

Boletín de estudios
de filosofía y cultura
Manuel Mindán

XVII
2024

XVII Boletín de estudios de filosofía y cultura **Manuel Mindán**

Fundación Mindán Manero

Calle Mayor, 26. 44570 Calanda (Teruel)

Tel. 978 847 849 – 636 148 099

DIRECTOR

Joaquín Mindán Navarro

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Rafael Lorenzo Alquézar

Beatriz Royo Borruel

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jorge M. Ayala Martínez (*Universidad de Zaragoza*)

Miguel Candel Sanmartín (*Universitat de Barcelona*)

Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid*)

Rafael Ramón Guerrero (*Universidad Complutense de Madrid*)

Javier San Martín Sala (*Universidad Nacional de Educación a Distancia*)

© DE LA EDICIÓN: Instituto de Estudios Turolenses y Fundación Mindán Manero

© DEL TEXTO: Los autores correspondientes

© DE LAS ILUSTRACIONES: Xavier Urrios

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, fotoquímico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo escrito del editor.

DISEÑO PORTADA

Laura Mindán Sanz

MAQUETACIÓN E IMPRESIÓN

I. G. Santa Eulàlia. Santa Eulàlia de Ronçana (Barcelona)

D. L. SE-2067-2005 European Union

ISSN: 1699-5244

Junio 2024

El Instituto de Estudios Turolenses y la Fundación Mindán Manero no comparten necesariamente las opiniones manifestadas en los artículos publicados en este Boletín, que son responsabilidad exclusiva de los autores de los mismos.

Sumario

Presentación	9
 I. Pensamiento español contemporáneo: Cuerpo y afectividad. Un enfoque fenomenológico	
Introducción al colorido de la vida. Un enfoque desde Husserl	13
Antonio Ziri3n Quijano	
Gozos y dolores del cuerpo en perspectiva fenomenol3gica.....	25
Agust3n Serrano de Haro	
Esquema corporal del placer seg3n la fenomenolog3a y el psicoan3lisis	39
Pau Pedragosa Bofarull	
Sexo, cuerpo y palabra. Una aportaci3n fenomenol3gica a la problem3tica del consentimiento sexual.....	55
Joan Gonz3lez Guardiola	
Del cuerpo que viene a s3 en afectos, dej3ndose entrever. En torno a la est3tica de la vida de Michel Henry	83
C3sar Moreno M3rquez	
Afectividad, corporalidad y sentido. ¿Tiene significado el dolor?.....	103
Graciela Fainstein Lamuedra	
“<i>Inter lacrimas et luctus</i>”: las expectativas como generadoras de sentimientos en la experiencia musical	117
Jacobo L3pez Villalba	
La caricia como expresi3n constitutiva de la vida humana: a prop3sito de Jos3 Gaos y Juli3n Mar3as.....	131
Pedro Jos3 Grande S3nchez	
Una problem3tica oculta en Heidegger: a prop3sito de la mundanidad de lo corp3reo	143
Fernando Gilabert Bello	

El potencial ecológico de los términos heideggerianos co-estar-siendo y estar-siendo-los-unos-con-los-otros.....	155
Eva Blaya Melchor	
El problema del cuerpo en Blumenberg	167
Luis Durán Guerra	
Aproximación a los fenómenos de persistencia emocional del dolor.....	177
Juan Velázquez González	
La comprensión del dolor en las psicopatologías a partir del Daseinsanálisis de Medard Boss	189
Francisco Úbeda Alconchel	
Esbozos de una fenomenología del dolor en la obra del joven Levinas	203
Federico Parra Rubio	
La narrativa corporal de Marina Abramovic: fenomenología de la crueldad y la <i>performance</i>	213
Sandra Bonilla López	
El con-tacto como apertura de un espacio intercarnal. Para una fenomenología del reconocimiento intersubjetivo.....	223
Ignacio Vieira Fernández	
La matematización del cuerpo y la enfermedad del alma. Una mirada idealista sobre la patología contemporánea.....	233
Henrik Hernández-Villaescusa Hirsch	
Experiencia estética del arte medial. Breve perspectiva desde el quiasmo de Merleau-Ponty.....	245
Claudia Mosqueda Gómez	
La constitución del mundo espiritual en <i>Ideas II</i> para una fenomenología de la afectividad.....	255
Eduardo Torres Morán	
La agonía unamuniana como dialéctica de los afectos	265
Álvaro Ledesma de la Fuente	
La vida es lo absoluto y lo que nos pasa: cuerpo, vida y subjetividad en <i>El hijo del rey</i>, de Michel Henry.....	275
Agustín Palomar Torralbo	

El giro afectivo en el cine. Propuestas y problemas a través de <i>The Skin of the Film</i>, de Laura Marks	287
Sergio Marqueta Calvo	

La imagen y la carne: imaginación y afectividad en torno a las prácticas devocionales tardomedievales	295
Amaya Pérez Almenara	

Aproximación a una hermenéutica de la expresión corporal desde la Filosofía del límite	307
Herminia Pagola Martínez	

(In)Visibilizaciones del cuerpo y la subjetividad en el cine: cuerpo filmado, cuerpo filmante, cuerpo del espectador	317
Enric Burgos Ramírez	

II. Colaboraciones

Una aproximación a la Filosofía de Jaume Serra i Hunter (1878-1943)	331
Andrés Grau i Arau	

III. Obra gráfica

Xavier Urrios Henares	349
------------------------------------	------------

Una problemática oculta en Heidegger: a propósito de la mundanidad de lo corpóreo

Fernando Gilabert Bello

Universidad de Sevilla

Resumen

Se ha reprochado a Heidegger su descuido de la cuestión del cuerpo, pero la recepción de la publicación póstuma de los *Seminarios de Zollikon* cambió esta visión. Desde entonces se defiende una fenomenología de la corporeidad en su pensamiento desde la diferencia entre *Leib* y *Körper*, ya planteada en Husserl. Pero más allá de este texto tardío, la problemática de la corporalidad ya estaba presente en *Sein und Zeit*, pues la cuestión de la mundanidad implica un cuerpo necesario que es-en-el-mundo. El interés por el fenómeno corporal se ve explícitamente, por ejemplo, en la confrontación con Descartes a propósito de la extensión, entre otros hitos.

Palabras clave: Heidegger, fenomenología, afectividad, corporalidad.

Abstract

Heidegger has been reproached for his neglect of the question of the body, but the reception of the posthumous publication of the Zollikon Seminars changed this view. Since then, a phenomenology of corporeality has been defended in his thought based on the difference between *Leib* and *Körper*, already raised in Husserl. But beyond this late text, the problematic of corporeality was already present in *Sein und Zeit*, for the question of worldliness implies a necessary body that is-in-the-world. The interest in the bodily phenomenon is explicitly seen, for example, in the confrontation with Descartes on the subject of extension, among other milestones.

Keywords: Heidegger, phenomenology, affectivity, corporality.

I

La problemática que supone el cuerpo y la corporalidad es un tema que apenas es abordado de manera directa por el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976). Las pocas veces en que se alude en su obra explícitamente a dicho asunto es en una etapa ya tardía de su camino de pensamiento, cuando aborda la reinterpretación de todo su filosofar, y de manera un tanto ambigua, pues no se posiciona acerca de la corporalidad, ya que su acercamiento al fenómeno de lo corpóreo no se concreta ni en lo somático ni en lo psíquico (XOLOCOTZI, 2021: 142-143).

Esta ausencia temática es reprochada varias veces al filósofo de Meßkirch, sobre todo por parte de la recepción francesa de la fenomenología, desde casi el principio en que su obra salta de la Academia al gran público¹. Ya en 1943, Jean-Paul Sartre cuestiona que la analítica existencial que presenta Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) no hace la menor alusión al cuerpo (SARTRE, 1980: 433). Sartre es la primera de estas voces francesas que acusan a Heidegger de que, al hablar ambiguamente de la cuestión, deja en detrimento lo corpóreo, velándolo y focalizando su indagación acerca de la existencia exclusivamente con relación a la pregunta por el ser y, con ello, descuidando una de las cuestiones fundamentales por las que su filosofía supone una ruptura con el modelo cartesiano, que parte de una división entre el *cogito* y la *extensio*, condicionando tanto la relación entre el sujeto y el mundo como la intrínseca al propio sujeto (*Med. AT. II*, 17-21). También Maurice Merleau-Ponty insiste, en 1945, en que este descuido propicia la revisión de la hermenéutica heideggeriana conforme a un estudio de lo sensorial y perceptivo, cuyo núcleo motor es precisamente la corporalidad, pues a través del cuerpo es como se siente y percibe (MERLEAU-PONTY, 2000)².

1. Se tiende a considerar a *Sein und Zeit* (1927), el texto principal de Heidegger, como una obra sin historia (GABÁS PALLÁS y ADRIÁN ESCUDERO, 2011: 9), pues desde su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto, defendido en 1915 y publicado al año siguiente, ninguno de sus trabajos ve la luz hasta que la obra principal se edita como un volumen especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, como trabajo necesario para obtener la cátedra en Freiburg (OTT, 1988: 128). Estos casi doce años de silencio corroboran esa leyenda de obra que aparece de la noche a la mañana, leyenda en parte fomentada por el propio HEIDEGGER (1990: 92), aunque ya hoy se conoce cuánto hay de mito en ello al publicarse las lecciones, las conferencias y los trabajos inéditos que el propio Heidegger prepara para exponer la génesis de la pregunta por el sentido del ser. A este respecto, *vid.* ADRIÁN ESCUDERO, 2010.

2. Es necesario señalar que las críticas de Sartre y las de Merleau-Ponty, aunque parten de la base de un olvido del cuerpo por parte de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, no obstante albergan unas diferencias esenciales que distancian a los dos pensadores franceses y establecen

Más recientemente, los estudios de Luce IRIGARAY (1983) y Jacques DERRIDA (1990) también ponen en cuestión ese olvido de lo corpóreo, si bien desde una crítica que evoluciona desde la fenomenología hacia el postestructuralismo y se enfoca más en la cuestión de la identidad sexual. Finalmente, es conveniente señalar a otro francés, Jacques Lacan, cuyo trabajo en el campo del psicoanálisis, aun no haciendo una teoría del cuerpo, ni situándolo como un concepto fundamental, se desarrolla en su totalidad parejo a la corporalidad (LA ROBERTIE, 1984). Lacan, si bien fascinado por Heidegger, no apostilla en la filosofía del de Meßkirch las cuestiones intrínsecas a la corporalidad, pero sí toma de él otros referentes (RODRÍGUEZ RIBAS, 2016).

Como se puede apreciar, la recepción francesa de Heidegger se atreve a pensar lo que el emboscado de la *Schwarzwald* deja de lado. Sin embargo, el presente estudio pretende indagar, si bien modestamente, en dicha problemática y trazar una breve arqueología de la misma en algunos de los principales textos heideggerianos, poniendo de relieve que, si bien el pensador alemán no profundiza en ellos, tal cuestionamiento no es ajeno a sus planteamientos, aunque de una manera no meridiana.

II

Heidegger habla por primera vez pública y explícitamente del cuerpo en 1965, en los *Seminarios de Zollikon*, concretamente en las sesiones que se celebran en mayo y julio de ese año y cuyo eje temático es *El problema del cuerpo y la conciencia metodológica de las ciencias* (*Das Leibproblem und das Methodebewußtsein der Wissenschaften*) (HEIDEGGER, 2006: 97-146). La fecha y el formato suponen de entrada una doble advertencia que hay que tener presente a la hora de tratar la problemática del cuerpo en la obra del pequeño mago de Meßkirch desde esta obra. De un lado, se ha de prestar atención a que Heidegger habla allí a un “grupo cerrado” de personas bajo el formato de un seminario. Por muchas personas que acudieran al coloquio, llamados por la curiosidad de que uno de los filósofos más importantes del siglo trazara nexos con los profesionales de la psique, en el fondo, el discurso que allí se plantea es restrictivo, pues sólo es previsto para ser publicado de manera póstuma, cuando lo hablado ya no habla en lo impreso (HEIDEGGER,

la originalidad de cada pensador. HOFFMAN (2006) desarrolla un excelente trabajo que señala las diferencias entre ambos autores.

1976: 1)³. Además, Heidegger tiene en Zollikon como público a un colectivo determinado: psiquiatras y otros expertos de la salud mental, como Medard Boss, que es quien lo invita a impartir los seminarios en su ciudad de residencia. De otro lado, es preciso señalar que todo lo que se desarrolla a lo largo de los diez años en que se dictan estos seminarios (1959-1969) es un ejercicio de reinterpretación de toda la problemática derivada de la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, la cual es planteada por Heidegger a lo largo de su camino filosófico (BOURDIEU, 1998: 114-115), especialmente en este caso, la cuestión de lo psíquico, pues, no obstante, está conversando con profesionales de la materia.

En 1987 se publica por vez primera la edición que Boss hace de estos seminarios, incluyendo además de los protocolos las notas que el psiquiatra toma de las conversaciones privadas con Heidegger en los días en que cohabitan en Zollikon y las cartas que le escribe el maestro desde Freiburg. Hay que hacer notar que esta publicación no es la edición que pretende ser incluida en la *Gesamtausgabe*, en la obra completa heideggeriana: sólo recientemente se publica el volumen 89, correspondiente a dichos seminarios, de casi novecientas páginas y editado por Peter Trawny (HEIDEGGER, 2017). Sin embargo, la salida a la luz de los seminarios editados por Boss cambia un poco la visión que se tiene de un Heidegger ajeno a la problemática corpórea y desde entonces se refuerza el interés por la panorámica que sus planteamientos tienen acerca del cuerpo y la corporalidad⁴.

El núcleo de todo este interés acerca de la corporalidad y las pesquisas que propicia esta obra tardía donde Heidegger se reinterpreta, radica en que,

3. “Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten”, con esta frase introduce Heidegger la publicación de las lecciones que impartió en 1935 en Friburgo bajo el título de *Introducción a la metafísica*, en pleno periodo de auge del nacionalsocialismo. Mucho se ha querido ver en esta frase a propósito de si la redacción final oculta algo escabroso en relación con su adhesión política. Es bastante más probable, sin embargo, que a lo que Heidegger alude con dicha sentencia es a lo efímero de la oralidad en el aula y en el seminario, de cómo gran parte de las conversaciones y debates que allí surgen se pierden una vez que se sale por la puerta de la clase, quedando sólo ideas o recuerdos que, aun siendo a veces muy precisos, no captan la totalidad de la problemática allí presentada. Esta misma experiencia de las lecciones universitarias vale también para los seminarios que impartió en Zollikon.

4. Existen infinidad de trabajos sobre el tema surgidos en los últimos treinta y cinco años, y hacer aquí una selección sería farragosa y probablemente injusta, pues siempre quedarían trabajos pioneros y de relevancia fuera de nuestro alcance. Sin embargo, creo que es responsabilidad para los estudios heideggerianos en castellano mencionar al menos algunos estudios que inciden en la problemática del cuerpo, tales como los de Xolocotzi (2021), quien además traduce los *Seminarios* (2014), RODRÍGUEZ-SUÁREZ (2012 y 2019), ADRIÁN ESCUDERO (2011a y 2011b), VERANO GAMBOA (2017) o JOHNSON (2016).

en estos seminarios, se resalta una diferencia fundamental a la hora de tratar filosóficamente con el cuerpo: la diferencia entre *Leib* y *Körper* (HEIDEGGER, 1987: 112). En lengua alemana existen dos términos para definir lo corporal, hay dos conceptos de “cuerpo”. El primero de ellos es *Körper* y tiene el sentido de cuerpo inerte, cuerpo como “cosa”, cuerpo objetivable y mensurable. *Leib*, por su parte, se refiere al cuerpo vivido, vivenciado y vivenciante, el cuerpo que uno mismo “es” (no el cuerpo en que “se es”⁵). En el diccionario de los Hermanos Grimm se señala la diferencia fundamental cuando se afirma que el cuerpo vivo de los seres humanos (*Leib*) no es en absoluto una sola cosa con el cuerpo (*Körper*) (GRIMM y GRIMM, 2018).

La corporalidad en los planteamientos heideggerianos se presenta de manera explícita en su obra tardía. Ahora bien, no hay que olvidar que estos textos tardíos ponen la mirada en el propio camino ya recorrido por Heidegger, constituyendo ese ejercicio de reinterpretación antes citado. Que los seminarios formen parte de esa relectura significa que todo lo expuesto allí en Zollikon ya había sido tratado de algún modo por Heidegger, con lo cual ya en algún momento se han debido de tratar las cuestiones relativas al cuerpo y la corporalidad. El presente estudio pretende afirmar que los planteamientos acerca de lo corpóreo son anexos a las indagaciones heideggerianas de los años en los que está preparando el terreno para acometer la pregunta por el sentido del ser, más concretamente a partir del despliegue de la existencialidad del ente que pregunta por dicho sentido. El punto álgido de esos años no puede ser otro que *Sein und Zeit*, la obra magna de 1927.

III

En 1913, muchos años antes de que *Sein und Zeit* se publique, muchos más aún de que se impartan los Seminarios de Zollikon, no estando aún Heidegger ni siquiera habilitado, Edmund Husserl, considerando la influencia fundamental del filósofo de Meßkirch, el maestro que le introduce en la fenomenología, publica el primer volumen de sus *Ideen zu einer reinen Phä-*

5. Lo que en este estudio se quiere reafirmar es que la existencia de cada uno es dada a través de un cuerpo-en-el-mundo, un cuerpo “vivo”, el cuerpo que cada uno, como existente “es”. La idea de “tener un cuerpo”, “estar en un cuerpo” o incluso afirmar heideggerianamente “ser-en-el-cuerpo” es una percepción fenomenológica totalmente inversa y de raíz platonizante y cartesiana, como pretende mostrar este trabajo, que se planta ante la idea de fantasma dentro de la máquina, tan querido por el racionalismo clásico (RYLE, 2002: 11).

nomenologie und phänomenologischen Philosophie (2002), que lleva como subtítulo *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Introducción general a la fenomenología pura)*. Este proyecto de la fenomenología trascendental busca esclarecer el sentido que el mundo tiene para cada uno de los existentes en la vida cotidiana⁶. *Ideen* tiene dos continuaciones que sólo se publican bastantes años después del fallecimiento de Husserl: la segunda parte en 1952 (2012) y la tercera en 1971 (2011). Tres años después del primero de estos tomos, Husserl obtiene la cátedra en Freiburg y, en 1919, Heidegger, quien ya siente admiración por el pensador moravo desde antes de su llegada, se convierte en su asistente. En el segundo volumen de *Ideen*, está la misma distinción entre *Körper* y *Leib* que se expone en *Zollikon* (HUSSERL, 2012: 144-152). Hay que ser muy ingenuo para negar que Heidegger conoce de primera mano que Husserl va a poner sobre la mesa esas ideas acerca de la corporalidad humana en una obra próxima. Otra cosa es que ni uno ni otro le dieran en aquel momento importancia. Sin embargo, constituye uno de tantos episodios de la relación polémica entre ambos⁷.

Ahora bien, existe la posibilidad de que haya cierta legitimidad de un estudio de la corporalidad en Heidegger más allá de lo que señala en *Zollikon* y más allá de esta diferenciación de raigambre husserliana (CECCHINI, 2011). Pero esta posibilidad está en lo citado al respecto de los seminarios con Boss: son tardíos, cuando Heidegger está realizando una nueva consideración acer-

6. La cotidianidad es exactamente uno de los betilos que establece la filosofía desplegada en *Sein und Zeit*. La diferencia estriba en que en la fenomenología husserliana, la cotidianidad, establecida como “actitud natural”, puede ser trascendida por el individuo a voluntad mediante la *epojé* (dejar la realidad en suspenso) y descubrir de manera radical el mundo en tanto que mundo vivido por él, pero esta transcendencia le aparta del mundo, pues sólo desatendiendo el mundo es posible prestarle atención (HUSSERL, 2002); mientras que en los planteamientos de la obra principal heideggeriana sólo es posible trascender desde el modo de ser impropio, dominado por la vida cotidiana, hacia el modo de ser propio a través del temple anímico fundamental de la angustia, propiciado por el saber acerca de la finitud de la existencia, la cual no es un tomar distancia del mundo, sino un inmiscuirse de lleno en la posibilidad más propia de cada uno (HEIDEGGER, 2006: 260). Con posterioridad a 1927, Heidegger expone que no hay una salida posible al estado de impropiedad, pues no es la angustia el temple anímico predominante, sino el tedio profundo, que todo lo aplana y nivela al mostrar a lo ente en su totalidad, y, con ello, permite el olvido de angustia que supone saber de la muerte propia (HEIDEGGER, 2007: 28).

7. Existe una infinidad de trabajos que aluden a esta relación que inciden en si la “originalidad” de Heidegger ya está presente en la obra de Husserl, si este es traicionado por su discípulo o si el maestro es corregido adecuadamente al introducirse de nuevo en aquello de lo que pretendía salvar a la filosofía. Este estudio no pretende entrar en esa polémica, sino sólo mencionar de pasada esa deuda de Heidegger para con Husserl en una problemática marginal en su vasta obra acerca de la pregunta por el sentido del ser.

ca de su propia obra. Es evidente que el núcleo central de la confrontación de Heidegger en dicha reinterpretación es el viraje crítico a partir del que se señala la lucha con el lenguaje de la metafísica y la posibilidad de una vía de escape a sus preceptos (PÖGGELER, 1983: 164). Pero esto significa que todo lo que dice con posterioridad a ese viraje, ya de algún modo está señalado en los textos anteriores al “giro”, por lo que es necesario indagar en ellos, tal vez, incluso hacer una arqueología en torno a la concepción que el joven Heidegger tiene acerca de la corporalidad. Pero tal estudio sería en exceso extenso y este estudio tiene modestas pretensiones y escaso espacio para llevarlo a cabo. De ahí que sea necesario recurrir a una fuente única en torno a la cual se ordena toda la problemática de esa etapa anterior, aun cuando el pensamiento de Heidegger sea un camino y no una vertebración sistemática (GILABERT, 2023: 15). Tal fuente no puede ser otra que *Sein und Zeit*.

Sein und Zeit es el despliegue de las estructuras del ente que elabora la pregunta por el sentido del ser, por lo que todo el proyecto que plantea Heidegger, enfocado en esta pregunta que rescata el fundamento último (HEIDEGGER, 2006: 4), ha de partir de la existencia humana (*Dasein*), pues esta es dicho ente, en cuyo ser le va cada vez el ser (HEIDEGGER, 2006: 42). Pero esta existencia siempre denota la mismidad pues el ser de este ente es cada vez mío (HEIDEGGER, 2006: 41). Al presentarse como sí-mismo se presenta siempre desde un enfoque enactivista, y no como una subjetividad pura, esto es, se presenta en la línea de lo señalado como *Leib*, es decir, un cuerpo vivido, vivenciado y vivenciante, que alberga no sólo su materialidad, su *extensio*, sino también su conciencia, sus emociones, sus experiencias, todo aquello que albergaría el *cogito*; pero no ambos, *cogito* y *extensio*, de manera separada, sino dados en conjunto. La mismidad implica una corporalidad en este sentido, pues en sus procesos y actividades intervienen ambas partes de la dualidad de manera indiferenciada, tal así ocurre en el sexo, claramente conjunción de lo físico y lo psíquico; en el lenguaje, que une la organicidad del oído y del aparato fonador con estructuras de la significación; o en la finitud, el fin de la vida, cuando lo corpóreo se agota y deja de funcionar también se apaga lo mental. Esta enactividad ya puede deducirse de *Sein und Zeit*.

Los tres atributos señalados que denotan la existencia –la sexualidad, el habla y la finitud– están siempre dados desde una subjetividad (que no tiene nada que ver con la subjetividad gnoseológica de la tradición moderna). Esa subjetividad implica corporalidad, entre otras cosas porque tienen que ver con el propio cuerpo: el sexo es corporal claramente; el lenguaje, en su modo más elemental, es posible por el aparato fonador corpóreo y por el oído; la mortalidad se produce cuando lo corpóreo se agota, cuando falla el cuerpo.

Eso ya puede deducirse de *Ser y tiempo*: precisamente en la denotación ya citada de que el ser de la existencia es cada vez el “mío”. Esto implica una cierta ambigüedad, posiblemente premeditada por parte de Heidegger; de un lado implica un ser, y de otro una posesión de ser: en primera persona, soy existencia, el ser de la existencia es (cada vez) mío; yo tengo ser, yo soy ser. Que la existencia “sea” ser y “tenga” ser en primera persona lleva a la cuestión del “yo”, un problema que se convierte en caballo de batalla pero que a la vez arrastra como lastre la modernidad desde Descartes (PERRIN, 2013).

La pregunta por el “yo” lleva a una confrontación de los planteamientos heideggerianos con el cartesianismo, pues es necesario recordar que en Descartes el problema de la corporalidad queda ubicado en una esfera ajena a la subjetividad, como formando parte de la *extensio*, esto es, dentro de la mera espacialidad y no de lo pensante y cognoscente. Que lo corpóreo forme parte de la *extensio* lo sitúa dentro de una materialidad pura, simple *Körper*. Todo lo mundano, incluido el cuerpo, formaría parte de lo que desde una perspectiva cartesiana puede llamarse naturaleza, aunque siempre de manera provisional⁸. Esta naturaleza se opone a la mente, al alma, siguiendo la tradición de la metafísica platónica, que a la postre da preeminencia a lo óntico⁹. Desde esta dualidad, la tradición metafísica elabora dos planos, uno trascendente y otro inmanente, dando primacía siempre a esa trascendencia y ubicando siempre en ella la verdadera existencia¹⁰, por lo que la *extensio* es algo meramente mundano ajeno a la “verdad” existencial, radicada en el “yo”, la mente, el alma. Ciertamente es que Descartes no “inventa” este problema de los mundos, ya dado con Platón al señalar que el cuerpo obstruye los deseos del alma al estar

8. La provisionalidad del sentido que, en este estudio, se le otorga al sentido de “naturaleza” al modo cartesiano es porque viene condicionado a través de la interpretación latina del término *natura* y no del griego *physis*. A este respecto, es necesario señalar que, en Descartes, así como en general en la tradición moderna, la reapropiación de los conceptos lleva ese sesgo latino que rompe con la concepción griega que Heidegger pretende recuperar (HEIDEGGER, 1976: 43-44).

9. Siguiendo los preceptos heideggerianos, toda la metafísica da preeminencia a lo óntico y no a lo ontológico. Esto se establece desde el alba del filosofar con la tríada filosófica ateniense de Sócrates, Platón y Aristóteles, pues ellos, al preguntar por lo ente, entierran cada vez más al ser. Desde entonces la pregunta por el ser yace en el olvido. El rescate de ese preguntar es lo que moviliza toda la filosofía de Heidegger, pues la pregunta por el ser, la pregunta ontológica, es la pregunta más fundamental y a la vez más concreta (HEIDEGGER, 2006: 9).

10. Esa dualidad de planos llega desde Platón hasta el siglo XX, si bien en algunos autores de forma velada, como el caso de Aristóteles, cuya interpretación vulgar señala la ruptura con su maestro a partir del rechazo del mundo inteligible. Sin embargo, es conveniente recordar que también en el Estagirita hay una duplicidad tal vez no de mundos, pero sí de dimensiones, donde también tiene primacía aquello que trasciende: los conceptos. *Vid.* Ross (1995).

esta depositada en él y que lo más propio es aproximarse a la realidad noética (*Phaed.* 91d), pero el refuerzo cartesiano, a partir de darle el estatus de ciencia (GILABERT, 2022: 191), hace que toda la teoría del conocimiento moderna se preocupe por la aprehensión por parte del alma, de la mente, del “yo” o de la *res cogitans*, de aquello que constituye lo extenso, identificado con lo mundano, y se convierta en la interpretación usual acerca del mundo y, con ello, a la posibilidad de una problemática pura del ser (HEIDEGGER, 2006: 94).

La interpretación usual del mundo parte primeramente de los entes intramundanos y termina por perder de vista el fenómeno del mundo (HEIDEGGER, 2006: 89). Aquí hay un problema que contempla Heidegger, máxime cuando la primera y más importante estructura de la existencia que señala corresponde precisamente al ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) (HEIDEGGER, 2006: 53). Esa oposición entre lo pensante y lo material (como mero *Körper*) es fruto de una confusión en el manejo del término “substancia” y una falta de claridad en sus fundamentos ontológicos (GILABERT, 2016: 93). Descartes confunde el mundo con lo ente, mientras que para el pensador de Meßkirch, el mundo pertenece a la existencia misma, lo que implica que tiene de por sí un sustrato ontológico.

IV

El ser-en-el-mundo es el primero de los existenciaris que se despliegan en *Sein und Zeit*. La existencia está arrojada al mundo sin tener que hacer un esfuerzo para ello; siempre se está inmerso en una situación, deseada o no, que se convierte en el verdadero inicio de todo filosofar. Ser-en-el-mundo ya implica manejarse en él, en el mundo conforme a la propia situación en la que se es (HEIDEGGER, 2004: 112). Ese manejarse en el mundo implica una actividad, si bien esta puede ser pasiva o posible (no tiene por qué realizarse de facto). Si el cuerpo es cuerpo vivido, *Leib*, el ser-en-el-mundo es precisamente la experiencia del propio cuerpo-en-el-mundo, pues es a través de la corporalidad como es posible ese manejo y entendimiento para con el mundo, la propia presencia mundana la da lo corpóreo en su enactividad, esto es, no es algo separado de lo pensante como opina Descartes. Pero el ser-en-el-mundo, el cuerpo-en-el-mundo, o, mejor dicho, lo-corpóreo-en-tanto-que-mundano, se caracteriza por un cuidar (HEIDEGGER, 2004: 112). Ese cuidar es una actividad, pero un poco especial, porque no es sólo un realizar una acción determinada, como un cumplir con el mero hacer, sino que se “hace” conforme al propio existir.

La existencia es corpórea y siempre es dada desde la mismidad, por lo que sitúa al mundo siempre de manera subjetiva. Ese estar dada la existencia siempre en primera persona, desde el sí mismo, y las posibilidades que ello abre en lo mundano, determinan la existencialidad, la cual de algún modo se determina “afectivamente” en función del reconocimiento de lo mundano (BORGES-DUARTE, 2021: 59): pues es en el cuerpo enactivo donde se dan los afectos con mayor plenitud. Esto se debe a que la existencia como vivenciada siempre desde en cada caso implica *Leiblichkeit* (corporalidad). A través del cuerpo vivido, vivenciado y vivenciante es como se trata con el mundo y con las cosas.

V

Las conclusiones que se abren a partir de este estudio son breves, pues breve es el texto que las precede y breve es la indagación que en él se lleva a cabo. Hay que señalar que la desatención hacia lo corporal que tanto se critica a Heidegger es evidente si se considera una fenomenología del cuerpo de forma explícita, pero hay que reconocer, según se ha visto, que hay cierto análisis del fenómeno de la corporalidad, si bien dado de forma ambigua. No es uno de los puntos centrales de la trama de pensamiento del filósofo de Meßkirch, pero no hay lugar a dudas de que él parte de una base enactivista a la hora de desarrollar sus concepciones acerca de la existencia humana. Esta, en tanto que ser-en-el-mundo, implica esa corporalidad. Ahora bien, la corporalidad, si se dejan de lado esas acusaciones de descuido, permite abrir un horizonte claramente heideggeriano, pues a ella está estrechamente ligada la afectividad, siendo el cuerpo donde los afectos pueden llegar a desplegar en toda su plenitud. En todo caso, sirva lo escrito como un prefacio a dicha problemática sobre lo corpóreo y lo afectivo.

Referencias bibliográficas

- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2010), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder.
- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011a), «Heidegger y el olvido del cuerpo», *Lectora: revista de dones i textualitat*, 17, pp. 181-198.
- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011b), «Heidegger y la hermenéutica del cuerpo», *Observaciones filosóficas*, 12.

- BORGES-DUARTE, I. (2021), *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, Nau-Documenta, Lisboa.
- BOURDIEU, P. (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit.
- CECCHINI, M. V. G. (2011), «O Corpo experienciado na Era da Técnica», *Anais do IV Congresso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial e Enfoques Afins*, Río de Janeiro, ALPE-UERJ.
- DERRIDA, J. (1990), *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, París, Flammarion.
- DESCARTES, R. (1974), *Oeuvres VII* (Adam-Tanery eds.), París, Cerf.
- GABÁS PALLÁS, R. y ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011), «Prólogo», en M. HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta.
- GILABERT, F. (2016), «Heidegger en torno al error de la Modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, parágrafos 19, 20, 21)», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 5, pp. 89-98.
- GILABERT, F. (2022), «*Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no-pensar de la ciencia», *Azafea. Revista de Filosofía*, 24, pp. 187-199.
- GILABERT, F. (2023), «Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método», en S. CARDELLA y R. DEMEY (eds.), *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones*, Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, pp. 15-20.
- GRIMM, J. y GRIMM, W. (2018), *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Trier, Kompetenzzentrum Universität Trier.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1987), *Zollikoner Seminare. Protokolle–Zwiegespräche–Briefe*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1990), *Unterwegs zur Sprache*, Pfulingen, Neske.
- HEIDEGGER, M. (2004), *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2007), *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (2014), *Seminarios de Zollikon*, traducción de Á. Xolocotzi, Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M. (2017), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- HOFFMAN, P. (2006), «The body», en H. L. DREYFUSS y M. A. WRATHALL (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Oxford, Blackwell, pp. 253-262.

- HUSSERL, E. (2002), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Berlín, De Gruyter.
- HUSSERL, E. (2011), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, Kluwer-Springer.
- HUSSERL, E. (2012), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Nijhoff-Springer.
- IRIGARAY, L. (1983), *L'Oubli de l'aire chez Heidegger*, París, Minuit.
- JOHNSON, F. (2016), «La exclusión del cuerpo en *Sein und Zeit* y la negación de una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Heidegger», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 72 (270), pp. 131-145.
- LA ROBERTIE, L. (ed.) (1984), *Le corps. Textes de Jacques Lacan*, Cahiers de l'Association Lacanienne Internationale, París, ALI.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- OTT, H. (1988), *Martin Heidegger. Unterwegs zur seine Biographie*, Frankfurt am Main, Campus.
- PERRIN, C. (2013), *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Louvain, Peeters.
- PLATÓN (1986), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.
- PÖGGELER, O. (1983), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske.
- RYLE, G. (2002), *The concept of Mind*, Chicago, Chicago University Press.
- RODRÍGUEZ RIBAS, J. A. (2016), *Cuerpos del inconsciente: sus paradigmas y escrituras*, Málaga, Miguel Gómez.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. (2012), «Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica», *Thémata. Revista de filosofía*, 46, pp. 209-216.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. (2019), «La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger», *Claridades. Revista de filosofía*, 11 (1), pp. 187-211.
- ROSS, W.D. (1995), *Aristotle*, Oxford, Routledge.
- SARTRE, J.-P. (1980), *L'être et le néant*, París, Gallimard.
- VERANO GAMBOA, L. (2017), «El ser corporal: *Dasein* y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger», *Convivium*, 29-30, pp. 183-200.
- XOLOCOTZI, Á. (2021), *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, Ciudad de México, Akal.