SIEH-Argentina/Elías German Bravo...[et al.]; compilado por Luciano Mascaró.-1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mario Adrián Bertorello, 2020. www.teseopress.com.
- Xolocotzi, Yáñez, Á. *La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal*. Estudios de Filosofía, 61,125-144. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>.
- Heidegger, Martin, *La palabra, La significación de las palabras*, Traducción de Pablo Oyarzun Robles, Tomado de www.filosofia.cl / Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Doctorado en Filosofía	
Título del trabajo	El cuerpo poético en Heidegger	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Eduardo Muñoz Flores	eduardo.munoz@umich.mx
Director	Jesús Emmanuel Ferreira González	jesus.ferreira@umich.mx
Codirector		
Coordinador del programa	Carlos González de Pierro	carlos.dipierro@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	no	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	no	
Traducción a otra lengua	no	
Revisión y corrección de estilo	no	
Análisis de datos	no	
Búsqueda y organización de información	no	
Formateo de las referencias bibliográficas	no	
Generación de contenido multimedia	no	
Otro	no	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Eduardo Muñoz Flores 
Lugar y fecha	Morelia, Mich. A 04 de abril del 2025. 

Eduardo Muñoz Flores

El cuerpo poético en Heidegger.pdf

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:448127743

Fecha de entrega

11 abr 2025, 11:40 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

11 abr 2025, 11:46 a.m. GMT-6

Nombre de archivo

El cuerpo poético en Heidegger.pdf

Tamaño de archivo

1.7 MB

304 Páginas

107.456 Palabras

525.353 Caracteres

22% Overall Similarity

The combined total of all matches, including overlapping sources, for each database.

Top Sources

- 21%  Internet sources
- 5%  Publications
- 0%  Submitted works (Student Papers)

Integrity Flags

1 Integrity Flag for Review

-  **Replaced Characters**
19 suspect characters on 5 pages

Letters are swapped with similar characters from another alphabet.

Our system's algorithms look deeply at a document for any inconsistencies that would set it apart from a normal submission. If we notice something strange, we flag it for you to review.

A Flag is not necessarily an indicator of a problem. However, we'd recommend you focus your attention there for further review.