

La espacialización del Dasein en su 'corporalidad'.

Anotaciones de Heidegger en los Seminarios de Zollikon

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Recepción: 08/06/2022
Aceptación: 24/08/2022

Resumen

El presente texto busca tematizar las formas en las que Martin Heidegger pensó el fenómeno de la corporalidad en los *Seminarios de Zollikon* de 1963, con base en algunos guiños expuestos desde 1927 en el párrafo 23 de *Ser y tiempo*. Se trata concretamente de aclarar los sentidos de la sentencia "la espacialización del Dasein en su 'corporalidad'". Para ello, en primer lugar, se expondrá la distinción entre cuerpo extenso y cuerpo existencial, en relación con la crítica a Descartes; en segundo lugar, se abordarán los elementos constitutivos de la espacialidad del Dasein en *Ser y tiempo*; finalmente, se llevará a cabo la recuperación y ampliación del problema al interior de los *Seminarios de Zollikon*.

Palabras clave

CORPORALIDAD - ESPACIALIDAD - DASEIN - EXISTENCIA

Abstract

The present text seeks to thematize the ways in which Martin Heidegger thought the phenomenon of corporeality in the *Zollikon Seminars* of 1963, based on some winks exposed since 1927 in paragraph 23 of *Being and Time*. It is specifically a matter of clarifying the meanings of the sentence "Dasein's spatialization in its 'bodily nature'". To this end, firstly, the distinction between extensive body and existential body will be exposed, in relation to the critique of Descartes; secondly, the constitutive elements of the spatiality of Dasein in *Being and Time* will be addressed; finally, the

recovery and enlargement of the problem within the *Zollikon Seminars* will be carried out.

Key words

BODILINESS - SPATIALIZATION - DASEIN - EXISTENCE

Resumo

O presente texto procura dar conta das formas como Martin Heidegger pensou sobre o fenômeno da corporeidade nos Seminários de Zollikon de 1963, com base em algumas piscadelas expostas desde 1927 no parágrafo 23 do *Ser e do Tempo*. Especificamente, trata-se de clarificar o significado da frase “a espacialização de Dasein na sua ‘corporeidade’”. Para tal, em primeiro lugar, será apresentada a distinção entre corpo extenso e corpo existencial em relação à crítica de Descartes; em segundo lugar, serão abordados os elementos constitutivos da espacialidade de Dasein no *Ser e no Tempo*; finalmente, será realizada a recuperação e extensão do problema no âmbito dos Seminários de Zollikon.

Palavras-chave

CORPOREALIDADE - ESPACIALIDADE - DASEIN – EXISTÊNCIA

1. Introducción

La publicación de la obra integral (*Gesamtausgabe*)⁷⁸, de la obra epistolar (*Briefausgabe*) y de documentos alternos ha permitido descubrir a un “Heidegger desconocido”, en alusión a lo que otros intérpretes han intentado hacer con autores de la tradición.⁷⁹ Las miles de páginas accesibles en los más de 100 volúmenes han posibilitado realizar una investigación sobre Heidegger en sentido pleno.⁸⁰ Con ello se repara una de las grandes deudas del trabajo filosófico realizado en el siglo XX, ya que es bien conocido el hecho de que el nombre ‘Heidegger’ podía ser usado casi para cualquier argumento, fuese de carácter teológico o ateo, ecologista o dominador de la naturaleza, medieval o moderno, entre otros. Parecía entonces que los elementos faltantes podían ser complementados sin el suficiente rigor. El diálogo mantenido por Heidegger con poetas, artistas, teólogos o científicos suponía cierto nivel que permitía contar con la autoridad para transformar lo no-dicho en lo ‘que probablemente hubiese querido decir’. Con la publicación de la *Gesamtausgabe* se ha roto esa cadena de ilusiones y ahora contamos fehacientemente con lo dicho y lo no-dicho por Heidegger.

Una parte importante de la revisión en torno al pensamiento del filósofo de Friburgo yace en el cotejo de lo dicho en su momento y lo posteriormente aclarado a raíz de una relectura. En este sentido, podríamos decir que el propio Heidegger leyó su obra a contrapelo, como si se tratara de un clásico de la tradición. A lo largo de múltiples epistolarios se puede apreciar su punto de vista sobre las reseñas y comentarios publicados en torno a su obra. Aunque en público haya señalado que eso le era indiferente, en privado no era el caso. En los *Cuadernos negros*, escritos que inicialmente no estaban pensados para su publicación, encontramos gran cantidad de observaciones en torno a las críticas que realizaron a sus escritos publicados, así como apuntes que buscan corregir tales interpretaciones (cf. Xolocotzi, 2018, pp. 83-ss.).

⁷⁸ La obra de Martin Heidegger será citada en su versión canónica a partir de la sigla GA (*Gesamtausgabe*), seguido de la paginación alemana y, en caso de haberla, la paginación de la traducción. Aquellos textos que no se encuentren dentro de la *Gesamtausgabe*, como la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, serán citados con año y página.

⁷⁹ Ejemplos de ello son Enrique Dussel (1988) y Javier San Martín (2015). El primero con su libro *Hacia un Marx desconocido* y el segundo, con el *La nueva imagen de Husserl*.

⁸⁰ En el momento de concluir la redacción del presente texto se anunció la publicación del volumen 91 de la *Gesamtausgabe* (*Ergänzungen und Denksplitter*). Con ese libro ya suman 98 volúmenes publicados y solo faltan por salir a la luz dos volúmenes de cartas selectas (92 y 93), un volumen de los tratados inéditos (72) y una segunda parte de seminarios (84.2).

Se podría decir entonces que Heidegger no solo cuidó lo escrito, sino también retornó a ello y buscó incluir aclaraciones al respecto. Una prueba de ello es el volumen 82 (*Zur eigenen Veröffentlichungen*) de la *Gesamtausgabe* que incluye amplias anotaciones sobre *Ser y tiempo*. Eso mismo se encuentra a lo largo de los nueve volúmenes de los *Cuadernos negros* no sólo respecto de las publicaciones previas, sino también de ciertas temáticas y aseveraciones. En este marco encontramos algunas anotaciones que Heidegger lleva a cabo en la segunda versión de los *Seminarios de Zollikon* sobre la espacialidad y corporalidad del *Dasein*.⁸¹ Estas observaciones intentan aclarar lo publicado por su autor en *Ser y tiempo*.

Los señalamientos ahí contenidos, y que a continuación abordaremos, son significativos no sólo porque en general hay pocas referencias de Heidegger en torno al cuerpo a lo largo de su obra, sino porque esa aclaración hubiese evitado algunos malentendidos en esa ‘cadena de ilusiones’ construida en ciertas interpretaciones al respecto. La publicación de los textos del propio Heidegger en el volumen 89 como *Seminarios de Zollikon* no sólo aclara aspectos planteados en la primera versión de 1987, editada por Medard Boss con pocos manuscritos directos de Heidegger, sino que también ayuda a comprender de mejor forma ciertas aseveraciones plasmadas en textos previos como el caso de su *opus magnum* de 1927.

Para llevar a cabo este objetivo, en primer lugar, se expondrá en forma general la confrontación en torno a la idea de cuerpo entre aquello que Heidegger propone y la corporalidad moderna cartesiana, tal como es presentada en *Ser y tiempo*. En ese marco se aborda la relación entre corporalidad y espacialidad, cuya aclaración será objeto del comentario planteado 38 años después en los *Seminarios de Zollikon*.⁸²

⁸¹ *Los Seminarios de Zollikon* se desarrollan a partir de las sesiones que Heidegger sostuvo con médicos, psicólogos y científicos de 1959 a 1970, por lo general en la casa de Medard Boss en Zollikon, Suiza (Heidegger, 2013, p. 18-19). Éste reunió algunos protocolos, apuntes y conversaciones con Heidegger, así como una selección epistolar y lo publicó en 1987 bajo el título de *Zollikoner Seminare*. Sin embargo, en 2018 se publicó el volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger con el mismo título, editado por Peter Trawny. Se trata de un volumen diferente debido a que en éste se incluyen fundamentalmente escritos de Heidegger no publicados en la versión de Boss.

⁸² Nos referimos concretamente a la expresión indicada en el título del presente artículo “La espacialización del *Dasein* en su corporalidad”, la cual se lee en el párrafo 23 de *Ser y tiempo* (GA 2, p. 108/ trad. p. 134). Esta expresión será abordada en los seminarios que tuvieron lugar el 11 y 14 de mayo de 1965 en Zollikon, para ello confróntese GA 89, pp. 411-ss.

2. Cuerpo extenso y cuerpo existencial

Para los estudiosos de Heidegger, es ampliamente conocido el reproche que Jean-Paul Sartre expresa sobre la mínima y escasa mención que hay del cuerpo en todo *Ser y tiempo*: “solamente seis líneas”.⁸³ El propio pensador alemán lo recuerda así en la primera versión de los *Seminarios de Zollikon* (2013, p. 337), en donde, a su vez, la respuesta que da es vista como una salida rápida al señalar que en ese tiempo no tenía más que decir al respecto.⁸⁴ Sin lugar a dudas, esta cuestión puede ser pensada en el contexto de la propuesta de 1927 a partir de la crítica a la ontología de la presencia y la consecuente diferenciación de las modalidades de ser. De esa forma, la “sustancia” del ser humano no puede ser vista en *Ser y tiempo* como la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino como existencia (GA 2, p. 212/ trad. p. 229). A partir de ello es que se puede entender algo así como el cuerpo. Sin embargo, ya que el cuerpo es aprehendido en su herencia moderna, Heidegger considera didáctico llevar a cabo la tematización respectiva a partir de un distanciamiento de la propuesta cartesiana.

A pesar de lo escueto de la exposición, la primera crítica que Heidegger realiza respecto de la propuesta unitaria cartesiana es que, a pesar de que el núcleo lo constituyen las sensaciones, la unidad caracterizada en *Ser y tiempo* como el “estar-ahí juntas de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea” (GA 2, p. 56/ trad. p. 77) queda determinada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma. El alma, o cosa espiritual, sería aquello que siente; el cuerpo, o cosa corpórea, aquello que afecta, mediante el sentir, al alma.

Aunque en este punto se pudiese aludir al carácter intencional de las sensaciones, estas se entienden en un sentido estrecho respecto del alma y del cuerpo. Debido a la unidad mentada, no se trata del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante, sino del *cuerpo-alma sentiente*. El sentir no sería autónomo ni se entendería desde sí, sino que

⁸³ Las críticas de Sartre estarán presentes a lo largo de varios seminarios, baste con señalar una cita de un seminario de 1963, casi una década antes de lo citado en el cuerpo del texto: Cuando Jean Paul Sartre reprocha a Martin Heidegger que éste ha tratado mal al cuerpo, este “mal trato” tiene dos razones: 1) El tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo. 2) Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo, es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo (Heidegger, 2013, p. 240).

⁸⁴ En aquel diálogo, Medard Boss (2013) documenta que la respuesta de Heidegger respecto de la mencionada crítica fue que lo corporal “es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto” (p. 337).

remite a lo determinante de forma esencial para el cuerpo y para el alma, esto es, la extensión y el pensar. Así, al sentir, el alma tendría una extensión potencial y las sensaciones serían modificaciones del pensar.

Con base en esto, Heidegger lleva a cabo una crítica de carácter fenomenológico-ontológico en tanto cuestiona, en la propuesta de Descartes, que el modo de ser del ente que siente no puede ser explicitado desde sí mismo, desde la cosa misma, sino que lo es desde un modo de ser que le es ajeno: la extensión que corresponde a todo cuerpo y el pensar que correspondería a cualquier ser espiritual. De tal manera que la determinación ontológica del ser humano remitiría al esquema usual de la tradición, en donde lo propio se entiende a partir de características o elementos generales. Interpretado ontológicamente, el modo de ser del ser humano no sería propio de su ser, sino de algo general y compartido con todo aquello que es. Esto general significa, por el lado del cuerpo, la extensión y, por el mental o espiritual, el pensar.

A pesar de que Descartes busca enfatizar mediante las sensaciones el ámbito propiamente humano, los presupuestos que ahí yacen lo conducen a entender la unidad humana de cuerpo y alma como *una especie de mezcla*, en donde ésta sería la máxima expresión de lo propio atribuido al ser humano.⁸⁵ Frente a ello, Heidegger busca partir sin supuestos al no remitirse a otro modo de ser ajeno al ente tematizado, y determinará al *Dasein* desde el existir como su modo de ser, y no desde el mero estar-ahí presente como modo generalizado de pensar el ser de las cosas, ya sea por su extensión o por su pensamiento. No obstante, en tal proceder, se lleva a cabo la transformación de gran parte de los conceptos previos, incluyendo, por supuesto, al cuerpo. El existir del *Dasein* sería, de entrada, incompatible con una idea de cuerpo apoyada en la metafísica de la presencia como estar-ahí. La extensión, en este caso, sería un modo de captar tal estar-ahí presencial. Pero, entonces ¿cómo se puede comprender aquello que ya señalaba Descartes en su sexta meditación sobre el hecho de sentir dolor, hambre o sed? ¿Cómo puede entenderse el estar aquí o allá del ente que dicta o participa en una clase presencial o a distancia? ¿Cómo puede entenderse la relación entre el estar-ahí corporal y la espacialidad que está en juego?

⁸⁵ Así lo señala Descartes en su sexta meditación: “La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él (*quasi permixtum*)” (Descartes, 1997, p. 73).

La propuesta de Heidegger no considera al cuerpo como algo anexo, sino que forma parte del ser de este ente. La existencia no es acorporal, pero su corporalidad no es entendida desde un modo de ser ajeno a ella, como la extensión. En eso reside, para nuestro autor, el sentido fenomenológico-ontológico de su proceder: en no reducirlo a otra cosa, en no derivarlo de otra cosa. Se trata, en todo caso, de pensar el corporar desde su propio modo de ser, es decir, desde la existencia y las determinaciones espaciales que a ella correspondan.

3. Aspectos de la espacialidad de la corporalidad en *Ser y tiempo*

Como ya he intentado explicitar en otra ocasión (2020), una forma de entender la diferencia ontológica respecto al cuerpo, dejada abierta en *Ser y tiempo*, se da a partir de la tematización posterior en torno al misterio y la ambigüedad del término cuerpo en tanto *Körper* y en tanto *Leib*. Sin embargo, aludiendo a lo anterior, el distanciamiento con Descartes en *Ser y tiempo* surge de la relación que ve Heidegger entre cuerpo y espacio, siempre y cuando se mantenga la pretensión fenomenológico-ontológica de pensar al cuerpo a partir del modo de ser que le corresponde y no a partir de determinaciones ajenas como la extensión.

En el famoso párrafo 23 es en donde Heidegger aborda la espacialidad del estar en el mundo y su relación con el cuerpo. Ahí señala lo siguiente:

Al igual que sus des-alejaciones, el Dasein lleva también constantemente consigo estas direcciones. *La espacialización del Dasein en su "corporalidad"*, que implica una problemática propia que no ha de ser tratada aquí, se halla también caracterizada por estas direcciones. (GA 2, p. 108/ p. 129. Cursivas mías)

Algunas décadas después, concretamente en las sesiones del 11 y 14 de mayo de 1965 de los *Seminarios de Zollikon* (GA 89), Heidegger se detiene en la mencionada cita y en su manuscrito hace ciertas observaciones al respecto. En primer lugar, llama la atención que a partir de la espacialización del *Dasein*, la cita está subrayada. Un segundo punto que se destaca es el sentido del 'Ver' en el término '*Verräumlichung*', traducido tanto por Gaos como por Rivera como 'espacialización': "'Ver' – como *verbleiben* – permanecer constantemente – la espacialidad esencial constante del Dasein – como se muestra en la corporalidad y sucede como tal" (GA 89, p. 416). Lo que Heidegger quiere indicar con el término, de acuerdo con

esta anotación, es el sentido de constancia de lo espacial, en tanto se trata de un *espaciar constante*. Para aclarar la relación entre tal espaciar y el cuerpo, nuestro autor indica que al hablar de *espacialización del Dasein* se debe pensar con ello un *genitivo subjetivo* y no uno *objetivo* (GA 89, p. 416). La diferencia entre ambos genitivos depende de si el genitivo representa al sujeto o al objeto de la acción verbal correspondiente. Si, en este caso, el verbo es ‘espaciar’ y la discusión se halla en torno al tipo de pertenencia de la espacialización respecto del *Dasein*, un genitivo subjetivo mentaría la espacialización con la que el *Dasein* espacia. En este sentido, el *Dasein* es el que espacializa. Esto quiere decir, como el propio Heidegger añade, “que es al mismo tiempo fácticamente espacial, en su corporalidad” (GA 89, p. 417). Por ello, más adelante indica que “este Dasein no se convierte primero en ‘espacial’ en tanto corporal, sino que la ‘corporalidad’ es así -como perteneciente al Dasein espaciante” (GA 89, p. 417).

Quizás estas breves referencias de los *Seminarios de Zollikon* sirvan para ampliar aquello que Heidegger señaló en *Ser y tiempo* al decir que tal asunto implicaba “una problemática propia” que no iba a ser tratada ahí. En todo caso, si preguntamos cuál es esa problemática propia, se trata de la relación entre cuerpo y espacio que no fue abordada expresamente en las tematizaciones de 1927. Sin embargo, para entender la importancia de las anotaciones de los *Seminarios de Zollikon*, es importante ampliar brevemente aquello que Heidegger aborda en su *opus magnum*.

El inicio explícito de la tematización en torno al espacio lo encontramos en el parágrafo 22 de *Ser y tiempo*, en donde se aborda la espacialidad de lo a la mano. Ahí, el punto de partida no es la percepción de objetos tridimensionales, sino el acercamiento a los entes en su pragmaticidad. El ‘adonde general’ de los lugares propios de los útiles es la *zona* (*Gegend*). El lugar propio se da a partir de la dirección y la lejanía en una zona. La crítica soterrada a su maestro Husserl se deja ver cuando Heidegger señala que “lo inmediatamente dado no es jamás una multiplicidad tridimensional de lugares posibles, ocupada por cosas que están-ahí” (GA 2, p. 103/ trad. p. 124.). Más adelante matizará ese “jamás”, ya que efectivamente se tratará de la aparición de lo inmediato, pero lo tridimensional puede aparecer en la percepción no inmediata de las cosas presentes.

Al finalizar el parágrafo 22, Heidegger señala que el carácter espacial de los útiles y sus zonas se hace visible en un descubrimiento circunscriptivo de lo a la mano en los modos deficientes del ocuparse. Como ya había anticipado, en *Ser y tiempo* encontramos dos formas en las que

se piensa la mundaneidad del mundo: la primera, a través de la tarea que poseen ciertos entes, tal como lo despliega en el parágrafo 17, “Remisión y signo”, al tematizar el papel de los entes indicadores (signos); la segunda, a partir de los modos deficientes en los que aparece el ente, como se despliega en el parágrafo 16, “La mundicidad del mundo circundante que se acusa en el ente intramundano”. Tal deficiencia posee entonces un carácter espacial al no encontrarse algo en su lugar (llamatividad), al no funcionar algo en el lugar que le corresponde (apremiosidad), o al estar algo en un lugar que no es el suyo, al estorbar (rebeldía): “En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano” (GA 2, p. 74/ trad. p. 95). De esa forma, la cadena respectiva es accesible temáticamente en forma de la zona (*Gegend*) para la circunspección. Sólo ahí es que detectamos que algo está fuera de lugar: “Los lugares propios les son asignados a los entes a la mano en la circunspección del ocuparse, o son descubiertos como tales” (GA 2, p. 103/ trad. p. 124). Ahora bien, la articulación espacial de los entes a la mano a partir de una cadena respectiva que los hace aparecer como útiles para algo en una zona, no se extiende simplemente al *Dasein* existente en tanto éste actúa por mor de sí. Por ello, al atribuir espacialidad al *Dasein* al inicio del parágrafo 23, Heidegger enfatiza que ésta no puede trasladarse desde un modo ajeno a éste, sino que “deberá comprenderse a partir del modo de ser de este ente” (GA 2, p. 104/ trad. p. 125).

Heidegger mismo proporciona dos tematizaciones que indican los caminos en los cuales se ubican las cosas al relacionarnos con ellas. En primer lugar, está el camino heredado de la tradición, especialmente de la modernidad, en donde la ubicación de las cosas es aprehendida a partir de la distancia (*Abstand*), lo cual constituye una “determinación categorial del ente que no es *Dasein*” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126). En segundo lugar, el camino que constituye uno de los objetivos de *Ser y tiempo* remite al carácter existencial de la espacialidad del *Dasein* y del consecuente descubrimiento de los entes que comparecen en el mundo: “Sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el *Dasein* en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo ‘lejanías’ y distancias respecto de otro ente” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126). Nuestro autor caracterizará esto como desalejación (*Ent-fernung*) en tanto acercamiento, ya que el “*Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía... es esencialmente des-alejador” (GA 2, p. 105/ trad. p. 126).

Así, encontramos pues la desalejación que acerca en el sentido que

Heidegger quiere enfatizar y que remite a las posibilidades del *Dasein* en el mundo circundante. De esa forma, lo que ahí nombra “los sentidos para lo lejano”, como son el ver y el oír, no remiten a determinaciones subjetivas, sino al carácter desalejante del *Dasein* que ya anticipó. Es decir, en la cotidianidad encontramos entes que en su carácter de útiles acercan el ver y el oír respecto de lo cotidiano. Entre los ejemplos mencionados en el párrafo 23 se hallan los lentes como el “útil para ver”, los auriculares como el “útil para oír” y añade la calle como “útil para andar”.⁸⁶

En los tres casos, nuestro autor destaca la ubicación de estos entes considerados desde la perspectiva de la distancia (*Abstand*), a saber, desde una aprehensión calculadora que los detectara como cosa en otra cosa: los lentes sobre la nariz, los auriculares en la oreja o aquello que yace bajo los pies. Si leo un libro, hablo con un amigo por teléfono o camino en dirección al aula, estos útiles “están más lejos” que aquello a lo que estamos dirigidos, ya que “sobre la cercanía y lejanía de lo inmediatamente a la mano en el mundo circundante decide la ocupación circunspectiva” (GA 2, p. 107/ trad. p. 128). Una aprehensión calculadora, en primer lugar, no los descubriría como útiles, sino como entes que están-ahí “en contacto” con otro ente y cuya separación podría ser cuantificada. Así, el auricular del teléfono podría ser ubicado a 4 milímetros de la oreja, por ejemplo. Con ello, como Heidegger advierte desde el inicio de los análisis en torno al mundo circundante, ya se ha pasado por alto el modo de descubrimiento de las cosas cotidianas, especialmente su utilidad y condición respectiva situacional.

Queda claro entonces que en el marco de la ocupación circunspectiva, con la cual vivimos cotidianamente y descubrimos entes, las “extensiones” -como las llamará McLuhan (1964) posteriormente-, son útiles que se enmarcan en este carácter des-alejador en donde el *Dasein* se acerca a los entes descubiertos. Al usar los lentes, me acerco como lector a Platón al poder leer *Fedro*. Sin los lentes, me mantendría lejano, al no poder acceder a los párrafos contenidos en el texto. Tampoco podría hablar con alguien que se encuentra más allá del ámbito que me permite emitir la voz y escuchar a otra persona. Hasta cierto punto podría gritar o “elevar la voz” si alguien se encuentra en una habitación contigua, pero no funcionaría si quiero hablar a alguien que se halla a dos cuadras de mi estudio.

⁸⁶ Así lo ejemplifica Heidegger en *Ser y tiempo*: “Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia (*Abstand*) que los tienen ‘en su nariz’, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro en la pared del frente. (...) El útil para ver y el útil para oír, como es por ejemplo, el auricular del teléfono, tienen el carácter de la no-llamatividad de lo inmediatamente a la mano. Esto también vale, por ejemplo, de la calle, el útil para andar” (GA 2, p. 107/ trad. p. 128).

Con esto se confirma, entonces, que el sentido que Heidegger imprime a estos útiles remite al hecho de que acercan siempre a partir de las posibilidades que ofrecen los “sentidos para lo lejano” y en tanto la decisión de cercanía o lejanía está supeditada a la ocupación circunspectiva.

4. Anotaciones en los *Seminarios de Zollikon*

Aunque en el mencionado párrafo 23 Heidegger enfatice que la espacialización del *Dasein* en su corporalidad queda abierta como una problemática pendiente en *Ser y tiempo*, podemos, a partir de lo aquí señalado y con referencias a los *Seminarios de Zollikon*, plantear una serie de cuestiones que abonen a su despliegue. En primer lugar, Heidegger se pregunta si acaso la corporalidad es la que constituye la espacialidad del *Dasein* o si la espacialidad del *Dasein* proporciona la corporalidad fáctica y necesaria en su posibilidad como tal (GA 89, p. 411). Ante ello, más adelante indica lo siguiente:

Corporalidad no sin el *Dasein* *espaciante*. El ‘espacio’ no es asunto del cuerpo, sino que el cuerpo en tanto cuerpo se funda en el espacio de tal modo que el cuerpo espaciante instala (ordena espaciadamente, *einräumen*) al *Dasein* cada vez en un determinado lugar (*despejamiento* – espacialización ...). (GA 89, p. 412)

Con esto se aclara aquello que nuestro autor indica en torno a la cita conductora del párrafo 23 de *Ser y tiempo*. Es decir, la espacialización del *Dasein* en su corporalidad podría entenderse como un genitivo objetivo, en términos de pensar que el espacio del *Dasein* pertenece a su corporalidad, mientras que el énfasis de Heidegger en torno a la interpretación de la cita como un genitivo subjetivo más bien deja ver que la corporalidad se funda en la espacialidad del *Dasein*. Para ello hay dos indicaciones en el propio texto que podrían justificar eso: 1) el referido señalamiento al inicio del párrafo 23 de que el “ser en el espacio” del *Dasein* debe comprenderse a partir del modo de ser de este ente (GA 2, p. 104/ trad. p. 125); 2) lo que indica en el párrafo 70 en torno a que “el *Dasein* sólo podrá ser espacial en cuanto cuidado, es decir, en cuanto existir fáctico cadente (*verfallend*)” (GA 2, p. 367/ trad. pp. 381-s.). Cadencia no se trata ahí solo de la impropiedad, sino de la estructura misma del cuidado, esto es, del comprender fáctico en medio de entes.

Si en todo esto surge la pregunta de una posible salida por parte de Heidegger para entender de mejor forma el hecho de que la corporalidad se

funda en la espacialidad, un guiño más que encontramos en los *Seminarios de Zollikon* yace en el corporar mismo: “el despliegue *completo* de la esencia espaciante del *Dasein* en su corporalidad en tanto corporar (Leiben).” (GA 89, p. 413).

5. Conclusiones

A lo largo de décadas, la cuestión del cuerpo en la obra de Heidegger ha sido vista más bien como algo ausente o poco trabajado. Pese a la falta de páginas en donde el autor pudo haber tematizado y ampliado algunos elementos, hay asuntos que con base en la obra publicada pueden ser desplegados. Una ayuda para ello, como he intentado mostrar en el presente escrito, son las anotaciones posteriores que Heidegger realizó en diversos volúmenes de su *Gesamtausgabe*. Ante planteamientos escuetos señalados en *Ser y tiempo*, lo desplegado en los *Seminarios de Zollikon* sobre la relación entre espacialidad y corporalidad arroja cierta luz en la tematización del cuerpo en el pensamiento de Martin Heidegger.

Así, el contraste planteado en *Ser y tiempo* entre la espacialidad existencial que corresponde al *Dasein* y la espacialidad extensa de la subjetividad conduce a ideas radicalmente diferentes en torno a la corporalidad. Los señalamientos expuestos en el párrafo 23 de *Ser y tiempo* son complementados con los apuntes en Zollikon varias décadas después. Queda claro entonces que la corporalidad del *Dasein* remite necesariamente a su modo de ser, la existencia, cuya determinación central yace en su carácter descentrado. Con ello se abre necesariamente la aprehensión del *Dasein* a partir de su estancia extática en el mundo, es decir, su estar siempre ya fuera de sí espacialmente en tanto mera relación de ser. Si la espacialidad del *Dasein* es interpretada como el lugar en donde acontece la diferencia ontológica – el entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico –, entonces el cuerpo podrá ser también interpretado desde el modo de ser correspondiente bajo la guía espaciante de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada en su confrontación con una visión meramente óptica del cuerpo en tanto extensión, tal como acontece a partir de Descartes. Comprender la relación de carácter extático entre la corporalidad y la espacialidad del *Dasein* ayuda a captar aquella supuesta ausencia temática por parte de Heidegger en torno al cuerpo. Con esto no se agota la problemática, pero se logra una contribución al respecto.

Referencias bibliográficas

- Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI.
- Heidegger, M. (GA 2) (1977). *Sein und Zeit* (Von Hermann, F. W. (ed.)). Frankfurt: Klostermann. (Trad. J. E. Rivera. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta).
- Heidegger, M. (GA 82). *Zu eigenen Veröffentlichungen* (ed.). Klostermann.
- Heidegger, M. (GA 89) (2018). *Zollikoner Seminare* (Trawny, P. (ed.)). Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (trad. Á. Xolocotzi). Herder.
- McLuhan, M. (1964). *Understandig media. The extensions of man*. McGraw-Hill.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Fontamara.
- Xolocotzi, Á. (2020). La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. *Estudios de Filosofía*, (61), pp. 125-144.