

EL SER CORPORAL: *DASEIN* Y LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER*

LEONARDO VERANO GAMBOA
Universidad del Norte

RESUMEN

Si bien es cierto que Heidegger no se interesó en proponer una «fenomenología del cuerpo» o del «ser sensible» esto no significa que el tema corporeidad (*Leiblichkeit*), y en general el tema sensibilidad (*Sinnlichkeit*), permanezcan como problemas marginales en su obra. Nos proponemos mostrar en este trabajo que, por el contrario, en el pensamiento de Heidegger está presente una concepción ontológica del cuerpo que no se deja simplemente derivar del análisis del *Dasein* o de sus investigaciones posteriores sobre el ser del lenguaje, en el sentido de ser una ontología que muestra el ser mismo del fenómeno corporal y sensible. Este planteamiento se encuentra sustentado en los siguientes momentos: 1. Introducción, 2. Corporeidad y *Dasein*, 3. Cuerpo y espacio, 4. Cuerpo y lenguaje.

Palabras clave: cuerpo, corporeidad, espacio, gesto, lenguaje.

ABSTRACT

The corporeal being: Dasein and language in Martin Heidegger's thought

While it is true that Heidegger was not interested in proposing a “phenomenology of the body” or of the “sensitive being”, this does not mean that the issue of corporeality

* El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación *La concepción del cuerpo en la filosofía de Heidegger*, financiado por la Dirección de Investigación, Desarrollo e Innovación (DIDI) de la Universidad del Norte. Código de agenda de investigación 2012-009. Período de duración del proyecto: de mayo de 2012 a mayo de 2013. Grupo de Investigación STU-DIA. Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad del Norte.

(*Leiblichkeit*), and the theme of sensitivity (*Sinnlichkeit*) in general, remains a marginal problem in his work. In this paper we intend to show that, to the contrary, in Heidegger's thought there is an ontological conception of the body that cannot simply be derived from analysis of the *Dasein*, in the sense of being an ontology that shows the being itself of the corporal and sensitive phenomenon. This approach will be supported through the following steps: 1. Introduction, 2. Corporeality and *Dasein*, 3. Body and space, 4. Body and language.

Keywords: body, corporeality, space, gesture, language.

Nos proponemos mostrar, en oposición al señalamiento acostumbrado del «olvido del cuerpo» (*Leibvergessenheit*) en la ontología de Heidegger,¹ la existencia de una unidad originaria entre cuerpo y *Dasein* que impide, o bien

1. Nos referimos particularmente a las interpretaciones de la filosofía de Heidegger hechas por K. Löwith, H. Plessner, J. P. Sartre y J. Derrida. En el párrafo 41 de *Sein und Zeit*—«El ser del *Dasein* como cuidado»— Heidegger afirma que el cuidado de sí (*Selbstsorge*), concebido como cuidado de cosas (*Besorgen*), es «anterior» a todo lo fáctico de la existencia, pues se trata con él de una estructura ontológica originaria. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubinga: Niemeyer, 2001), p. 193. La estructura ontológica fundamental del vivir, relacionada con asuntos como la voluntad, el deseo, las inclinaciones, se fundan en el cuidado y por ello, sostiene Heidegger, sólo se pueden comprender «por vía de reducción privativa», es decir, «a partir de la ontología del *Dasein*». *Ibid.*, p. 194. Tanto K. Löwith como H. Plessner ven en esta propuesta metodológica de reducción privativa el olvido del tema de la vida y del cuerpo. Ver al respecto K. Löwith, «Welt und Menschwelt», en *Mensch und Menschwelt* (Stuttgart: Metzler, 1981), p. 295-328 («Sämtliche Schriften»), Band I; Klaus Stichweh y Marc B. de Launay, eds.). En este mismo sentido la formulación explícita de Heidegger de no tematizar la corporeidad en su análisis de las estructuras fundamentales del *Dasein* (cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 108) es interpretada por ellos como el riesgo de perder la dimensión fáctica de la existencia y caer, de este modo, en un idealismo. Cf. especialmente H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1975), p. XII-XIII. Es conocido, por su parte, el señalamiento de Sartre en *L'Être et le Néant* del carácter asexuado del *Dasein*. El deseo sexual, sostiene Sartre refiriéndose a Heidegger, se suele vincular a la vida psíquica y biológica del hombre y, en este sentido, no hace parte de una ontología del *Dasein*. Ver en particular J.P. Sartre, *L'Être et le Néant* (París: Gallimard, 1976), capítulo III de la tercera parte. Si bien Derrida, por su parte, reconoce en la concepción de Heidegger de la diferencia como diferencia ontológica —la establecida entre el ser y el ente— el intento de superar el pensamiento metafísico, se pregunta si la heterogeneidad abierta por esta ontología —en el sentido de ser una diferencia originaria dada en el ser, esto es, como un acontecimiento de diferenciación del ser mismo y no como una representación del pensamiento— no termina sustentándose, en últimas, en una «filosofía de la presencia» y negando, por ello, tal heterogeneidad en el origen. Ver J. Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (París: Flammarion, 1993), especialmente el numeral x. Esto explica para Derrida la neutralidad y asexualidad del *Dasein* en *Sein und Zeit* y, en la obra posterior de Heidegger, el dominio del Ser en la experiencia humana, en donde la diferencia sexual deja de ser una diferencia ontológica originaria. Ver también al respecto L. Christian, *Vom Leib zum Selbst. Kritische Analysen zu Husserl und Heidegger* (Friburgo-Múnich: Karl Alber, 2005), p. 39-51.

«derivar» el fenómeno de la corporeidad del análisis fundamental del *Dasein*, o bien la estructura fundamental de este de aquella, esto es, de la corporeidad.² En este mismo sentido veremos que la corporeidad (*Leiblichkeit*) y, en general, la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), no sólo no se dejan derivar de la concepción ontológica de Heidegger sobre el lenguaje, sino que ocupan también en ésta un lugar central. En los siguientes apartados daremos cuenta de este planteamiento: 1. Introducción. Existe en la obra anterior a *Sein und Zeit* una interpretación fenomenológica del cuerpo en donde se destaca el sentido ontológico de éste; 2. Corporeidad y *Dasein*. La corporeidad del *Dasein* se muestra como existencial y, en este sentido, como perteneciendo originariamente al ser del *Dasein*; 3. Cuerpo y espacio. La pregunta por el cuerpo, referida originariamente a la pregunta por el espacio, planteada por Heidegger en los seminarios de Zollikon, destaca el carácter esencialmente ontológico de la corporeidad del *Dasein*. 4. Cuerpo y lenguaje. La crítica de Heidegger a la concepción tradicional del lenguaje, que hace de éste un instrumento creado por el hombre para comunicarse, reivindica el ser sensible del lenguaje como una de sus dimensiones ontológicas fundamentales.

1. Introducción

En sus lecciones *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*,³ impartidas en el semestre de verano de 1924, Heidegger se propone una interpretación del *Dasein* como ser del hombre en el mundo desde algunos conceptos fundamentales de la filosofía de Aristóteles. Refiriéndose al rol que ocupa el fenómeno del *páthos* (πάθος) en la determinación del ser del *Dasein* observa el autor —parágrafo 18— que el *páthos* está referido a la cualidad o condición (naturaleza) del *Dasein* de ser «afectado» (*betreffen*) por un «acontecimiento»

2. En este sentido nuestro punto de partida para hablar de una ontología de la corporeidad en el pensamiento de Heidegger no es, como en el caso de Edmundo Johnson, la explicitación de la vida fáctica como tarea de una hermenéutica de la facticidad. El fenómeno de la corporeidad es analizado aquí en función de conceptos como vida (*Leben*) y existencia (*Existenz*) dentro del programa de Heidegger de llevar a cabo una ontología fundamental. Si bien reconocemos la importancia de este punto de partida a la hora de hablar del cuerpo en Heidegger, nuestro interés en este artículo no es hacer explícito el vínculo entre existencia y ser (cf. J. Edmundo, *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers* [Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 2010], p. 42), sino en mostrar en el pensamiento de Heidegger una concepción ontológica del cuerpo y la sensibilidad que muestra el ser mismo de éstos.

3. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2002 («Gesamtausgabe» [GA], Band 18; Mark Michalski, ed.).

(*Geschehen*), en el sentido de poder ser cambiado o transformado por él.⁴ Este ser afectado no se da de cualquier manera, acentúa Heidegger, sino justo en el modo en que lo que nos *pasa* (*Geschehen*) no es algo externo a nosotros, sino algo que pasa *con nosotros mismos*. Con el propósito de explicar por qué el acontecimiento que caracteriza al *páthos* no es «algo» puramente exterior —frente a lo cual nos quede simplemente el padecimiento, la pasividad—, sino precisamente «algo» que define al propio ser del *Dasein* como ser en el mundo, refiere Heidegger el sentido corporal de éste. Lo *afectado* por el fenómeno del *páthos*, como algo que nos transforma a nosotros mismos, no es el alma (*Seele*), sino la *totalidad* del *Dasein*: el *Dasein* como ser corporal en el mundo.⁵ No existe propiamente en la concepción aristotélica del hombre, advierte Heidegger,⁶ una división entre lo psíquico ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) y lo corporal ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$), ya que se trata de la pregunta por la totalidad del ser del hombre, esto es, como *ser en el mundo*, y no de la pregunta por el hombre como un alma que posee un cuerpo.⁷ Lo transformado en nosotros, el «adónde» nos lleva el acontecimiento del *páthos*, es entonces nuestro propio ser como ser en el mundo —*Da-sein*—, y no propiamente vivencias psíquicas o contenidos de conciencia. La *presencia corporal* en la experiencia del *páthos*, en fenómenos como la ira, el miedo, no puede ser concebida, por ello, como un simple acompañamiento, sino como un fenómeno corporal que define el mismo ser del *Dasein*. Asimismo, el fenómeno del *páthos* descubre su propio ser corporal: el ser una experiencia que tiene *origen* en la corporeidad del *Dasein*. Es fundamental para la comprensión del *páthos* ser concebido, entonces, como fenómeno corporal, esto es, como *páthos* de la corporeidad. La ira, el miedo, son ellos mismos comportamientos o maneras de ser en el mundo del *Dasein* corporal.⁸ Se trata, en este sentido, de una experiencia paradójica. El *páthos* muestra el ser corporal del hombre como una experiencia que va más allá de su ser fáctico —del cuerpo como puro $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ —, al darse justo como un modo de *ser-en-el mundo*, como un cuerpo que se define en su comportamiento con los demás. El fenómeno del *páthos* tiene la propiedad de mostrar que la corporeidad, como sucede por su parte con el *noûs* ($\nu\omicron\upsilon\delta$),⁹ no es una propiedad

4. Cf. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 194-195.

5. Cf. *ibid.*, p. 199.

6. Heidegger considera que, vale la pena mencionarlo, el señalamiento de la no separación entre alma y cuerpo en la concepción aristotélica del hombre es un aporte de la fenomenología (cf. *ibid.*, p. 199), en oposición a la tradicional interpretación dualista.

7. «En rigor no puedo decir: el alma confía, tiene temor, compasión; sino sólo puedo decir siempre: el hombre confía, es valiente.» M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 197. (Traducción del autor del artículo.)

8. Cf. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 206.

9. Heidegger destaca que Aristóteles, tomado como ejemplo el temor, estable una relación entre el *páthos* ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) y el *noûs* ($\nu\omicron\upsilon\delta$), al observar que la experiencia del temor, a diferencia de

más entre otras del *Dasein*, sino la *condición de posibilidad* de éste de existir en el mundo, de encontrar-se (*Sichbefinden*) en éste.

En el parágrafo 56, capítulo cuarto, de sus cursos *Platon: Sophistes*,¹⁰ dictadas por Heidegger en el semestre de invierno de 1924, encontramos asimismo una interpretación fenomenológica del cuerpo que acentúa el vínculo esencial de éste con el ser del hombre (*Dasein*). Para Heidegger Platón en su diálogo *sofistas* muestra que, si el sofista es el ejemplo del «antifilósofo», sólo lo puede ser porque éste mantiene un vínculo con el logos. Dicho en otras palabras, su ser «antifilósofo» sólo se puede determinar desde cierta afirmación —negación— del logos. Pero lo que nos interesa resaltar aquí es que el tratamiento que hace el sofista de la psique ($\psi\upsilon\chi\eta$), a través de la catarsis ($\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$), muestra el vínculo esencial entre aquella y el cuerpo. Hay una concepción de éste en los sofistas como cuerpo vivo (*Leib*) —y también en Platón—, a diferencia de las cosas inanimadas que no tienen alma, sino sólo cuerpo (*Körper*). Pero lo propio del cuerpo como cuerpo vivo (*Leib*) está en que en él radica la posibilidad de poder tener una relación con nosotros mismos: «[...] en él [cuerpo] está la posibilidad que “yo me encuentre” en una relación con él».¹¹ Por ser una relación dada *desde dentro* de nosotros mismos, desde nuestro propio cuerpo, es también ya ella misma una relación con nuestra psique, con nuestra alma.¹² Es por ello que para el sofista, y de este modo más cercano a Aristóteles que a Platón, la catarsis ($\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$) como purificación del alma es *especialmente* una purificación del cuerpo. La distinción hecha por el sofista, observa Heidegger, entre dos formas fundamentales de catarsis, aquella dirigida al cuerpo y aquella dirigida al alma, muestra el vínculo esencial entre éstos, en la medida en que las formas de catarsis dirigidas al cuerpo funcionan como *modelo* para las del alma. No se trata simplemente de una comparación, ya que se utiliza la estructura de la maldad ($\kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$) en el cuerpo para determinar la estructura de ésta en el alma.¹³ Así, la gimnasia y la curación, como formas de purificación del cuerpo, son referidas por los sofistas en el momento de determinar lo específico de la purificación del alma.¹⁴ Las enfermedades del alma, como por ejemplo las relacionadas con el lenguaje, no tienen que ver sólo con trastornos a nivel del habla, en la

otras experiencias del *páthos*, consiste en *llevarnos al lenguaje*. Cf. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 261. Se trata del *estar orientado* del *Dasein* como ser en el mundo, en el modo de un hablar con los demás, que pone en evidencia que tal orientarse no es un *saber* sino un encontrar-se —*Sichbefinden*. Cf. *Ibid.*, p. 261.

10. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1992 («Gesamtausgabe» [GA], Band 19; Ingeborg Schüßler, ed.).

11. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, *op. cit.*, p. 361.

12. Cf. *ibid.*, p. 361.

13. Cf. *ibid.*, p. 363-364.

14. Cf. *ibid.*, p.362.

medida en que la enfermedad afecta la totalidad del hombre como ser corporal y psíquico. La estructura de la enfermedad del alma es *ella misma*, acentúa Heidegger, un comportamiento (*Verhalten*)¹⁵ que tiene como característica principal poseer su propio sentido.¹⁶ En la catarsis de los sofistas ve Heidegger una concepción ontológica del hombre como *modo de ser* o *comportarse* en el mundo que involucra la totalidad de su ser como ser psíquico y corporal.

2. Corporeidad y *Dasein*

En la misma dirección de su interpretación de la filosofía griega,¹⁷ presente en los cursos en mención, Heidegger elabora en *Sein und Zeit* una concepción ontológica del ser del hombre (*Dasein*) como estudio previo a la comprensión de la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). El hombre es el único ente (*Seiende*) entre los demás entes que mantiene una relación con su ser (*Seinverhältnis*), en el sentido de una *comprensión* de sí mismo, esto es, de su propio ser (*Seinverständnis*) como ser-en-el-mundo. Esta comprensión (*Verständnis*) que tiene el hombre de su ser —como ser en el mundo— conlleva una comprensión del ser en general que hace posible la pregunta por el sentido de éste. La concepción *óntica* del *Dasein*, que consiste en definir el ser de éste por el hecho de *existir*, descubre así su sentido ontológico.¹⁸ *Existir* para el *Dasein* es tener una comprensión de su propio ser y no simplemente un existir a la manera de una mesa o de un objeto. Esta comprensión originaria del *Dasein* de su propio ser como ser en el mundo es el fundamento de toda pregunta por el ser de los entes, de toda ontología, y por ello, el punto de partida de la «ontología fundamental» propuesta por Heidegger.¹⁹ Ahora bien, ¿cómo se plantea, entonces, el *vínculo* entre la existencia corporal del *Dasein* —su ser *óntico*— y el ser ontológico de éste? Expresado en otros términos, ¿cómo hace presencia la corporeidad del *Dasein* en el acontecimiento de referencia a sí mismo (*Selbstbezug*) que define el ser de éste? Queremos insistir, en primer lugar, que la afirmación explícita de Heidegger de no tematizar la corporei-

15. Cf. *ibid.*, p. 365.

16. Cf. *ibid.*, p. 366.

17. Heidegger afirma en las primeras páginas de la introducción a *Sein und Zeit* que la necesidad e importancia de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, frente al olvido y trivialización en que ha caído tal pregunta, tiene sus orígenes en la ontología desarrollada por Platón y Aristóteles. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 2-3. Especialmente en Aristóteles existe ya una primacía *óntico-ontológica* del *Dasein* en la comprensión de la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). Cf. *ibid.*, p. 14.

18. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 12-13.

19. Cf. *ibid.*

dad en la analítica existencial,²⁰ como exigencia de su método, no significa necesariamente negar su sentido ontológico y restringir, con ello, el fenómeno de la corporeidad al nivel óptico-fáctico.²¹ La concepción del *Dasein* en *Sein und Zeit* —la analítica existencial— muestra, por el contrario, la corporeidad como un modo originario de ser en el mundo y, en este sentido, como perteneciente a la estructura ontológica del *Dasein*.²² Queremos llamar brevemente la atención en los conceptos «referencia a sí mismo» (*Selbstbezug*) y «espacialidad» (*Räumlichkeit*), con el fin de dar cuenta de esta afirmación.

El estar *referido a sí mismo* como una relación originaria que define *ella misma* el ser del *Dasein*, no consiste, por supuesto, en un acto de reflexión solitario que lleva a cabo el sujeto sobre sí mismo, sino que indica el *modo de ser en-el-mundo* del *Dasein*, dado como un modo de relacionarse consigo mismo «a través» de las cosas y de los demás. Así, el fenómeno del «comprender» (*Verstehen*), como estructura existencial fundamental que define la relación del *Dasein* consigo mismo, no es un puro comprender «esto» o «aquello», sino un comprender nuestro propio ser, en el modo de un *sí mismo* (*Selbst*) que *se forma* en su relación con las cosas y los demás. El concepto de *espacialidad* (*Räumlichkeit*) nos permite precisar por qué el vínculo del *Dasein* con el mundo —con las cosas y con los demás— es un vínculo corporal originario. El habitar *en* el espacio del *Dasein* está referido a su propio *modo de existir* en el mundo y, en este sentido, no se trata ni de la idea de un espacio como espacio ya existente ni del espacio como un lugar ocupado

20. Refiriéndose a las «orientaciones» (*Richtungen*) de la «derecha» y de la «izquierda» como procedentes de la direccionalidad (*Ausrichtung*) fundamental del ser-en-el-mundo del *Dasein*, escribe Heidegger: «La espacialidad del *Dasein* en su “corporeidad”, que implica una problemática propia que no ha de ser tratada aquí, se halla también caracterizada por estas direcciones». *Ibid.*, p. 108; M. Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009), p. 132 (Jorge Eduardo Rivera, trad.).

21. Thomas Kessel acentúa, a propósito de Heidegger, la necesidad de partir, para un análisis fenomenológico del cuerpo, del análisis previo de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein* (cf. K. Thomas, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie* [Friburgo de Brisgovia: Alber, 2011], p. 232), si no se quiere perder lo propio del ser del cuerpo, es decir, su dimensión ontológica existencial. Ver en especial el capítulo I de la parte III, p. 223-253.

22. En su artículo «El olvido del cuerpo en Heidegger» Adrian Escudero señala que gran parte de las críticas hechas al «olvido del cuerpo» en la obra de Heidegger se fundan en el desconocimiento del propósito trazado por el filósofo alemán de superar la metafísica del sujeto y, en consecuencia, de lo que significa el término *Da-sein*. Cf. A. Escudero, «El olvido del cuerpo en Heidegger», en *Revista Lectora*, núm. 17 (2011), p.182-183. Ver también del mismo autor «Heidegger y la hermenéutica del cuerpo», en donde Escudero introduce algunas modificaciones respecto del primer artículo en mención. A. Escudero, «Heidegger y la hermenéutica del cuerpo», en *Revista Observaciones Filosóficas*, núm. 12 (2011).

por alguien, sino de la «espacialidad del *Dasein*». ²³ Esta espacialidad, como «espacialidad existencial», consiste en una experiencia de «des-alejación» (*Ent-fernung*) y de «direccionalidad» (*Ausrichtung*). ²⁴ «Des-alejación» (*Ent-fernung*), en el sentido de que para el *Dasein* «estar arrojado» (*Geworfensein*) al mundo significa vivir en la cercanía (*Nähe*) de las cosas, en des-alejar, esto es, eliminar la lejanía de éstas. La des-alejación (*Ent-fernung*), subraya Heidegger repetidas veces, no tiene que ver, por ello, con la distancia (*Abstand*) objetiva existente entre cosas, sino con la cercanía del «trato» cotidiano con éstas. El modo de «tratar» con las cosas es el modo en que vivimos o habitamos en el mundo. El ser de «lo a la mano» (*das Zuhandene*) que caracteriza esta cercanía no reduce el significado de las cosas a su simple uso, sino que refiere una cercanía que tiene que ver con nuestra «forma de ser», de vivir en el mundo. Esta «forma de ser» en la cercanía está definida por el cuidadoso «procurar» (*Besorgen*) y el «tomar lugar» (*Einnehmen*). Existir en el mundo significa un cuidar de sí, en el modo de un desalejamiento que consiste en «tomar», en «asumir» un lugar, a diferencia del simple ocupar un lugar en el espacio. Las cosas usadas, así como las herramientas (*Werkzeuge*) creadas por el hombre para cuidar de sí, en una palabra «el ente a la mano» (*das zur-Hand-Seiende*), muestran el modo como el hombre ha «tomado lugar» en el mundo, su modo de habitar en él.

Aquí nos encontramos con la segunda caracterización de la espacialidad del *Dasein*. El vivir des-alejado —de las cosas— del *Dasein* conlleva él mismo una «direccionalidad» (*Ausrichtung*). La experiencia de des-alejar las cosas, que implica ella misma vivir en la cercanía de éstas, significa un poder de orientarse en ellas. Las direcciones (*Richtungen*) «derecha» e «izquierda», como formas de la «espacialización del *Dasein* en su corporeidad», ²⁵ son un modo de ser fundamental de éste como ser en el mundo. El cuerpo del *Dasein* no es el lugar físico de nuestro cuerpo (*Körper*), punto de referencia de nuestra orientación en el espacio, sino el cuerpo (*Leib*) como ser del *Dasein* en el mundo, es decir, un cuerpo para el que existir es encontrar-se *ya* orientado en éste. En este sentido afirma Heidegger: «El acercamiento no toma como punto de referencia la “cosa-yo” dotada de un cuerpo [*körperbehaftete Ichding*], sino el ocupado estar-en-el-mundo [...]». ²⁶ La experiencia corporal del espacio muestra que el cuerpo del *Dasein* no es un cuerpo (*Körpeding*), en el sentido de los demás entes, sino un cuerpo (*Leib*) para el que existir es *encontrar-se*

23. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 104.

24. Hacemos uso de la traducción que de estos términos hace Jorge Eduardo Rivera. Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit. (J.E. Rivera, trad.), particularmente los párrafos 22 y 23, p. 123-130.

25. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 108.

26. *Ibid.*, p. 107; trad., p. 133.

en el mundo, en el modo de estar orientado en él. Si para el ser corporal del *Dasein* la significación de la derecha y la izquierda —o del arriba y el abajo, el adentro y el afuera— no se agota en los usos que hace de los seres a la mano, sino que expresa, en rigor, su modo de ser en el mundo, se debe a que para él existir es también originariamente una forma de «comprender». La «cercanía» de las cosas es una «cercanía corporal» que no está establecida por la distancia objetiva entre las cosas y nuestro cuerpo, sino que es mucho más una «significación»²⁷ que acontece en la estructura de nuestro ser corporal como ser-en-el-mundo. Que, en este sentido, el fenómeno corporal de la mano (*Hand*) no sea tematizado en el análisis de la espacialidad del *Dasein* no significa, por ello, ignorar la corporeidad de éste, sino justo lo contrario: la cercanía corporal de la *mano* en el trato con la cosas —el carácter de «lo a la mano» de éstas (*das Zu-handene*)—, muestra una significación que trasciende el uso meramente instrumental de los objetos. La mano es «expresión» del ser corporal del *Dasein*, pero no sólo en un sentido metafórico, sino que en *ella misma* hace presencia nuestro ser total como ser en el mundo. Hay, en efecto, un modo de comprender *originario* en el «hacer con las manos» (*Hand-tieren*), ya que literalmente en éstas —en su hacer, en su tocar, en su explorar el mundo— acontece una significación. La presencia de la corporeidad del *Dasein* en la «cercanía» de las cosas —en el tacto, la vista, el oído, el olfato— no indica, entonces, la forma particular en que un determinado órgano del cuerpo «participa» en la percepción de las cosas, sino precisamente una forma de *comprender* como «acontecimiento de significación» de nuestro ser corporal en el mundo.²⁸

«La mayor cercanía» alcanzada en esta experiencia fundamental de desalejamiento es, por ello, como afirma Heidegger, un «estar vertido», «ocupado»²⁹ en el trato con las cosas, característico de una cercanía corporal

27. Ángel Xolocotzi enfatiza la existencia de una «comprensión originaria» dada en nuestro trato con las cosas en el mundo vivido. La «familiaridad» con la que experimentamos las cosas consiste, insiste el autor refiriéndose a Heidegger, en esta forma originaria de comprender en donde las cosas «significan» para nosotros porque las experimentamos a *ellas mismas* como significativas y no porque llevemos a cabo actos explícitos de cognición. Cf. A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo* (México, D.F: Plaza y Valdés, 2004), p. 149-150. Ver especialmente el parágrafo 14 titulado «comprensión e interpretación».

28. Si bien el estudio de la corporeidad en *Sein und Zeit* está en función de la pregunta por la comprensión del ser (*Seinsverständnis*), ello no significa que, como acentúa Oliver Cosmus, la concepción de la corporeidad en esta obra parta de un supuesto metafísico. Cf. O. Cosmus, «Die Leiblichkeit im Denken Heideggers», en *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held* (Berlín: Duncker & Humboldt, 2002), p. 73 (Heinrich Hüni y Peter Trawny, eds.). El comprender, como fenómeno corporal, es un acontecimiento de nuestro ser-en-el-mundo. Se trata así de interrogar por el aporte que pueda hacer la corporeidad a la problemática ontológica fundamental. Cf. *ibid.*, p. 73.

29. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 107 y ss.

que ignoramos o pasa desapercibida, que no tiene que ver con la identificación de un espacio físico cercano a nuestro cuerpo. Esta manera particular de darse el fenómeno corporal, entre otros aspectos, es retomada por Heidegger en los seminarios de *Zollikon*³⁰ para señalar lo propio del ser corporal del *Dasein*.

3. Cuerpo y espacio

En los seminarios en mención, en donde encontramos una tematización explícita del cuerpo, Heidegger se pregunta por el rol de éste en las experiencias del ver, del tocar, del oír. Si bien hay diferencias notables entre estas experiencias³¹ ellas tienen en común mostrar un aspecto esencial del cuerpo: «Él es lo más lejano».³² De hecho lo que está en juego en la pregunta por el cuerpo es una vez más la aclaración de su vínculo con el espacio. Se comprende lo propio del cuerpo (*Leib*) si comprendemos a su vez «el aquí» (*das Hier*) que lo caracteriza.³³ El «aquí» del cuerpo significa ante todo «el estar en cuerpo y alma en una cosa»,³⁴ el estar, como referimos ya con las palabras de Heidegger en *Sein und Zeit*, «vertido», «ocupado» en ella. El cuerpo (*Leib*) «ocupa» el espacio, pero en el sentido de hacer estancia (*Aufenthalt*) en él. Esto significa: el *ser* del cuerpo, como *ser-en-el-mundo*, es quien hace «presencia» en la relación que tenemos con las cosas. El cuerpo hace estancia en la medida en que «participa» en el espacio, en que «hace parte» de éste. Hay, en este sentido, una suerte de extensión (*Ausdehnung*)³⁵ del cuerpo en el espacio, en virtud de la cual una cosa pensada,³⁶ pero también una persona o una calle, una ciudad, no aparecen simplemente «ante» nosotros como un objeto, sino que su presencia es una presencia corporal (*leibhaftig*).

30. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2006 (Merdard Boss, ed.). Traducción en español: A. Xolocotzi, *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Jitanjáfofra, 2007.

31. En el coger con la mano vemos nuestra mano, a diferencia del oír y del ver, en donde no vemos propiamente ni nuestros oídos ni nuestros ojos. Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 107-108. Podemos percibir incluso nuestra propia mano en el momento de tocar, de coger un objeto, lo que no sucede con las experiencias del oír o del ver.

32. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 109. (Traducción del autor del artículo.)

33. Heidegger retoma aquí la distinción que al inicio hemos referido entre el estar en el espacio de una cosa (*Körper*) y el estar en el espacio del cuerpo (*Leib*). Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 112-113.

34. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 111. (Traducción del autor del artículo.)

35. Cf. *ibid.*, p. 110-111.

36. El pensar en algo no puede consistir en un puro re-presentar (*Vor-stellen*) (cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 91), si se tiene en cuenta que aquello que caracteriza al pensar es la permanente apertura (*Offenständigkeit*). Cf. *ibid.*, p. 96.

Heidegger muestra, a través del análisis del fenómeno de la «presencialidad» (*Vergegenwärtigung*), el modo en que el cuerpo hace parte del espacio. Hacer presente algo (*Vergegenwärtigen*) —una persona, una calle, una ciudad— no consiste sólo en tener de este algo una representación (*Vorstellung*) o una imagen (*Bild*), sino más exactamente en un estar «con» (*dabei sein*) esa persona, un estar «en» esa calle, «en» esa ciudad, ya que se trata —con este hacer presente— de una experiencia fundada en nuestro ser-aquí (*Hiersein*) corporal. Lo presente es, en otras palabras, la persona, la calle, la ciudad *mis-mas*, en la medida en que también somos nosotros mismos quienes estamos presentes en este hacer presente. Hacemos presencia nosotros «mismos», esto es, es nuestro ser —en «cuerpo y alma»— quien está (*dabei sein*) presente y no nuestro ser en pensamiento,³⁷ en función de representar algo. Así, en el hacer presente ni nuestro ser ni el ser de lo pensado es un puro pensamiento: se trata de una presencia corporal de la cosa y de nosotros mismos. La presencia corporal —en persona— de la cosa no significa, sin embargo, su percepción real o fáctica —el estar nosotros físicamente «con» la persona, «en» la calle, «en» la ciudad—, sino justamente el hecho de que es nuestro ser —como un «estar en» (*dabei sein*)— quien *hace parte* de esta experiencia.³⁸ Nuestro ser-aquí (*Hiersein*) tiene como rasgo fundamental —en tanto un «estar en» (*dabei sein*) cuerpo y alma «en» las cosas— la apertura permanente del *ser* de éstas. Esto se debe, en últimas, a que el ser del hombre consiste, como ser-corporal-en-el-mundo, en un estar siempre abierto a las diferentes formas en que son dadas las cosas.³⁹ Precisemos, entonces, la idea del hacer estancia del *Dasein* en el espacio —la forma en que «hace parte» del espacio «en medio» de los entes— como un estar «en cuerpo y alma» en el que a su vez hace presencia el mundo.

La extensión con que «ocupa» nuestro cuerpo (*Leib*) el espacio de la silla donde estamos sentados tiene, en sentido estricto, la extensión del horizonte de nuestro ser como ser-en-el-mundo⁴⁰ y no la extensión del espacio físico ocupado por él —del cuerpo considerado como un objeto (*Körper*)—. La presencialidad (*Vergegenwärtigung*) dada en nuestro ser aquí corporal significa, en este sentido, la presencialidad del mundo, de las diversas posibilidades que los entes tienen de ser entes para nosotros. Nos preguntamos, entonces,

37. Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 91.

38. Que la cosa esté presente ella misma no refiere, entonces, su existencia física, sino la presencia del sentido de su ser, en el que se fundan todas sus posibilidades de hacer presencia. Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 87-88.

39. Cf. *ibid.*, p. 96. Heidegger hace alusión en este pasaje al pensar de la época en que vivimos como un pensar —pensar del cálculo— que permanece ciego para el fenómeno, en el sentido en que no reconoce las diversidad de formas en que éste se da.

40. Cf. *ibid.*, p. 113.

cómo debe ser entendido que en nuestro ser aquí (*Hiersein*) corporal haga presencia el mundo. En la crítica hecha por Heidegger a la concepción del gesto (*Gebärde*) como expresión (*Ausdruck*) se encuentra una aproximación de respuesta a esta pregunta. Un gesto (*Gebärde*) —por ejemplo un movimiento de la mano— no es la simple expresión de un estado interior, sino un movimiento que pertenece al ser de la mano y, en última instancia, a nuestro ser corporal. Saludar con un movimiento de la mano no es, por ello, expresión del saludo como idea en nosotros, sino que el movimiento mismo de la mano significa el saludo o la despedida. Dicho de otra manera, el movimiento de la mano, considerado «él mismo», es un movimiento de nuestro ser corporal en el mundo, y no de la mano concebida simplemente como un órgano de nuestro cuerpo (*Körper*). De hecho el movimiento ejecutado por la mano no es un movimiento de desplazamiento en un espacio físico —lo cual supondría el planteamiento de una relación exterior entre la mano y el espacio—, sino un movimiento que hace parte (*Teilhabe*) de éste. Al movimiento de nuestro cuerpo no le es «indiferente el espacio»⁴¹ precisamente porque el cuerpo hace parte constitutiva de éste, en el modo en que el sentido de su ser depende de la relación que establece con los demás entes que ocupan el espacio. Un movimiento de la mano puede significar saludo, despedida, ofensa, elogio, etc., porque está referido a nuestra existencia corporal como ser-en-el-mundo y, esto quiere decir, al modo de «comportarse» (*Betragen*)⁴² el hombre en un lugar. Todo comportarse del ser humano consiste en un permanecer en un lugar —nuestro ser aquí (*Hier sein*)—, «[...] el cual es abierto por la cosa a la cual estoy dirigido cuando, por ejemplo, tomo algo en la mano».⁴³ Así, el gesto es considerado mucho más como un comportamiento (*Betragen*), como un modo de ser «en» relación con las cosas y con los demás,⁴⁴ y no como un comportamiento, en el sentido de ser la manifestación exterior de un ser interior del hombre. Es el mundo, entonces, quien hace presencia en nuestro ser-aquí (*Hier-sein*) corporal porque es justo «todo» nuestro ser cor-

41. *Ibid.*, p. 118.

42. Heidegger observa, en su explicación etimológica de la palabra «gesto» (*Ge-bärde*), que el «Ge» significa siempre estar en una reunión (*Versammlung*) «como por ejemplo sierra (*Ge-birge*), que es una reunión de montañas». *Ibid.*, *Zolliker Seminare, op. cit.*, p. 118. Todo gesto humano significa, por ello, un comportarse (*Betragen*) recolector, en el modo de un ser-corporal-en-el-mundo. *Cf. ibid.*

43. *Ibid.*, p. 118. (Traducción del autor del artículo.)

44. El su artículo «Sprechende Bewegung: Leiblichkeit und *Dasein*» sostiene Heinrich Hüni que la experiencia del tacto (*Berührung*) en el análisis existencial de Heidegger debe ser tomada como una experiencia corporal originaria, en la medida en que ella es una realización del ser-con (*Mit-sein*). *Cf.* H. Hüni, «Sprechende Bewegung: Leiblichkeit und *Dasein*», en *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss* (Colonia: Böhlau, 2003), p. 104-105 (Manfred Riedel, Harald Seubert y Hanspeter Padрутt, eds.).

poral —como ser-en-el-mundo— quien también está presente en el momento en que nos ocupamos —en cuerpo y alma— con las cosas, en el que estamos dirigidos a ellas. En este mismo sentido «somos todo oídos»⁴⁵ en una conversación, observa Heidegger, porque es nuestro ser corporal —ser-aquí—, como en la experiencia de ver o de tocar, quien participa en ella, el modo como permanecemos «en» el diálogo, «en» el tema de discusión. La referencia a la concepción del lenguaje en Heidegger nos permitirá, finalmente, evidenciar aún más el lugar de importancia que adquiere el cuerpo (*Leib*) y, en general, la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) en su filosofía.

4. Cuerpo y lenguaje

En las reflexiones de Heidegger sobre el lenguaje se plantea un vínculo originario entre el ser sensible de éste —carácter sonoro (*Lautcharakter*)— y su sentido propiamente dicho —sentido del lenguaje (*sprachlicher Sinn*)—, en donde no se trata simplemente de una comparación o del uso de una metáfora, sino justo de la concepción ontológica de éste. En el lugar antes referido sobre el gesto (*Gebärde*), en donde Heidegger se ocupa de mostrar qué significa «ser todo oídos en una conversación»,⁴⁶ afirma que estar *en* una conversación escuchando es «al mismo tiempo» estar hablando en ella.⁴⁷ El oír está de hecho referido al «sonido de la conversación», esto es, a lo dicho en ésta. En este sentido escribe Heidegger: «Acontece en el pensar silencioso en algo una presencialidad no temática del sonido y del signo escrito».⁴⁸ Hay un «decir en silencio», que no es expresado en voz alta, y que, sin embargo, está referido originariamente al carácter sonoro del lenguaje. Este vínculo originario entre sonido y sentido en el lenguaje se muestra de manera más clara en los estudios dedicados por Heidegger al lenguaje poético, especialmente en *Unterwegs zur Sprache*.⁴⁹ En la tercera parte de «Das Wesen der

45. Cf. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 125-126.

46. Una de las preguntas sobre la temática *cuerpo*, entregadas por Medard Boss a Heidegger para la sesión del seminario, es retomada aquí: «Si estoy “en cuerpo y alma” en un tema de discusión [pregunta Heidegger], no debe mi cuerpo haberse ido o no estar más sentado en la silla, donde él estaba cuando aún no me había ocupado del tema?». *Ibid.*, *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 125. (Traducción del autor del artículo.)

47. Cf. *ibid.*, p. 126.

48. *Ibid.*, p. 126. (Traducción del autor del artículo.)

49. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1985 («Gesamtausgabe» [GA], Band 12; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed.). El libro está compuesto en su mayoría de ponencias que Heidegger presentó entre 1950 y 1959. Fue publicado por primera vez en 1959 por la editorial Günther Neske.

Sprache»⁵⁰ («La esencia del lenguaje») Heidegger afirma que la consideración del lenguaje como «manifestación de la voz» no debe conducir a la idea de concebir el sonido del lenguaje como un puro fenómeno fisiológico o físico, ya que se trata con tal consideración de la esencia misma de éste: saber si experimentamos lo suficiente la presencia viva (*Leibhafte*) del lenguaje.⁵¹ El propósito de considerar la manifestación sonora del lenguaje consiste, en otras palabras, en poder experimentar lo propio de este fenómeno, sin limitarlo a ser el acontecimiento de un cuerpo fisiológico (*Körper*). Sobre este aspecto sostiene Heidegger ya en «Die Sprache»⁵² («El habla») que para los poetas, como para los filósofos, nombrar una cosa consiste en nombrar su ser y no en «expresar» simplemente un significado ya existente. Este nombrar (*Nennen*) no se reduce a la expresión sonora «externa» producida por el aparato de fonación ni al simple uso de palabras, sino que consiste en un llamar (*Rufen*) que trae (*bringen*) a la palabra la cosa «misma», esto es, no una representación (*Vorstellung*), sino su ser-cosa. ¿Qué significa, entonces, oír (*Hören*): la voz del poeta o del filósofo?

La voz del poeta es, como lenguaje de los mortales,⁵³ una voz sonora, esto es, la voz de un cuerpo vivo (*Leib*) y no de un espíritu puro. En este mismo sentido podemos escuchar la voz del poeta o del filósofo porque nuestro ser aquí corporal permite que haga presencia el ser de lo nombrado por ellos en el lenguaje. ¿De qué modo? Lo que dice (*Sagen*) el poema, afirma Heidegger refiriéndose a *Una tarde de invierno* de Georg Trakl, lo dice «aquí y ahora»,⁵⁴ a nosotros que oímos lo dicho en éste. El poeta *nombra*, en los dos primeros versos, la nieve. Esto significa: la palabra del poeta «trae a presencia» la nieve —la nieve que cae en silencio en la ventana—; una presencia que no viene a ocupar el lugar de nuestro aquí y ahora —escuchando el poema—, pero que sólo es posible por éste. Tal presencia se sostiene en su ausencia,⁵⁵ es decir, en el hecho de ser invocada (*gerufen*) en la palabra. «Oír» lo que dice el poeta

50. Esta parte de *Unterwegs zur Sprache* está compuesta por tres ponencias que Heidegger sostuvo en la Universidad de Friburgo en diciembre de 1957 y febrero de 1958.

51. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p.193.

52. Primer texto que compone *Unterwegs zur Sprache*. Se trata de una ponencia presentada por Heidegger en 1950, a la memoria de Max Kommerell, y en 1951, en una segunda versión, en la Sociedad de la Biblioteca de Württemberg, en la ciudad de Stuttgart.

53. Con el propósito de distinguir la concepción tradicional del lenguaje como instrumento o medio de comunicación del hombre y una concepción fenomenológica que lo concibe a él mismo, esto es, como *habla*, se refiere Heidegger al primero como «lenguaje de los mortales» y al segundo como «habla del habla». Pero más que establecer una simple oposición entre éstos Heidegger busca mostrar el vínculo esencial entre ellos: el lenguaje de los hombres se funda en el habla. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., especialmente p. 27-30.

54. *Ibid.*, M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 18.

55. Cf. *ibid.*, p. 19.

en el poema consiste en dejar que haga presencia lo invocado en su palabra. Y es porque nosotros mismos podemos oír lo nombrado por el poeta como puede hacer presencia el ser de la cosa nombrada. Lo que dice el poema no es, en sentido estricto, ni lo dicho por el poeta ni lo dicho por nosotros, ya que se trata justamente del decir mismo del poema como un decir que resuena (*läuten*) en nosotros. El decir del poema, como un dejar (*Lassen*) que haga presencia el *ser* de lo nombrado, consiste mucho más en un son (*Geläut*) del silencio (*Stille*),⁵⁶ en el sentido no de un puro callar, de la privación del sonido, sino de un sonido que escuchamos en el modo de un resonar (*Läuten*).⁵⁷ Este decir —en el modo de un «son del silencio»—, advierte Heidegger, no es un decir humano, precisamente porque no se da como una posesión nuestra, sino como algo a lo que tenemos que «corresponder».⁵⁸ Así, el resonar (*Läuten*) no debe ser entendido como el resonar de los órganos de fonación de un cuerpo físico (*Körper*), sino como el *resonar* de un cuerpo (*Leib*) que puede ser todo oídos, toda atención.⁵⁹ Nosotros podemos hablar porque escuchamos⁶⁰ y esto significa que hemos aprendido a hablar escuchando, correspondiendo a lo que se dice en el habla. Pero si se atiende al vínculo de implicación recíproca entre el escuchar y el hablar no se puede entender a aquél como una consecuencia de éste, ya que el hablar es también originariamente un escuchar.

La interpretación ofrecida por Heidegger en *Der Weg zur Sprache*⁶¹ en torno a la relación (*Ver-hältnis*)⁶² de implicación mutua entre el hablar y escu-

56. Cf. *ibid.*, p. 27.

57. En *Der Weg zur Sprache* habla Heidegger, en este mismo sentido, de un «sonar del silencio». Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 241. (Traducción del autor del artículo.)

58. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 29.

59. Peter Trawny distingue, al hablar de la concepción del escuchar en Heidegger, entre el escuchar como *Hören* y el escuchar como *Hinhören*. La primera alude al escuchar como puro fenómeno acústico, en el modo de un escuchar «esto» o «aquello» y, la segunda, a un escuchar con toda atención. Cf. P. Trawny, *Martins Heidegger Phänomenologie der Welt* (Friburgo-Múnich: Karl Alber, 1997), p. 92-93. Este último es un escuchar no acústico, subraya el autor, no porque carezca de sonido, sino porque él consiste, como un «dirigir toda nuestra atención», en un «ir más allá» de lo dicho, de su manifestación acústica (cf. *ibid.*, p. 92-93). Escuchar con toda atención, como «ir más allá» de lo acústicamente pronunciado, significa, de este modo, un escuchar el *silencio* (*Stille*) del lenguaje, esto es, no un silencio puro, carente de sonido, sino un silencio que se da simultáneamente *desde* la experiencia acústica del lenguaje: como un escuchar *al mismo tiempo* el silencio y los sonidos. Cf. *ibid.*, p. 95.

60. Cf. *ibid.*, p. 29.

61. El último de los textos que integran *Unterwegs zur Sprache*. Corresponde a una conferencia dada por Heidegger en la Universität München y en la Ernst-Reuter-Haus en Berlín en enero de 1959.

62. Heidegger distingue el concepto de «relación» como *Ver-hältnis* del concepto de «relación» como establecimiento de una referencia (*Relation*). El primero indica una relación —la que mantenemos nosotros con el habla— que se *sostiene*, esto es, que es dada *en* el propio acon-

char permite comprender aún más la dimensión sensible de este escuchar como constitutiva del ser del lenguaje. Aquí se entiende el «decir del habla» —el «decir del poema» en el caso del lenguaje poético— como un «acontecimiento apropiador»,⁶³ en donde lo apropiado no es distinto del propio acontecimiento.⁶⁴ Si la expresión «el habla habla» no es una tautología se debe justo a que ella «habla diciendo», en el modo en que su decir (*Sagen*) consiste precisamente en un acontecimiento, en donde la palabra dicha muestra el ser de las cosas. El decir del habla es un decir que *hace propio* (*Eignen*) porque deja (*lassen*) que las cosas permanezcan en su ser. Pero la caracterización de este hablar propio del habla no sólo no excluye «nuestro» propio hablar, sino que muestra el sentido del ser sensible de éste. El vínculo de implicación simultánea entre el hablar y el escuchar, que no convierte a éste en una experiencia de pura pasividad, pone de presente que aquello que escuchamos es «el habla que hablamos».⁶⁵ Pero al habla que hablamos le es propio, observa Heidegger, pasar inadvertida su propia esencia, esto es, el no ser una simple posesión nuestra, sino ser también un hablar «desde» el habla. Refiriéndose a este poder de «nuestro» hablar de escuchar el habla escribe Heidegger: «Somos capaces de esto sólo porque siempre hemos pertenecido al habla. ¿Qué escuchamos aquí? Nosotros escuchamos el habla del habla».⁶⁶ El decir del habla no es algo externo a nosotros, en la medida en que sólo podemos escuchar lo dicho por él porque hemos estado siempre *en* el habla. Existe un vínculo de entrelazamiento (*Geflecht*)⁶⁷ entre el decir del habla y nuestra habla que impide, dicho en otras palabras, concebir a aquélla como un lenguaje fuera de nuestro lenguaje. El acontecimiento de apropiación que define el decir del habla es a su vez, en virtud de este vínculo de entrelazamiento, un movimiento de ex-apropiación (*Ent-eignen*) de nuestra habla. Escuchar el decir del habla, como un dejar (*Lassen*) que ésta nos hable, implica dejar de escuchar nuestra propia habla para ser todo oídos, toda atención. ¿Qué significa que, entonces, escuchemos aquí, como hemos dicho, el «son del silencio» de este decir del habla? Escuchamos lo aún no dicho (*das noch nicht Gesagte*) y también lo que no se tematiza en el habla, lo que permanece inhablado (*das Ungesprochene*), pero en ningún caso un silencio carente de palabras. Lo aún no dicho y lo no tematizado en el habla no es ni lo que va

tecimiento del lenguaje. La segunda es una relación que plantea un vínculo externo con éste. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 241 y 256.

63. *Ibid.*, M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 247. (Traducción del autor del artículo.)

64. «Lo apropiado es el acontecimiento mismo y nada más.» *Ibid.*, p. 247. (Traducción del autor del artículo.)

65. *Ibid.*, p. 243. (Traducción del autor del artículo.)

66. *Ibid.*, p. 243. (Traducción del autor del artículo.)

67. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 250.

a ser dicho ni lo que puede llegar a ser tematizado, sino el modo particular que tiene el habla de decir: ella habla justamente «entre» lo aún no dicho «y» el decir, «entre» lo no hablado, lo no tematizado, «y» el hablar.

Cuando escuchamos atentamente una conversación no escuchamos una cadena de sonidos pronunciados, sino más exactamente un sentido (*Sinn*) que se forma «entre» (*zwischen*) las palabras dichas, pronunciadas. El decir —el nombrar— del habla, en la medida en que se da como un sentido que se forma «entre» lo dicho y lo aún por decir, «entre» lo hablado y lo no hablado, consiste en un poder de «diferenciación» que tiene como rasgo esencial el no eliminar sino nombrar la diferencia (*Unterschied*).⁶⁸ El decir del habla *dice* —significa— justamente en el modo de esta relación de copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre lo aún no dicho y lo dicho, lo no hablado y lo hablado. Si en lo nombrado «adviene el silencio»⁶⁹ no lo es, por ello, como privación de la palabra hablada, sino, por el contrario, como un silencio (*Stille*) que es parte constitutiva de ésta. Un silencio (*Stille*) que no tiene que ver, por ello, con la pausa hecha en la conversación o con el permanecer callado mientras escuchamos. Lo aún no dicho, lo no hablado es, comenta Heidegger, el reverso⁷⁰ (*Rückseite*) de lo dicho, de lo hablado, su «otra cara». El decir del habla es, como las dos caras —el reverso y el anverso— de una misma moneda, lo «contrario» de lo dicho, de lo hablado, aquello que «no es», pero que lo constituye esencialmente. Sólo en este sentido es tal decir un decir «no sensible», «no sonoro» que tiene el poder, sin embargo, de resonar, de vibrar en las palabras. Él acontece, expresado de otra manera, en la experiencia que nosotros —seres corporales— tenemos del lenguaje.

Retomemos brevemente lo dicho hasta aquí. La interpretación del fenómeno del *páthos* (πάθος) hecha por Heidegger revela la dimensión ontológica de la corporeidad presente en la concepción aristotélica del hombre. En el fenómeno del *páthos* se muestra la corporeidad como un «modo de ser» del hombre en el mundo y no como una simple propiedad de éste. Lo que está

68. En su artículo «Martin Heidegger. El sentido corporal del ser» afirma David Espinet que la crítica de Heidegger a la concepción tradicional del lenguaje busca superar la acostumbrada separación establecida entre las significaciones puras —nivel del significado— y el material contingente del lenguaje —nivel del significante—. Para Spinet Heidegger plantea la existencia de una *unidad* esencial entre estas dos dimensiones del lenguaje, entendida como *unidad diferencial* entre sensibilidad y sentido, cuerpo y lenguaje. Cf. D. Espinet, «Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein», en *Leiblichkeit* (Tubinga: Mohr, 2012), p. 63-64 (E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. Klass, eds.).

69. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 26.

70. En su conferencia «Die Sprache» («El habla») Heidegger utiliza la palabra «reverso» (*Rückseite*) para mostrar que el silencio que caracteriza el decir del habla no se limita a ser la ausencia o la superación del sonido o de la fonación (cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 26), sino que tal silencio permanece como el *reverso*, la otra cara del sonido, justamente como un «silencio que resuena».

en juego en el fonómeno del *páthos*, en experiencias como la ira, el miedo, el amor, es, en este sentido, el ser del *Da-sein* como ser-en-el-mundo y no sólo su vida psíquica interior. En esta misma dirección la interpretación fenomenológica que Heidegger ofrece del diálogo *sofistas* de Platón acentúa el vínculo esencial entre la psique ($\psi\upsilon\chi\eta$) y el cuerpo ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$). La catarsis ($\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$) utilizada por los sofistas pone de relieve que nuestra relación con el cuerpo es *ella misma* una relación con nuestra psique, que las llamadas enfermedades del alma afectan a la totalidad del hombre como ser psíquico y corporal. Con esta referencia a los cursos de Heidegger sobre Aristóteles y Platón quisimos mostrar que él no desconoce propiamente en *Sein und Zeit* el sentido ontológico de la corporeidad del *Dasein*, sino que, por el contrario, considera que éste sólo puede ser comprendido —su sentido ontológico— si justamente se parte del análisis de las estructuras ontológicas del *Dasein*. La alusión al tratamiento de la espacialidad del *Dasein* hecho por Heidegger en *Sein und Zeit* nos permitió, en un segundo lugar, mostrar la pertenencia originaria de la corporeidad al ser de éste. El concepto de cercanía (*Nähe*) que caracteriza el ser de lo a la mano (*das Zuhanden-sein*) puso de presente que el cuerpo del *Dasein* no tiene que ver con el espacio físico ocupado por nuestro cuerpo (*Körper*), sino con un modo de ser del hombre en el mundo, del «ocupar-se» y «orientar-se» en éste. De este modo quisimos subrayar que la «cercanía corporal» de los seres a la mano tiene que ver, en sentido estricto, con un «acontecimiento de significación», esto es, de «comprensión» que involucra la totalidad de nuestro ser como ser-corporal-en-el-mundo.

Con la referencia a los seminarios de Zollikon tuvimos la oportunidad de precisar, en un tercer momento, la idea de la corporeidad —que aparecía ya en *Sein und Zeit*— como un «acontecimiento de significación» vinculado al fenómeno del comprender como modo originario del *Dasein*. La interpretación del gesto (*Gebärde*) como *compartamiento* (*Betragen*) permitió mostrar el vínculo esencial entre cuerpo y espacio como un «acontecimiento de significación» de nuestro ser-en-el-mundo. Un gesto no es propiamente «expresión» de una idea o estado interior, sino un «movimiento corporal» que muestra su inherencia al espacio: el poder de significar del gesto *mismo* dado en la relación que establecemos con las cosas, con los demás, en nuestro modo de ser en el mundo. Finalmente vimos que en la concepción de Heidegger del lenguaje como habla el vínculo esencial —de entrelazamiento (*Geflecht*)— entre el decir de ésta y el habla que hablamos pone en evidencia el ser sensible, corporal del lenguaje. Podemos escuchar el decir del habla —el decir del poeta, del filósofo como un acontecimiento que nombra el ser de las cosas— porque hablamos «nuestra» habla, es decir, no porque tengamos los órganos para oír, sino porque somos un ser corporal (*leiblich*) que puede ser «todo oídos», «toda atención», en el sentido de poder escuchar lo aún no dicho o lo no tematizado en el decir.