



El Dasein caído: esbozo del ámbito fenoménico de la corporalidad humana¹

The fallenness of Dasein: mapping out the human corporeality through the phenomenal field

Edmundo Felipe Johnson

Universidad Andres Bello, Santiago, Chile, e-mail: ejohnson@unab.cl

Resumen

Las presentes discusiones intentarán acceder a aquel campo inmediato de la existencia en dónde nuestro cuerpo efectivamente se presenta como *nuestro* en una íntima relación con nuestra vida. Así, el objetivo del presente trabajo será delimitar los rasgos centrales de la *cotidianeidad* (*Alltäglichkeit*) a partir del pensamiento de Martin Heidegger, de modo que el ámbito del despliegue concreto del fenómeno de la corporalidad pueda ser esbozado de modo *existencial*. En este contexto, y a partir del fenómeno de la *caída* (*Verfallen*), el presente escrito se propondrá bosquejar cómo es que el fenómeno del cuerpo humano se manifiesta enraizado en la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la vida fáctica.

Palabras clave: Cuerpo. Caída. Cotidianeidad. Fenomenología. Heidegger.

¹ El presente artículo forma parte del proyecto de investigación: Fondecyt de Iniciación, n. 11110087.

Abstract

The following discussions will attempt to access to the immediate field of existence where our body actually appears as ours in an intimate relationship with our life. The aim of this paper is to delimitate the main features of the everydayness (Alltäglichkeit) based on the Martin Heidegger's approaches so that the specific deployment of the phenomenon of embodiment can be understood from an existential point of view. In this context and by focusing on the phenomenon of the fallenness (Verfallen), this paper will aim to outline how the phenomenon of the human body appears rooted in the immediacy (Unmittelbarkeit) of factual life.

Keywords: *Body. Fallenness. Everydayness. Phenomenology. Heidegger.*

Advertencias metódicas para una consideración filosófica sobre la corporalidad humana

Las presentes consideraciones se proponen comenzar a plantear la pregunta por la corporalidad humana delimitando su ámbito fenoménico más próximo. Sin duda alguna, el intento de apreciar en concreto dónde es que el fenómeno *cuerpo humano* se despliega de modo inmediato posee primacía metódica en esta investigación. En la medida en que se lleve a cabo la detección de este ámbito de inmediatez podremos protegernos de asumir ciertos supuestos acerca de qué sea nuestro cuerpo construidos a partir de concepciones abstractas y, por ende, carentes de un atenerse al fenómeno mismo. A la búsqueda del ámbito fenoménico auténtico de la corporalidad subyace, así, la necesidad de evitar que alguna comprensión vacía del cuerpo termine por privarnos de la posibilidad de apreciar *cómo* nuestro fenómeno fácticamente *es*.

Ya se lee en el libro *Z* de *Metafísica*:

Y es que la mano no es una parte del hombre en todos los casos, sino solamente si puede llevar a cabo su operación, de modo que ha de estar viva, y si no está viva, no es una parte (de aquél) (ARISTÓTELES, 1036b 30).

Efectivamente, todo aquello que llamemos “mano”, ya sea cuando ésta ha sido amputada del cuerpo vivo o cuando ella haya sido confeccionada de otra materia como el mármol, sólo puede ser denominada así por mera *homonimia* (ARISTÓTELES, 1957b, 1253a, p. 20-25). El comentario de Aristóteles es central para nuestras discusiones. De él se desprende, por lo pronto, que cuerpo sólo *es* y ha de ser considerado propiamente como tal, en cuanto se muestre como aquello que presenta la posibilidad (*dynamene*) de llevar a fin (*apotelein*) un trabajo, una tarea (*ergón*). Dicha afirmación nos señala, de esta manera, aquel camino insoslayable que ha de recorrer una investigación sobre nuestra corporalidad. Cuerpo, según observamos, no es algo que pueda ser tematizado como un objeto en sí, desvinculándolo de su propio contexto. Lo que el cuerpo *es* en sentido propio, así como lo vemos en la cita de Aristóteles, no puede ser su *figura sensible*, su *aspecto fisiológico*. Denominar “mano” a un segmento amputado del cuerpo vivo así como a un objeto de mármol, sólo atendiendo a la semejanza de aspecto con la mano “viva”, no implica sólo confundir *modos de ser*, sino, más aún, no poder ver cómo es que nuestra *mano* es vitalmente *nuestra*; implica entender que cuerpo *es* lo que *es* en relación a su mera *figura extensa*. Mientras tanto, *nuestra* mano, *nuestro* cuerpo, es aquello que es sólo en una raigambre íntima con la vida del ente que lo posee *habitando* en la *praxis*. Desde la vida práctica, en nuestro auténtico desenvolvimiento *en un mundo*, entonces, se despliega un *cuerpo* en tanto *cuerpo*.

La necesidad de preguntarnos por el ámbito fenoménico de la corporalidad humana atiende, por tanto, a dar un paso inicial para descubrir cómo es que nosotros mismos existimos *corporalmente en un mundo*. Por “campo fenoménico” entenderemos, por consiguiente, aquel ámbito dónde el cuerpo se muestra en tanto *nuestro*. En efecto, en la medida en que nos ocupamos de las múltiples tareas “exigidas por nuestras vidas” es que advertimos —utilizando la distinción de autores como Sartre (1943, p. 404, 418) o Merleau-Ponty (1945, p. 175)— que *existimos* o *somos* efectivamente un cuerpo, más allá de constatar meramente que “tenemos un cuerpo” (*avoir un corps*). Con ello se advierte que en este ámbito práctico de comparecencia de nuestra corporalidad el posesivo que se acusa tiene carácter *vital*. Dicho “nuestro”

predicado a “*cuerpo*” se muestra en una pertenencia necesaria con “nosotros” mismos al modo de *ser* aquello que se posee, en tanto “somos nuestro cuerpo”, de manera que se puede entrever una relación íntima entre *nosotros*, el carácter “propio” de la corporalidad y la *propia vida*. Tres instancias se conjugan, de esta manera, como pertenecientes a un mismo fenómeno y se anuncian como el horizonte primario para plantear la pregunta por la corporalidad. Así es como la necesidad de la delimitación de aquel “lugar” dónde la corporalidad *acontece* comienza ya a mostrar que nuestro cuerpo y nuestra existencia no podrán ser entendidos como dos instancias separadas, sino más bien como dos momentos de un mismo y único fenómeno: *la vida fáctica*.

En este sentido es que la tarea de la elucidación de nuestro modo *corporal* de vivir no puede sino realzar la existencia cotidiana como el inicio de este tipo de investigación. Ahora bien, intentaremos conducir nuestras consideraciones de la mano de la filosofía de Heidegger, dado a que algunas indicaciones realizadas por él en relación al vivir fáctico pueden contribuir a orientarnos respecto al despliegue de la corporalidad en el ámbito de la cotidianidad. Nuestros pasos serán, en lo que sigue, comprender cómo es que la vida cotidiana se anuncia en las lecturas de Heidegger sobre San Agustín, para luego identificar los fenómenos del *mundo* y de la *caída* (*Verfallen*), como conceptos que delimitan el ámbito cotidiano de nuestra corporalidad. Una vez ganando claridades sobre ellos, esbozaremos el horizonte existencial en el cual una investigación sobre la corporalidad puede posicionarse para llevar a cabo un tratamiento efectivo del fenómeno *cuerpo humano*.

Delimitación de los rasgos fundamentales del vivir fáctico desde la vida religiosa

En lo que sigue nos proponemos vislumbrar inicialmente el *modo de ser* de nuestro vivir cotidiano a partir de algunas observaciones de Heidegger acerca de un grupo de problemas que en *Las Confesiones* de San Agustín podríamos determinar cómo *vida terrena*. La razón es que la *vida terrena* correspondería a aquel modo en el que *corrientemente* la vida

humana se despliega, mientras que su contraparte, la *vida beata*, atendería más bien a un modo de existencia con particularidades propias, y que, por ende, se distingue radicalmente del modo cotidiano que de momento se requiere aclarar en vistas a una investigación sobre la corporalidad.

No obstante, la contraposición entre ambos modos de vida nos muestra ya una dirección a seguir en las siguientes consideraciones. En efecto, la vida, en ambos casos, no sólo se muestra como un llevar a cabo acciones determinadas, evadir o privilegiar ciertos quehaceres prácticos. Los términos “beata” y “terrenal” no son simples adjetivos adheridos a una instancia denominada “vida”. “Beata” y “terrenal” son, más bien, índices de dos direcciones de *ser* fácticamente. Ambos términos se nos muestran más bien como indicaciones del sentido particular según el cual la existencia misma *puede* ejecutarse. Es el caso, por una parte, de la *beata vita*. Se trata acá de una apropiación de la existencia, de modo que ese “tener auténtico” de la existencia se “convierte en un ser” (GA 60, p. 195)². Se trata, por otra parte, y centrándonos ahora en la *vida terrena*, de que ésta también es un modo específico de existir, y, en cuanto tal, su revisión ha de rendir cuenta acerca del modo característico *cómo* la vida *corriente vive*.

En este sentido es que Heidegger subraya una caracterización hecha por Agustín de su vida antes de su encuentro efectivo con Dios. Su vida, comenta éste, poseía carácter de *deformis*; el mismo carácter que luego se delimitará con la expresión agustiniana “in multa defluximus” (GA 60, p. 205). La vida terrena es *deforme*, podríamos decir, en tanto carece de *forma unitaria*, de algo que la contenga *consigo* misma, en tanto ella *no se tiene* a sí misma y, por ende, le es imposible mantenerse concentrada en los márgenes de lo que ella *es*. ¿La razón? En la medida en que ésta se despliega, su propia ejecución es *defluxus*. La vida terrena *es*, por tanto, *disgregada* en la diversidad de las cosas del mundo. Heidegger hablará en este contexto de una *dispersión de la vida* (*Zerstreuung des Lebens*) (GA 60, p. 205).

² A continuación las obras de Heidegger serán referidas con la abreviatura GA (*Gesamtausgabe*) en caso de tratarse de tomos de la obra completa publicada en Vittorio Klostermann, indicando en seguida el número del correspondiente volumen. La obra *Ser y Tiempo* será referida con la abreviatura SuZ indicando la edición de *Sein und Zeit* publicada en Max Niemeyer Verlag.

Como se ve, la pérdida de forma de la vida en el sentido de su *disgregación* se refiere al sentido interno de todo lo que se hace cuando se vive “terrenalmente”. Mientras escuchamos una pieza musical, mientras contemplamos la belleza de un paisaje, la manera como nosotros en cada una de esas situaciones nos instalamos, es al modo de una pérdida en aquello con lo cual nos confrontamos. Ahora bien, ¿cómo entender en concreto dicha “pérdida”? Precisamente que pertenece al modo cómo la vida terrenal vive un “dejarse arrastrar”, un “dejarse apresar” por el mundo en el que ella se encuentra, mientras que ese mundo comparece ante ese modo de vivir como lo que lo “arrastra para sí y lo deja consigo”: “Aman los ojos —dice San Agustín— las formas bellas y variadas, los claros y amenos colores” (HIPONA, 1979, p. 436). En otras palabras, la vida terrenal, la vida corriente y cotidiana, posee el sentido fundamental de *hallarse caída en la tentación*. No obstante, dicha expresión no ha de entenderse de modo valorativo, sino como una caracterización del modo como la vida terrena fácticamente se ejecuta. En este sentido es que *tentación* viene a determinar el modo de vivir mismo, es decir, la tendencia de “dejarse arrastrar o apresar por el mundo”.

Así ocurre, para usar un ejemplo de Agustín, en el caso de la comida. Un modo de entenderla, el modo *tentado*, el cotidiano, es justamente en vistas al goce de sus cualidades. Sin embargo, Agustín (HIPONA, 1979, p. 429) intenta entenderla como *medicamento*, esto es, como medio para *su* conservación. Acá se aprecian en concreto ambos modos de relación con el mundo aludidos con los términos vida “beata” y “terrena”. La relación del *deleite* (delectatio) con la comida es, por lo pronto, una relación en la cual el ente del mundo mismo gana primacía. En esta relación prima, entonces, aquello *con lo cual* tenemos relación. El mundo es, por así decirlo, el centro y el fin de la *atención*. Mientras tanto, la relación con la comida como “medicamento”, sigue atendiendo a la misma comida, empero, de ella no se privilegia aquellas cualidades “placenteras” que poseería, sino más bien a *quién* debe comer. Así vemos que la vida terrena, *tentada*, se caracteriza por ser un tipo de relación con el mundo que enfatiza y se queda *en* el mundo, se disgrega *en* él, precisamente, porque ese mundo, entendido como lo primario y lo que es digno de

atenderse, se vuelve, en su carácter de *tentador*, múltiple, de acuerdo a las propiedades que él ofrezca y que de él se busquen.

Así, las reflexiones anteriores nos llevan a entender que la vida cotidiana es un modo de relación con el mundo cuyo carácter principal es que dicho mundo, el *con qué* de mi ocupación, comparece como lo primario. La vida cotidiana, en otras palabras, es *ocupación con el mundo*. Ahora bien, este primer carácter de primacía del mundo nos lleva a apreciar otro carácter de la vida cotidiana, a saber, que ese mundo, lo que él *es*, determina también las tareas propias que asume la propia existencia, y la configura efectivamente en lo que ella en concreto fácticamente ha de asumir. En vistas al mundo es que el vivir cotidiano configura su *facticidad*. Se trata de una existencia *con* el mundo, pero también *para* el mundo. Este carácter de la vida parece igualmente estar implícito en la comprensión agustiniana de la vida como *deformis*, en el sentido de su disgregación en la multiplicidad. Cada vida cotidiana particular, en la medida en que vive *para* el mundo, es impotente de apropiarse de su propio centro, de sí misma, y se deja arrastrar, *fluye* disgregada en las diversas tareas que ese mismo mundo le exige e impone. Nos dispersamos en lo múltiple (*defluxus*), porque vivimos *para* lo múltiple, pues el *multum*, i. e., el mundo, es comprendido como el horizonte único de nuestra atención y ocupación.

Hasta acá las consideraciones realizadas van iluminando el sentido propio del despliegue de la vida cotidiana, entendida, desde San Agustín, como *terrenal*, en tanto se trata de un tipo de ejecución de la existencia íntimamente arraigada en su mundo. Se trata de una *vida*, según lo vemos, en sentido estricto, *del mundo*. No obstante, aún no se advierte en concreto cómo es que ese mundo, atendiendo a la expresión cristiana, *tienta*. Nos preguntamos, por consiguiente, qué es el mundo, qué pertenece a su propia estructura fenoménica que la posibilidad de la *tentación* viene a pertenecerle. Podemos decir que el carácter *tentador* del mundo se determinaría según tres instancias propias: que *arrastre* a la vida consigo, luego, que la *mantenga presa* en él y, por último, que la *determine* en su despliegue fáctico. A continuación deberemos revisar, por tanto, cómo es que estos tres rasgos pueden ser aprehendidos al margen de las categorías cristianas propias de Agustín, de modo que entendamos cómo son por Heidegger mismo delimitados.

La vida cotidiana como *caída* en la *significatividad*

En este contexto es interesante observar cómo es que Heidegger expresa las ideas anteriormente en juego al margen de la conceptualidad empleada por San Agustín. En efecto, a propósito del estado fáctico de *defluxus* agustiniano (disgregación), Heidegger alude a la *multiplicidad* perteneciente al fenómeno, al *multum* arriba mencionado, en el cual la vida se disgregaría, como “das Viele der Bedeutsamkeiten”. En palabras de Heidegger: “El multum es la diversidad (Mannigfaltigkeit), lo mucho (das Viele) de las significatividades (Bedeutsamkeiten), en las cuales yo vivo” (GA 60, p. 207). Un análisis del mundo y de su carácter *tentador* requiere, entonces, un examen de lo que en esta cita se expresa como *significatividad*.

Hasta el momento en que se dictan las lecciones sobre Agustín (1921), Heidegger ha determinado la situación de la vida fáctica según tres sentidos fundamentales. El sentido del *contenido* del mundo (*Gehaltssinn*), el sentido de *relación* de la vida respecto a ese mundo (*Bezugssinn*) y, por último, el sentido de *ejecución* de la existencia misma (*Vollzugssinn*) (Cf. GA 60, p. 63). De estos tres momentos, nos interesa, por lo pronto, el primero: el sentido del contenido del mundo, es decir, el sentido de su *concreción*, la manera delimitada de aparecer de *aquello* con lo que la vida cotidiana se atiene cuando se despliega. *Gehaltssinn* expresa justamente el *qué* de lo tenido en la vivencia como objeto de nuestra experiencia. Dicho contenido es lo primero en la relación cotidiana con el mundo, de modo que poniendo atención a él se abre la posibilidad de comprender su carácter *tentador*. La vida es ocupación, en la medida en que su despliegue se concentra en un mundo *significativo*, y dicha significación es, en definitiva, el modo cómo el mundo aparece para la vida fáctica. El mundo, advierte Heidegger, “mundeá”, “es *weltet*”, comparece desde un *sentido*, desde una *articulación* determinada: *significa*.

Entonces bien, lejos de que el término “*Bedeutsamkeit*” (significatividad) miente valóricamente que el mundo sería “importante” para nuestras vidas, éste realza el carácter formal de aquello con lo que nosotros tratamos fácticamente. *Bedeutsamkeit* alude al hecho de que el mundo es *mundo* compareciendo a la vida como un entramado de remisiones donde lo que tiene carácter *mundano* es, en sentido absoluto, en

dicha remisión y siendo remitido por otro. Mundo es tal sólo en cuanto éste es *Deutendes* y *Be-deutetes* (Cf. GA 63, p. 111s.), esto es, en cuanto es un *entramado* (*Zusammenhang*) de sentidos que remiten a otros, donde lo otro *es* siendo remitido. En dicha vinculación relacional radica, así, la *mundaneidad del mundo* (*Weltlichkeit*), de aquello *con lo que* la vida fáctica se confronta en su despliegue. En su carácter *remitivo*, el mundo es lo que *es* para la vida. Ahora bien, el carácter de dicha remisión no queda indeterminado. En términos más precisos, dicha *remisión* radica en que el ente de la ocupación de la vida le comparece a ella como un “para algo” (*Um-zu*). Dicho “para algo”, como se ve, es el que expresa el carácter remitivo del mundo. No obstante, en cuanto el mundo es “para algo” ha de haber una instancia que se ocupe de este mundo, a modo de un *servirse de dichos* “para algo”. Nos vemos, por tanto, reconducidos a la propia existencia. Las respecciones específicas que asumen dichos “para algo”, la articulación concreta de la significatividad, se fundan en el despliegue de la propia existencia como aquello que a ella le es dado ser según la posibilidad que ha de dejar acaecer (*Zu-sein*). En otras palabras, la remisión específica que constituye el ahí de la vida fáctica es determinada por ella misma entendida en su sentido fundamental de “*por mor de sí*” (*Worumwillen*) (Cf. SuZ, p. 86). Se aprecia, así, desde este nexo íntimo entre existencia y mundo, que *Dasein*, la existencia, *es* su ahí, desplegándose en tanto posibilidad, refiriendo y habitando en las remisiones por ella misma vinculadas. Esto le permitirá a Heidegger expresar la determinación de la existencia en tanto *Ser-en-el-mundo*, i. e., en tanto articulación de un ahí que la existencia misma pretende ser en cuanto *cuidado de sí* (*Sorge*), i. e. como aquel “ente al cual en su ser le va este mismo ser” (SuZ, p. 191).

Atendiendo a lo anterior, podemos ahora atender nuevamente al fenómeno de la *tentación*. La vida en *tentación*, podríamos decir, es la vida fáctica misma que se ejecuta en el sentido estricto de ocupación con su mundo para constituirse en un ahí concreto, porque dicho mundo “resplandece”, adquiere para ella su énfasis, en su carácter de “para algo”. La experiencia cotidiana privilegia dichos “para algo” y los toma como índices para la elección de su propio modo de ejecutarse, porque dicho entramado remitivo es lo que le *conlleva* a su propia *realización*. Se trata de la

vida cotidiana, como dice Heidegger, “caída en la significatividad” (GA 60, p. 16), en el ámbito de las remisiones, pues el carácter de “para algo” del mundo es el centro primario de su despliegue ocupado (*besorgend*), dado a que la vida fáctica cree ocuparse de sí privilegiando al mundo como aquello que le contribuiría a concretarse como *futuro* (Cf. SuZ, p. 325).

Lo interesante es que esta tendencia de *caída* (*Verfallen*) de la vida fáctica en la multiplicidad de la significatividad se muestra, en el caso de Heidegger, como su tendencia inmediata y, no obstante, como una modificación de su *cuidado de sí* propio (Cf. GA 20, p. 410), al procurar ésta encontra en su ocupación perdida en los “para algo” una relación consigo que, empero, ya viene determinada desde un privilegio del mundo mismo. En el centro de la discusión acerca de la *caída* se nos presenta, así, el carácter del “para algo” del mundo *significativo*. La vida cotidiana se muestra, en última instancia, en el carácter agustiniano de *tentatio*, como un ocuparse perdido en los “para algo” mundanos. De esta manera es que se configura la temporalidad inmediata del Dasein, vale decir, aquel *presente* de una existencia que es, desplegándose en el sentido de un “ser *para ese* mundo”. Dicho *presente* ocupado en los “para algo” es lo que Heidegger determinará precisamente como *Alltäglichkeit* (cotidianeidad). En dicho ser un *presente* ocupado del mundo, la vida fáctica, veámos en Agustín, es *deformis*, sin centro, sin propiedad de sí misma. En otras palabras, la existencia pierde *posesión* de sí, se vuelve im-propia, i. e., se despliega en cuanto *uneigentlich*, porque el mundo domina el sentido de su propio despliegue. De este modo es que la tendencia caída del Dasein se muestra como un “dejarse determinar (sich bestimmen lassen) a partir del mundo” (GA 64, p. 43). En suma, la *impropiedad* (*Uneigentlichkeit*) señala, en efecto, el modo de ser de la existencia *cotidiana*, de aquella existencia que vive *con* y *para* el mundo, *arrastrada*, *apresada* y *determinada* por los “para algo”, constituyendo su ahora cotidiano, su presente, en el sentido de una pérdida de sí misma respecto a lo que propiamente ha de ser.

Lo importante es entender, en este contexto, con más precisión qué es lo que se está caracterizando de la vida fáctica mediante el modo de existir de la *Alltäglichkeit*, aquella que muestra, a su vez, que la misma vida fáctica se despliega en su inmediatez según

el movimiento fundamental de la caída (*Verfallen*). En la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1924) se aprecia ya que el término “*Verfallen*” es una determinación del modo como el Dasein, en cuanto Ser-en-el-mundo, justamente *es* fácticamente *en* su mundo. En otras palabras, caída es el carácter del Ser-en (*In-sein*) específico que pertenece a la existencia cotidiana y, en tanto tal, determina el modo como a ella le es dado instalarse *en su* propio *ahí*. Dicho Ser-en tiene la posibilidad, ciertamente, de ejecutarse a modo de un *haber-se apropiado de sí mismo* (*Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben*) (GA 20, p. 390), no obstante, también puede ejecutarse al modo de la *pérdida de sí*, dando privilegio al “para algo” del mundo como determinante de su despliegue, con lo cual no sólo acaece una desvinculación de la vida fáctica con lo que ella ha de ser en cuanto posibilidad, sino también donde se acusa una *huída* (*Flucht*) de sí, para hallar *en y desde* el propio mundo su tranquilidad (*zur Ruhe kommen* (GA 20, p. 381)). En este movimiento de huída caída al “para algo” del mundo se posibilita en última instancia la posibilidad del “*in multum defluximus*” agustiniano, es decir, la *disgregación* (*Zerfall*) en la diversidad de remisiones que determinan al mundo en cuanto significativo³. En suma, la vida cotidiana, la misma que Agustín alude con la expresión “día y noche” (*diei et noctis*), es, entonces, *tentada* porque a ella pertenece como sentido rector de su realización la *concupiscencia*, una concentración, donde aquello que concentra todo lo que la vida ha de ser se identifica con la “utilidad” del mundo, lo mundano-objetivo, mientras tanto el sí mismo es arrastrado y configurado a partir de aquello (Cf. GA 60, p. 211). Volviendo a las lecturas heideggerianas sobre Agustín, vale atender, así, a la siguiente afirmación: “En el defluxus la vida se construye desde sí misma y para sí una muy determinada dirección de sus posibles situaciones, las mismas que en el defluxus mismo son co-esperadas: *delectatio finis curae*” (GA 60, p. 207).

³ Los momentos últimos de la *huída* (*Flucht*) no podrán ser abordados en la presente exposición atendiendo a los fines de la misma. Por lo pronto, es importante tener en cuenta que dicha huída se funda en la angustia propia de la existencia al experimentarse a sí misma no estando en casa (*Unzuhaue*), es decir, al experimentarse en su propia *Unheimlichkeit* (Cf. GA 20, p. 402).

Cuerpo y existencia: conocimiento y ocupación

Desde las consideraciones de Heidegger hemos explicitado algunas particularidades de la vida cotidiana en su estado de *caída*. La vida, el sentido de realización de la propia existencia se ha mostrado como una ocupación *despreocupada* de sí misma, perdida en las múltiples *significatividades* y las diversas tareas que son requeridas desde las mismas, lo que señala un privilegio del contenido remitivo del mundo, como lo único atendible y digno de ocupación. Así, el fenómeno de la *caída* se muestra como la forma inmediata, cotidiana de existir. La pregunta es, no obstante, cómo es que algo así como cuerpo se anuncia desde este modo de existir o, en otras palabras, en qué sentido hallamos nuestro cuerpo en el despliegue de la vida cotidiana.

Una comprensión de la vida cotidiana en tanto *caída* señala que lo que propiamente llamamos *nuestro cuerpo* no puede referirse primariamente a una máquina, la cual, a su vez, nos pertenecería, y cuyo actuar vendría a resultar de la suma de interacciones con otros objetos que aparecen circundándonos en un espacio geométrico. Habíamos visto que una aprehensión del sentido de la vida cotidiana ha referido a un modo específico de la ejecución de la existencia, en el sentido de una ocupación caída en su mundo. Esta perspectiva requiere, entonces, otro modo de realce de nuestra corporalidad. Uno en el que ya no se haga ver que ésta es primariamente *física*, entendiendo que ella actuaría al modo de un *commercium* con entidades que trascienden su figura, i. e., sus límites extensos. En la medida en que *somos* corporales, el rol propiamente existencial de nuestro cuerpo no radica en caracteres que se fundan en lo extenso⁴, sino más bien, como veíamos ya desde Aristóteles, en su *función de despliegue práctico vital*. Nuestra corporalidad, podemos decir ahora, es ante todo un momento constitutivo de la vida fáctica y la caracteriza respecto al modo cómo ella *es en el mundo*. Estaríamos más cerca del fenómeno del cuerpo, en consecuencia, si lo concebimos desde la ejecución de la vida fáctica en su praxis. El

⁴ Para un desarrollo del problema del cuerpo humano concebido desde la *extensión* en el contexto de la filosofía de Descartes, Cf. JOHNSON, 2009.

fenómeno *cuero*, entendido así, es, por lo mismo, radicalmente diferente al modo de ser de lo físico, y no vinculable a caracteres fundados en éste, pues poseería —en términos de Heidegger— un *modo de ser* distinto a la mera *presencia espacial* (*Vorhandenheit*).

Por otra parte, las consideraciones hechas acerca de la vida cotidiana nos muestran que el fenómeno *cuero humano* ha de abordarse en una vinculación íntima con la tendencia de la vida cotidiana de ocuparse con las *significatividades*. Así es como el fenómeno *cuero*, y más aún, el fenómeno *cuero cotidiano*, debe, de alguna manera, mostrarse ligado con la antes mencionada *disgregación* en el ámbito remitivo, i. e., debe entenderse referido al privilegio del “para qué” del mundo, con el cual la vida cotidiana primariamente se confronta. En este contexto, resulta importante atender especialmente a uno de los tres momentos constitutivos de la *caída* descritos principalmente en *Sein und Zeit*. Por una parte encontramos la así llamada *habladuría* (*Gerede*), luego, la *curiosidad* (*Neugier*) y, por último, la *ambigüedad* (*Zweideutigkeit*) (Cf. SuZ, § 35-37). Una adecuada comprensión de la cotidianeidad en esta articulación tripartita no puede pasar por alto que lo que acá está en juego es, en estricto rigor, el modo cómo la existencia abre y descubre su mundo en la cotidianeidad.

Justamente el modo de apertura (*Erschlossenheit*) cotidiano del mundo es el ámbito en el cual el fenómeno de la corporalidad puede volverse cercano. De especial interés resulta acá la *curiosidad* (*Neugier*), entendida ésta como un *ver* (*Sehen*), una *mirada* (*Sicht*), perteneciente a la existencia respecto a su propio ahí, el cual, ciertamente, no se limita al *ver* sensible (Cf. SuZ, p. 170)⁵. No obstante, dicho *ver* ha de fundar ya el modo de relación de la percepción sensible con su mundo. Se trata acá, entonces, de un dejar comparecer el mundo (*Begegnenlassen*) desde la ocupación caída de la existencia cotidiana; un dejar comparecer que, por lo pronto, determina el modo cómo en concreto el Dasein deja que su mundo comparezca *sensiblemente*. *Neugier*, en efecto, no es un simple estado de ánimo,

⁵ Más detalles respecto al fenómeno de la *curiosidad* (*Neugier*) pueden encontrarse en HEIDEGGER, GA 20, p. 378-384, así como en GA 60, p. 225-227 y en GA 64, p. 37-39.

es más bien un modo de desplegar la relación con el mundo. Un modo que se funda en la pérdida en la significatividad del mundo. La existencia en su “dejarse atrapar por su mundo” no sólo permanece en él, sino más aún se atiene al mismo de modo que dicho mundo le comparece como aquello que debe seguir siendo revisado en lo que él ofrece. Atrapada en los “para algo”, este modo de ver el mundo se caracteriza por su avidez de dejar atrás lo conocido para buscar lo nuevo, i. e., tiende al cambio constante del objeto de su ocupación. Este ya es un momento constitutivo de la curiosidad, denominado por Heidegger “*Unverweilen*”, es decir, una tendencia a no *permanecer* en lo mismo, y dirigirse, cada vez, a lo *siguiente*. Precisamente este constante cambio del objeto de la ocupación es el modo concreto como la existencia caída en la significatividad se hace cargo de la posibilidad de su *dispersión* (*Zerstreuung*) (Cf. SuZ, p. 172). El resultado definitivo tanto de dicha *dispersión* como de la *no permanencia* (*Unverweilen*) es, en suma, una *carencia de estadia* del Dasein cotidiano (*Aufenthaltslosigkeit*), resultando, así, un *des-enraizamiento* (*ent-wurzelt*) del mismo con lo que él ha de ser como posibilidad propia (Cf. GA 20, p. 247).

Así es como la vida cotidiana procura obtener más datos de ese mundo, explicitarlo en su contenido, viviendo en la tendencia a procurarse aquella *tranquilidad* que requiere, garantizando su trato con el mundo. Se trata de un “querer ver más del mundo”, de continuar en su contenido, para pasar a conocimientos nuevos. Como se puede ver, en la *curiosidad* se funda la posibilidad de una relación *cognitiva* de la existencia respecto al mundo. En efecto, en ella puede abrirse un *mirar* de carácter *investigativo* (*erforschendes Hinsehen*), dado a que el mundo, en esta relación específica de la vida con él, es presentado ofreciéndose como el *suelo de la observación*. “*Investigación* es —en palabras de Heidegger— una manera específica de Ser-en-el-mundo”, cuyo modo característico respecto a su Ser-en, podríamos decir, **radica en un “perseguir indagativamente las cosas”** (*den-Sachen-Nachgehen*) (GA 64, p. 38). Atendiendo a lo anterior se advierte, entonces, que las ciencias mismas, i. e., la concreción de la actitud investigativa acá en juego, nacen y se despliegan bajo la tendencia de la *curiosidad* como pérdidas en la

significatividad del mundo y se despliegan como avidez de lo nuevo, en virtud de lo nuevo. Esta avidez ha de determinar, así, la función cognitiva de los sentidos, por lo cual la sensibilidad, los sentidos, dominados por esta tendencia, muestran al mundo como un objeto digno de contemplación, pues su modo de despliegue atiende ya a la tendencia de adquirir noticias y dar noticias del mismo.

Decisivo es advertir desde lo anterior que una consideración de fenómenos como el ver, escuchar, tocar, degustar y oler, esto es, fenómenos eminentemente corporales, corren el riesgo de ser entendidos desde la *curiosidad* característica de la vida cotidiana, y en ese sentido, de ser realzados en vistas a aquella función cognitiva de aquel mundo que ha atrapado a la existencia para sí. El cuerpo, en general, en este contexto, no puede sino ser comprendido como el vehículo para adquirir noticias de los caracteres del mundo. En otras palabras, si la vida cotidiana privilegia la significatividad del mundo, pareciera adecuado entender el carácter práctico del cuerpo humano como aquella instancia que tiene a su cargo el conocimiento efectivo de las diversas cualidades que el mundo exhibiría. En suma, el cuerpo humano pasa a ser entendido, desde acá, como el receptor pasivo de un mundo objetivo, esto es, pasa a ser comprendido bajo el esquema propiamente cognitivo de la relación *sujeto-objeto* (Cf. GA 20, § 20), lo cual ya implica una tematización teórica, esto es, des-vivificadora del fenómeno de la vida fáctica y que no atiende precisamente a su modo inmediato de despliegue.

Sin embargo, las discusiones precedentes acerca de la vida cotidiana nos advierten que el fenómeno *cuero* se despliega de un modo aún más originario que lo que nos puede permitir observar de él esta perspectiva *cognitiva*. En tanto la vida cotidiana se nos ha mostrado como un tipo específico de relación con el mundo, podemos observar que dicho mundo comparece ante ella primariamente en un sentido distinto al de ser una entidad objetiva dispuesta a ser observada. Mundo, en la experiencia inmediata del mismo, *es, significa*, para la vida. Las remisiones que se privilegian y en las cuales la vida fáctica se pierde son vividas como sentidos que contribuyen a su propia tranquilidad. Es decir, el mundo comparece ante todo en el contexto del *cuidado* de la existencia de sí misma, y se articula primariamente desde

este cuidado, independientemente que esta modificación del cuidado en la cotidianeidad implique una pérdida de la propia existencia. Este mundo significativo, que ciertamente comparece sensiblemente, es tal al amparo de un movimiento radical de la existencia como es el *cuidado de sí*. En palabras de Heidegger: “el *cuidado* se asienta ahora [en el caso de la cotidianeidad] en el mero ahora libre ver y percibir del mundo” (GA 20, p. 381). Se trata, por tanto, más allá de la condición caída del Dasein y su particular hacer aparecer el mundo de manera sensible, de la primacía de la estructura del *cuidado* como el movimiento que hace comparecer al mundo de esta manera específica. Así, la vida no se relaciona primariamente con el mundo de modo cognitivo, sino, ante todo, al modo de dejarlo aparecer en sus “para algo” de manera que, mediante ellos, ésta se concrete en cuanto posibilidad. Como se puede ver, desde esta perspectiva se abre otro tipo de tematización, distinta, en primera instancia, a la identificación del cuerpo con su aspecto fisiológico, pero también distante al énfasis de una función meramente cognitiva. En efecto, en este contexto la íntima relación entre vida fáctica y mundo no puede abordarse sólo desde el problema del *conocimiento*. El nuevo horizonte que se abre ahora es la comprensión de la corporalidad humana a la luz del *cuidado de sí*, de lo que Heidegger denomina *Sorge*, i. e., a la luz de aquel ámbito previo de apertura del mundo, pre-teórico, donde ese mundo se deja comparecer, dispuesto, luego, a volverse objeto explícito de la *atención* desde la *curiosidad*.

Como vemos, en el horizonte de la *Sorge* es donde el cuerpo humano puede aprehenderse en la íntima relación de la existencia con su mundo, y esto implica observar nuestro fenómeno en su vinculación con las significatividades, y entender cómo es que éstas se concretan sensiblemente mediante nuestra corporalidad. De este modo será posible entender qué es lo que está realmente en juego en la frase de Aristóteles que nos dice que cuerpo es sólo tal como posibilidad de llevar a cabo un trabajo, una tarea. Dichas tareas se enmarcan en el sentido más íntimo de la existencia, a saber, en su sentido de estar en trabajo de dejarse acaecer ella misma como posibilidad. En este ámbito es justamente donde descubrimos el fenómeno *cuerpo* en su íntima pertenencia a aquella “vida” que para Aristóteles resultaba ser la condición necesaria para estimar

algunas de sus partes, la mano, en este caso, como partes efectivas del *hombre*⁶. En este horizonte, una consideración sobre la corporalidad podrá comprender que, antes de que a nuestro cuerpo le sea dado adquirir noticias explícitas sobre el mundo que le rodea, éste se despliega primariamente como la posibilidad de la vida fáctica de concretar ese trabajo que *cuida de sí*. En dicho contexto una investigación sobre la corporalidad podrá apreciar que “nosotros” y “nuestro cuerpo” no son sino dos momentos pertenecientes a la estructura fundamental de la vida concreta que habita su propio mundo al modo de una *praxis radical*. En definitiva, desde el ámbito de la cotidianeidad podrá ser comprendido cómo la tendencia caída de la vida fáctica implica ya una *estadía* en el mundo cuya *realización* concreta es cada vez de modo *corporal*.

Referencias

ARISTÓTELES. *Política*. London: Oxford University Press, 1957b.

COURTINE, J-F. “Donner/Prendre: La Main”. In: COURTINE, J-F. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. v. 64. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994. (Gesamtausgabe).

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. v. 60. (Gesamtausgabe).

HEIDEGGER, M. *Ontologie: Hermeneutik de Faktizität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. v. 63. (Gesamtausgabe).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004. v. 64 (Gesamtausgabe).

⁶ En este contexto, Courtine señala que el fenómeno de la mano, entendido como *dar y tomar*, se enraizaría en un *evento originario (Urereignis)* caracterizado por constituir la *entrada* del mundo, en tanto *maniable* (manuable, a la mano), como aquello a disposición de la misma existencia (Cf. 1990, p. 303).

HIPONA, A. de. **Las confesiones**. Madrid: BAC, 1979. v. 2. (Obras de San Agustín).

JOHNSON, F. Hacia la pregunta por la corporalidad. **Revista ALPHA**, v. 29, p. 167-184, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Librairie Gallimard, 1945.

SARTRE, J. P. **L'êtr e et le néant**. Paris: Gallimard, 1943.

Recebido: 09/07/2012

Received: 07/09/2012

Aprovado: 20/11/2012

Approved: 11/20/2012