

# LOS CUERPOS ENFRENTADOS A HEIDEGGER<sup>1</sup>

VALENTINA BULO VARGAS

Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: El texto busca palpar la ausencia de cuerpo en la ontología heideggeriana a través del análisis de lo que Heidegger llama la experiencia fundamental del pensar. Desde allí se mostrarán algunas vías, ya transitadas por otros pensamientos de la segunda mitad del siglo xx en adelante, que sí han integrado los cuerpos en su construcción ontológica. Para esto se tomarán tres aspectos de la experiencia fundamental del pensar heideggeriano y se señalará el modo concreto como éstos se reconstruyen desde algunas filosofías con cuerpo: primeramente, la experiencia fundamental como momento del Entre; después, la experiencia fundamental del pensar como desplazamiento y los cuerpos hacedores de mundo; y finalmente, la apertura de la diferencia en la experiencia fundamental.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, cuerpo, ontología, experiencia fundamental, *Entre*.

## *The Bodies Against Heidegger*

ABSTRACT: This article intends to touch the absence of body in the Heideggerian ontology through the analysis of what Heidegger calls the *fundamental experience of thinking*. Starting from this point, some thought lines will be shown – that have been passed through by other currents of thought of the 20<sup>th</sup> century onwards – which have indeed integrated bodies in their ontological constructions. In order to do that, three aspects of the Heideggerian fundamental experience of thinking will be analyzed so as to point out the concrete way in which these are rebuilt from some *philosophies of the body*. The article will firstly deal with the fundamental experience as the so called *in between*; secondly with the fundamental experience of thinking as displacement and the *making-world bodies*; and, finally, with the opening of *the difference in the fundamental experience*.

KEY WORDS: Heidegger, body, ontology, fundamental experience, *In Between*.

«Por adentrarse demasiado en el mar del Ser, el pensamiento de Heidegger se hunde. No obstante, como cuando es un gran navío el que se sumerge, el espectáculo que se ofrece a los ojos es sublime»<sup>2</sup>.

El intento obsesivo de Heidegger por construir una ontología pura del Ser tiene sus consecuencias, abre y cierra puertas. Aquí sólo pondré el dedo en una llaga concretísima: «el olvido» de los cuerpos y las puertas cerradas en ese gesto. Heidegger no considera función ontológica alguna para la corporeidad, la identifica con una «experiencia sensible» y la vincula necesariamente a una elaboración del pensar objetivante; para suplir esta falta introduce magistralmente

---

<sup>1</sup> Este escrito forma parte del Proyecto Fondecyt, «Jean-Luc Nancy y Martin Heidegger: Sedimentos de ontología» n.º 11090121.

<sup>2</sup> VOLPI, F., «Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*», en *Fenomenología y Hermenéutica Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago, Ed. RIL, 2008, p. 63.

su idea de los temples fundamentales, los que cumplirán la función ontológica de regir el modo epocal de desplegarse el Ser mismo y de ser el momento vinculativo del pensar.

La respuesta a esta falta es contundente por parte de las más diversas filosofías y aquí señalaremos algunas de ellas. Las diversas «filosofías con cuerpo» que surgen en el siglo xx son una cristalización de esta crítica al pensamiento vaciado de cuerpo; no sólo en Heidegger, sino en las arterias centrales del pensamiento metafísico.

El presente texto busca por una parte indicar la ausencia de cuerpo en el pensamiento heideggeriano y la gravedad de ese gesto, compartido en gran medida por el pensamiento metafísico occidental, y por otra parte busca mostrar otras vías ya transitadas por algunos pensadores que de modo muy diverso acogen al cuerpo y construyen su pensamiento con él. Puesto que se trata de una «ausencia», trabajaré desde la idea de experiencia fundamental elaborada en el pensamiento final de Heidegger, que absorbe en gran medida su concepción de los temples fundamentales de los años cuarenta; la experiencia fundamental nos permitirá tanto palpar la ausencia de cuerpo como señalar los caminos transitados por otras filosofías a partir de esas puertas cerradas por Heidegger. No pretendo una comparación entre autores tan distintos, sino precisamente mostrar la multiplicidad que se abre si no operamos desde el supuesto (con el que operó Heidegger) de que el cuerpo sólo es pensable desde un paradigma de las ciencias naturales y que no cabría hacer otra ontología del cuerpo. Este escrito se dirige únicamente a mostrar este supuesto en Heidegger y negar su necesidad a partir de una pluralidad de vías que han sido transitadas y se siguen transitando por nuevas ontologías.

Tomaré tres momentos de la experiencia fundamental del pensar heideggeriano e intentaré señalar en cada uno tanto la ausencia de función ontológica del cuerpo en Heidegger como el modo concreto de reconstrucción de esos momentos a partir de algunas filosofías con cuerpo:

- I. Experiencia fundamental como momento del Entre.
- II. La experiencia fundamental del pensar como desplazamiento y los cuerpos hacedores de mundo.
- III. Apertura de la diferencia en la experiencia fundamental: Diferencia y pluralidad.

#### I. EXPERIENCIA FUNDAMENTAL COMO MOMENTO DEL ENTRE

La experiencia en Heidegger tardío es situada en el fondo mismo del pensar, pues alude a una relación fundamental desde el Entre. Decir que la experiencia fundamental es un momento del Entre, por de pronto quiere decir que no es un momento subjetivo, sino que se sitúa, si queremos hablar de relatos, «entre» ellos. Experiencia es la concreta vinculación entre hombre y mundo, y con ello también entre ser y ente, entre dioses, tierra y cielo. El Entre es una cierta con-

dición de posibilidad de toda relación, *Ereignis* nombra su acontecer, el cual se despliega concretamente en cada modo epocal. La experiencia no pertenece «al hombre», se trata de una experiencia «del pensar», es su fondo configurador, su trazo, su estilo. Cada modo epocal (del Entre) está trazado y esculpido por la experiencia, específicamente por el temple fundamental, «el temple es el destello del temblor del Ser como acontecimiento de apropiación en el Da-sein. Destello: no como un mero desaparecer y extinguirse, sino al revés: como conservación de la chispa en el sentido del claro del Ahí»<sup>3</sup>.

*Ereignis* es el acontecer del temblor del ser en el Dasein, copertenencia de pensar y ser, el temple aquí cumple la función de preservar la chispa, eso es lo que quiere decir ser el fondo del pensar, es darle el tono al temblor del Ser. Heidegger quiere un temple de rango ontológico, quiere darle «concreción ontológica» al pensar, justamente para alejarse y «superar» radicalmente un pensar representativo y abstracto. La angustia, germinalmente en *Ser y Tiempo* y luego esplendorosamente en *Qué es metafísica* y más adelante en las *Contribuciones*, será una «apertura negativa» al ser como no-ente, como una apertura a la Nada. La reserva y el desasimiento serán a su vez «la experiencia misma del ser», experiencia ontológica en toda su positividad, la apertura a lo abierto, el «presentimiento» del Ser<sup>4</sup>.

Con este fondo experiencial Heidegger busca justamente diferenciarse de un pensar lógico y objetivante, lo dice casi cada vez que nombra al temple o al apremio o a la experiencia; «esto no es al modo representativo, sino templante...». ¿No podría entonces haber buscado una «experiencia del cuerpo» que cumpla esta función de concreción vinculativa? Es que para Heidegger es imposible que el cuerpo acceda propiamente al rango exigido por la ontología. El Ser es rigurosamente un puro temblor sin tierra. Si el pensar tardío de Heidegger abandona la búsqueda de un fundamento óntico de la ontología (lo que fue la analítica del Dasein en *Ser y Tiempo*) para intentar situarse en el Entre mismo de los respectos, el fundamento ahora pretenderá ser puramente ontológico y desde allí «restituir» al ente y al vínculo de hombre y mundo; eso es lo que sugiere en el salto y la fundación como articulaciones necesarias del movimiento del pensar. Una experiencia «sensible» es curiosamente una experiencia «abstracta», fruto de un «recorte» posterior a la apertura originaria; el cuerpo y la sensibilidad, los cuerpos, son una producción teórica ajena al origen del todo experiencial ontológico.

Esto es incluso más claro en *Ser y Tiempo*, nosotros podemos pensar con Heidegger que obviamente el cuerpo, la realidad de los cuerpos está ya incluida en el momento de la facticidad, en el útil, y por eso mismo hablar del cuerpo lle-

<sup>3</sup> «Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein», HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, p. 21. Traducción de B. Onetto, edición limitada, Valparaíso, 2003, p. 32.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit., p. 245: «Der Mensch ahnt das Seyn, ist der, Ahnende des Seyns».

garía tarde; más aún, sería un aislamiento «innecesario». Heidegger parece subsumir la experiencia sensible a aquellas concepciones provenientes del empirismo de las que quiere justamente apartarse. Lo extraño es que cuando realiza el análisis en el plano existencial y no existensivo, es decir, cuando pasa al análisis ontológico, es capaz de aislar y describir momentos como el comprender o la disposición afectiva, donde NO está presente el cuerpo, mejor dicho: donde el cuerpo está excluido de todo rango ontológico. Lo dirá años más tarde en el único texto que aborda explícitamente la cuestión de la corporeidad a petición de los siquiátras del seminario de Zollikon: «El ser cuerpo (*das Leiben*) pertenece como tal al estar-en-el-mundo. Pero el estar-en-el-mundo no se agota en el ser cuerpo. También pertenece al estar-en-el-mundo, por ejemplo, la comprensión del ser: la comprensión de que yo estoy en el claro del ser y la correspondiente comprensión del ser, es decir cómo está determinado el ser en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión del ser. Aquí no tiene lugar el ser cuerpo»<sup>5</sup>. La función ontológica del cuerpo, podríamos agregar, es, en el primer Heidegger, ser «ocasión» de fundamento ontológico.

Una de las respuestas más contundentes y conocidas frente a esta cuestión está dada por las distintas líneas de la fenomenología del cuerpo que, al igual que Heidegger, buscarán separarse del pensar objetivante, y sin separarse del cuerpo, se centrarán en la búsqueda de los fenómenos más originarios de la corporeidad. La experiencia científica del cuerpo sería una cierta caída experiencial que niega la vida y la reduce a categorías geométricas ligadas a la «mera» extensión. La ciencia, desde estas líneas fenomenológicas y en marcada continuidad con las tesis husserlianas de la «Crisis de las ciencias europeas», operaría desde la experiencia de la reducción galileana, consistente en reducir el darse de las cosas a meras idealidades matemáticas, a partir de la «sustitución del cuerpo sensible por un objeto material extenso asimilable desde entonces al objeto geométrico»<sup>6</sup>.

Merleau-Ponty, por ejemplo, encontrará en la motricidad aquella experiencia del cuerpo que sería condición de posibilidad no sólo de otras experiencias corporales como la percepción, sino la manera originaria de acceder al mundo, una «practognosia» como él la llama en la «Fenomenología de la percepción»<sup>7</sup>, la motricidad justamente sería la intencionalidad original que efectúa la radical vinculación de los contenidos, experiencia prediscursiva fundamento también del discurso.

Michel Henry va bastante más lejos, pues se desplaza del cuerpo a la carne, donde la carne es el cuerpo comprendido desde la Vida, en oposición al cuerpo comprendido desde el mundo. La Vida, como subjetividad absoluta, se revela sin nada externo a ella misma, es siempre auto-revelación, la experiencia de la

<sup>5</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 244.

<sup>6</sup> HENRY, MICHEL, *Encarnación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 132.

<sup>7</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 2005, p. 157.

carne es siempre experiencia de Sí misma, «donde el que experimenta y lo experimentado son uno»<sup>8</sup>, es autoafección. No estoy segura de situar la autoafección henryana cerca de lo que Heidegger llama el Entre, pues es un momento de pura subjetividad, pero habría que decir a esto que no se trata de mi subjetividad, sino de la autoafección como experiencia absoluta, el cuerpo subjetivo es el cuerpo absoluto, su vida es la vida absoluta de la subjetividad. Es el cuerpo originario del que se derivan los otros. En este sentido si es un Entre como fundamento de relacionabilidad. Aquí lo más importante es la identidad que establece Henry entre el ser de la subjetividad y el ser del cuerpo, pues esa es la tesis fundamental de su «teoría ontológica del cuerpo subjetivo», «el cuerpo, y por él entendemos evidentemente el cuerpo absoluto, es, en sentido fuerte, un cuerpo subjetivo, cuyo ser se revela originariamente en una esfera de inmanencia absoluta»<sup>9</sup>; nótese que la dualidad ontológica fundamental no es la de cuerpo-espíritu, sino inmanencia-trascendencia, el cuerpo subjetivo absoluto frente al cuerpo trascendente objetivado. Dentro de la esfera del cuerpo subjetivo no hay, por tanto, una correlación noético noemática, sino una rigurosa experiencia interna pre-intencional, que luego se desplegará en «terminaciones del cuerpo orgánico», como vivencias corporales cuya estructura es la de subjetividad absoluta sin «la incorporación de elemento heterogéneo alguno». Esto ya se aleja bastante de pensar la experiencia como momento del Entre hombre y mundo, pero sí se acerca, me parece, a una experiencia como entre en el sentido del acontecer histórico del ser, de hecho para Henry la cultura es el despliegue de la propia vida en distintas modalidades, es un conjunto de experiencias en donde la Vida se siente a sí misma y se hace a sí misma.

En Xavier Zubiri el término experiencia no es usado para indicar un momento primario, sino más bien final como un probar la realidad, un tanteo de la razón sentiente que busca ir conformando históricamente la verdad. Si quisiéramos buscar, al estilo fenomenológico, aquel acto radical y fundante de apertura corporal al mundo habría que aludir a lo que él llama impresión de realidad, aunque es discutible si el nivel de radicalidad que pretende ésta es propiamente fenomenológico<sup>10</sup>. De todas maneras el sentir intelectual, integrando la impresión de realidad, el sentir campal y la experiencia como probación física de realidad es el intento zubiriano de dar cuenta de la apertura como juntura de los cuerpos,

<sup>8</sup> HENRY, MICHEL, *Encarnación*, op. cit., p. 159.

<sup>9</sup> HENRY, MICHEL, *Fenomenología del Cuerpo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 256.

<sup>10</sup> Cf., por ejemplo, Ramón Rodríguez, «resulta interesante preguntarse si el nivel del radicalismo en que se sitúa la impresión de realidad es propiamente fenomenológico. Aunque Zubiri sostendría más bien que sí, dado que establece que la cosa-realidad tiene una primacía no sólo *kata physin*, sino *kata aisthesin*, yo tiendo a pensar que no. ¿Por qué? Porque no va del aparecer de la mesa como objeto intencional de la percepción a investigar los componentes que lo integran y hacen posible (las diferencias en el contenido intuitivo, los escorzos, etc.), sino que parte de un conjunto de notas *que no aparecen como tales si no es formando parte del sentido objetivo del acto perceptivo* (la mesa real que está ahí) y le otorga una prioridad “en el modo de presentación” frente a la mesa misma». «Impresión de realidad e impresión de sentido», en *Zubiri desde el siglo XXI*, Ed. Salamanca, 2009, p. 279.

pues eso es el sentir. La impresión de realidad apunta justamente al vínculo directo e inmediato en donde sentimos lo otro de un modo compacto, en unidad estructural, es el sentir campal del logos quien distinguirá entre unos momentos y otros de lo sentido, y finalmente el sentir racional volverá a probar «físicamente», cuerpo a cuerpo en la realidad si aquellos esbozos elaborados funcionan o no en determinado momento histórico.

Pienso que Zubiri responde también a Heidegger, intentando construir una filosofía que recupera al cuerpo. Su vía es muy distinta a la fenomenología de Henry, pues no restringe el cuerpo a la Carne Viva, la que termina incluso oponiéndose al cuerpo mismo como parte del mundo y otro que la Subjetividad Absoluta. Zubiri no se separa del cuerpo y el mundo, siendo justamente la idea del «de suyo» el anclaje originario con lo «radicalmente otro». Zubiri tiene el gran mérito de integrar lo corporal en toda su obra filosófica, a eso apunta también al hablar de realidad antes que ser, porque la realidad tiene más peso, concreción, cuerpo. Lo mismo acontece con el sentir intelectual, se piensa con el cuerpo, físicamente, pensar es construcción histórica de realidad.

Lejos del intento fenomenológico de la búsqueda del fenómeno originario y fundante, hay una propuesta curiosa de experiencia del cuerpo, que me atrevo a traer aquí; me refiero al uso que hace Gilles Deleuze del sentir, y digo «el uso» porque en Deleuze una formulación conceptual, más que explicar lo que algo es, es un instrumento que se usa para hacer transitar múltiples diferencias. El gran aporte deleuziano al asunto del sentir es su configuración desde «el principio de la diferencia» y no desde una identidad todavía representativa. Los tres autores aludidos anteriormente obvian esta cuestión en el asunto del sentir porque operan bajo el supuesto de una unidad-identidad originaria con el mundo y que habrían de encontrar en un origen primero y fundante, momento de transparencia corporal, que se daría ya sea como impresión de realidad, autoafección o motricidad.

Si se opera, en cambio, desde un principio diferencial, el sentir aparece como un pliegue; sentir algo es plegar diferencias, «lo dado» es la diversidad, es decir la extensión cualitativa de la intensidad o diferencia pura. Cada vez que sentimos algo, guardamos, implicamos diferencias para que sea posible el aparecer del fenómeno, la diferencia es condición de posibilidad del sentir «la diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Mas la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Ella es aquello por lo que lo dado es dado como diverso»<sup>11</sup>. Sentir es plegar diferencias, y ellas nos impresionan intensivamente en los umbrales de la sensación; los diversos colores, sonidos son sólo la extensión cualitativa de la diferencia de intensidad. Deleuze acude a las intensidades, como fuerzas vectoriales, para conceptualizar la diferencia como principio de diversidad fenoménica. Es por esto por lo que Deleuze encontrará en la pintura de Bacon el lugar donde dar cuenta de una «lógica de la sensación», es allí donde

<sup>11</sup> DELEUZE, GILLES, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 286. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2006, p. 333.

acontece la sensación, «la sensación no está en el ‘juego libre’ o desencarnado de la luz y el color (impresiones), al contrario, está en el cuerpo... el color está en el cuerpo, la sensación está en el cuerpo, y no en los aires. Lo pintado es la sensación, lo que está pintado en el cuadro es el cuerpo y no en tanto que se representa como objeto, sino en cuanto que es vivido como experimentando tal sensación»<sup>12</sup>.

Ahora bien, quien propone explícitamente la elaboración de una ontología del cuerpo es Jean Luc Nancy, en cercano diálogo con Heidegger y con la fenomenología del cuerpo. La experiencia del cuerpo es experiencia como pensamiento que toca el cuerpo; si lo queremos acercar al lenguaje de Heidegger podría hablarse de la experiencia fundamental como una «experiencia táctil del pensar», y ello dice al menos dos cosas: que como experiencia táctil se trata siempre de un tocar por fuera y que en esa experiencia acontece el pesaje de los cuerpos.

El tocar es siempre desde fuera, eso es lo que constituye el tacto, «por mi piel yo me toco. Y me toco de fuera, no me toco de dentro. Hay análisis célebres de Husserl y de Merleau-Ponty sobre esta cuestión del ‘tocarse’, el ‘tocarse’ de mis propias manos. Pero curiosamente, y esto es recurrente en toda la tradición, todo vuelve siempre hacia la interioridad. Los análisis fenomenológicos del tocarse vuelven siempre hacia una interioridad primera. Lo que no es posible. Hace falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Yo estoy expuesto a tocarme yo mismo. Y por tanto, ahí está el punto difícil, el cuerpo está siempre fuera, afuera, es de fuera»<sup>13</sup>. El pensamiento táctil es aquel que no pretende penetrar lo impenetrable: tocar la exposición de los cuerpos, esa es la experiencia, es justamente tocar el límite. Uno de los esfuerzos de las fenomenologías del cuerpo es justamente encontrar en las descripciones de actos de experiencia sensible rastros de intencionalidad, signos de que estos cuerpos «de suyo» no son pura opacidad, sino que en ellos habrían incrustaciones de inteligibilidad, quedando el resto del cuerpo consagrado al misterio, como lo hace Merleau-Ponty al referirse a la naturaleza y a lo invisible. En Nancy no hay misterio, es opacidad si se piensa visualmente, el tocar es siempre desde el otro lado, allí justamente está la experiencia del límite.

El pensamiento como tacto, la experiencia táctil del pensar tiene que ver con tocar siempre por fuera y también con la experiencia del peso. El peso no es una propiedad que los cuerpos posean, es lo que ellos son, cuerpo es peso, cuerpo consiste en pesar, dejarse pesar, sopesar, y eso es pensar. «Cuerpo sería la experiencia de este pesaje, que ante todo no es propio, pero que constituye acontecimiento, serie de acontecimientos que hacen posible la apropiación del tener lugar»<sup>14</sup>. Nótese que cuerpo no es lo «dado» en la experiencia, ni es quien experimenta, es la experiencia misma, el cruce de una ribera a otra.

---

<sup>12</sup> DELEUZE, GILLES, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, traducción de Isidro Herrera, Ed. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 42.

<sup>13</sup> NANCY, JEAN-LUC, «Del alma» en *Corpus*, traducción de Patricio Bulnes, Ed. Arena Libros, Madrid, 2003, p. 101.

<sup>14</sup> NANCY, JEAN-LUC, *Corpus*, Ed. Métailié, Paris, 1992, p. 86. Traducción, *op. cit.*, p. 76.

Estas vías transitadas, que son sólo algunas de las muchas de la segunda mitad del siglo xx y el siglo xxi, nos dan de probar un sentir que no necesariamente ha de ser conceptualizado desde un pensar representativo y objetivante. Si las «ciencias de la naturaleza» se han hecho cargo de los cuerpos en los últimos tiempos vinculándolos a ciertos «datos», a un qué dado, y sobre todo han dado cuenta de ellos desde lo cuantificable —y ha sido de algún modo el supuesto con que operó Heidegger—, los otros autores que hemos revisado han mostrado en su ejercicio que el cuerpo no necesariamente es un qué, no necesariamente se corresponde con un «contenido dado», y que el sentir no se opone al pensar. Además, en todos los autores señalados el cuerpo está ligado a la afectividad, se trata justamente de cuerpos tonales, pues es el cuerpo quien da el tono al pensar, retomando el lenguaje de Heidegger.

## II. LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL DEL PENSAR COMO DESPLAZAMIENTO Y LOS CUERPOS HACEDORES DE MUNDO

Uno de los aspectos que es retomado por varios de los «pensamientos con cuerpo» de la ontología fundamental de Heidegger es, me parece, el poder de la experiencia fundamental de desplazar un momento histórico. La experiencia es un hacer, es desplazamiento. Si pensamos este poder de desplazamiento de toda experiencia, tan trabajado por Heidegger cuando habla de trasposición, irrupción, inauguración, etc., y lo pensamos ahora junto a algunos autores como Deleuze en su concepción del cuerpo como máquina o Zubiri con su idea de experiencia como probación física de realidad, o incluso en la idea de motricidad en Merleau-Ponty; es decir, pensamos este poder de desplazamiento de la experiencia desde el cuerpo, comenzamos a determinar al cuerpo mismo ya no como un qué, sino como el hacer mismo, es decir, cuerpo no es algo que hace algo, no es un algo sustancial, sino un modo de hacer.

### a) *La experiencia fundamental del pensar como desplazamiento*

La fundamentación ontológica del Heidegger tardío a partir de la experiencia del pensar actúa al menos en dos direcciones: la primera es la tratada anteriormente, fundamento como fondo, como momento vinculativo del pensar; la segunda se refiere a la fuerza propia de la experiencia que es capaz de trasponer, de remover un espacio de tiempo, de hecho no es que la experiencia «tenga» la capacidad de trasponer, sino que ella, a partir del temple fundamental, es trasposición: «el temple nos traspone cada vez en esta y aquella relación fundamental con el ente como tal. Más exactamente: *el temple es esto tras-ponedor (Ver-setzende)*, hasta tal punto traspone, que cofunda el espacio de tiempo de la trasposición misma»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Grundfragen der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 154.

Heidegger, es lo que hemos visto, al situar la experiencia en el Entre, hace que ésta funcione como concreción, como el vínculo primero de todo modo de relación. Pero con ello todavía estaríamos entendiendo la cuestión de un modo «estático», pues la experiencia, y específicamente el temple, es el impulso que hace posible la irrupción de un nuevo modo de vinculación, es decir, de cambiar el modo de las relaciones fundamentales Entre ser, ente, dioses, cielo, tierra, mortales. Si pensamos el Entre como acontecimiento, como el despliegue ontohistórico de los vínculos fundamentales entre los relatos, nos toparemos con el análisis de los distintos modos, o figuras epocales del Entre, o sea, el primer inicio, el tránsito y el segundo inicio. Cada modo epocal *necesariamente* se inicia con una especie de cierre de posibilidades espaciotemporales, lo que él llama «apremio» justo porque es una «apretura» del Entre mismo, en donde «se tensan» las relaciones hasta tal punto que se hace *necesario* otro modo de vinculación, otra figura epocal del Entre. Esta necesidad obviamente será situada en un «estatuto» ontológico que difiere del pensar objetivante, Heidegger no quiere una necesidad lógica, pero sí quiere establecer un pensamiento, como nervio mismo del ser histórico, que sea «necesariamente así», y esa necesidad estará dada por la fuerza y el poder del temple fundamental en la experiencia. La experiencia no es subjetiva, es la ligazón fundamental en «su cara» que da al Dasein, es justo la «pieza» que entra en el juego del despliegue espacio temporal histórico, «el despliegue esencial (*Wesung*) es aquello en donde hemos de *ingresar* (*einfahren*). Eso es lo que quiere significar aquí «experiencia» (*Erfahrung*): ingresar en el despliegue, para que puestos en él lo soportemos, lo que acontece como Da-sein y su fundación»<sup>16</sup>. La experiencia fundamental no es causa de una reconfiguración histórica, es la reconfiguración, es la fuerza, es «el movimiento de placas» (el terremoto) de nuestra historia.

Nuevamente Heidegger pone el temple de la experiencia fundamental «en lugar de» y «a diferencia de» funciones atribuidas predominantemente al pensar «lógico objetivante», esta vez el temple es apertura inaugural del mundo, pero no al modo representativo, sino «hacedor»: «El temple no representa nada, [...] el temple en cuanto desplazante-insertante inaugura el recinto preciso para que algo pueda llegar a ser propiamente re-presentado [...] la esencia de un mundo nunca se deja inaugurar y pegotear como una recopilación ulterior de la diversidad de cosas percibidas, sino que es desde la previa apertura originaria y más propia, como únicamente nos puede salir al encuentro esto o aquello. La apertura inaugural del mundo (*Welteröffnung*) acontece en el temple fundamental. El poder del temple fundamental que desplaza, inserta y de este modo abre, es a la vez *fundante* (*gründend*), es decir, pone al Dasein en sus fundamentos y ante sus abismos»<sup>17</sup>.

Aquí encontramos las diferencias esenciales entre el representar y el temple, aquí se piensa al temple como condición de posibilidad del representar: el modo

<sup>16</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit., p. 289. Traducción, p. 201.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Hörderlins Hymnen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, pp. 140s.

de develar del temple no es representacional, el temple posibilita el representar como inauguración del recinto, como apertura de un espacio tiempo. El temple es condición de posibilidad del representar porque nos instala en esa unidad primaria y anterior desde donde toda representación adquiere sentido: el mundo. Pero el texto hace algo más que aludir a cierta anterioridad del temple, pues lo que dice es que el mundo *se abre* como tal en el temple, quien literalmente abre *al* mundo, lo inaugura, lo inaugura como tal. Es el temple en la experiencia fundamental quien determina el estilo del pensar, o lo que es equivalente, el modo del despliegue histórico del Ser, aquí «el pensamiento está él mismo pensado como un actuar»<sup>18</sup> y el temple es su tono. La experiencia fundamental del temple difiere justamente de una experiencia entendida como captación de un contenido determinado, ya sea empírico o fenoménico<sup>19</sup>. No estoy segura que desde este análisis de la experiencia se pueda seguir hablando de ella como un «desvelamiento», pensar la experiencia fundamental como desplazamiento ontológico desborda el develar, aunque Heidegger usa y guarda explícitamente ese término para los modos epocales del Ser; la experiencia hacedora de mundo no «quita ni pone» el velo sino que lo teje, casi desborda también su propia concepción de apertura comprensiva al mundo en *Ser y Tiempo*, pues aun tratándose de un comprender como habérselas con posibilidades fácticas, no hay allí propiamente un desplazamiento.

Otra vez no han tenido lugar los cuerpos. Obviamente los cuerpos aparecen en los textos de Heidegger al hablar de la tierra, de los zapatos, de la jarra, etc., pero lo que aquí afirmo es que en el momento en que se juega una función ontológica, los cuerpos aparecen como ocasión del acontecimiento. El temblor del ser, el terremoto que reconfigura radicalmente la disposición, el ensamble y articulación de nuestra historia es un temblor con tono y sin tierra.

Pero, ¿es tan imposible que los cuerpos, que nuestros cuerpos, puedan constituir de algún modo una experiencia «fundamental» de carácter histórico que estremezca el modo mismo de configurar-nos? Dicho de otro modo, ¿pueden los cuerpos cumplir función ontológica de desplazar el modo de acontecer el ser?

Quiero recordar aquí concretamente aquellos cuerpos olvidados por Heidegger:

«boquean  
boquean otra vez los cuerpos  
... y esos otros tan ellos  
tan humanos  
tan despojo de sí mismos  
desnudos en la cámara

<sup>18</sup> NANCY, JEAN-LUC, *La experiencia de la libertad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 62.

<sup>19</sup> Aunque en los textos de los años treinta los temples serán analizados por Heidegger con un dejo estructural noético-noemático, en el sentido de una angustia que abre la nada, un espanto que abre el abismo, y si lo forzamos un poco, un desasimiento como apertura a lo abierto (ya en los años cincuenta), me parece que, pese a esto, los temples cumplen primeramente una función ontológica, y la experiencia fundamental en Heidegger tardío ha de entenderse como una experiencia «constructa» porque «hace historia».

aullantes en la cámara de gas  
 desnudos  
 vergonzados  
 desnudos  
 desnudos y vivos  
 patalean  
 se apisonan unos a otros  
 boquean  
 boquean elegidos los congresos  
 blancos/negros/colorados  
 unos sobre otros en pilas  
 abajo los viejos sin aire  
 sin aire las mujeres más arriba  
 y sobre  
 sobre toda la humana carroña anfibia  
 esos  
 los más fuertes, musculosos y en salud  
 boquean  
 boquean sin aire»<sup>20</sup>.

Es curioso que Heidegger buscara en los templos el «poder detonante» de una experiencia fundamental —ese desplazamiento ontohistórico del que hemos estado hablando— sin preguntarse siquiera por la posibilidad de que los cuerpos hagan estallar un momento histórico, es curioso que este olvido acontezca justamente en el momento de la radical aniquilación de cuerpos. Heidegger optará, tal como insinúa Derrida<sup>21</sup>, por una cierta dominancia «del espíritu», para el cual ha de prepararse el ánimo preciso. La experiencia ontológica fundamental no puede ser corpórea porque justamente es experiencia como dominio de los cuerpos.

Heidegger sabe de otras vías abiertas desde una experiencia del cuerpo irreductible a esquemas del «saber técnico-racional-científico» como la de Merleau-Ponty, se niega a trabajarlas porque «a los franceses les cuesta superar su cartesianismo innato»<sup>22</sup>, se lo dice explícitamente a Hanna Arendt en los años setenta cuando ella le comenta que Merleau-Ponty es muy interesante. Hago recordar que *Fenomenología de la percepción* fue publicada en 1945, y *Lo visible y lo invisible* en 1964. Lo que quiero decir con esto es que el olvido heideggeriano de los cuerpos, es algo más que un mero «despiste», pues se articula en su pensamiento de un modo constitutivo, articulación ontohistórica.

#### b) *Experiencias constructas: Los cuerpos hacedores de mundo*

Sin alejarnos demasiado del «tono heideggeriano» de pensar la experiencia como un desplazamiento, enfatizando en ello su «hacer mundo» e intentando

<sup>20</sup> ZONDEK, VERÓNICA, *Por gracia de hombre*, Ed. LOM, Santiago, 2008, pp. 31s.

<sup>21</sup> Cf. DERRIDA, JACQUES, *Heidegger et la question de l'esprit*, Ed. Flammarion, Paris, 1987, especialmente pp. 102-124.

<sup>22</sup> HANNAH, ARENDT - MARTIN, HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 226.

esta vez incorporar los cuerpos en este juego, hay algunas herramientas ya trabajadas por varios filósofos que reuniremos aquí.

Son nuestros cuerpos los que hacen el mundo, los que construyen historia y ellos mismos son ya constructos. A diferencia de las líneas fenomenológicas aludidas, que pretenden poner un cuerpo-principio-dado, como un acceso originario desde donde fundamentar una construcción supuestamente ulterior de un sistema de pensamiento (y en eso el Heidegger de *Ser y Tiempo* es capaz de mostrar la ingenuidad fenomenológica de creer en contenidos meramente o puramente dados a la percepción, pues éstos siempre se presentan *ya* interpretativamente), es posible pensar nuestros cuerpos mismos como constructos-construyentes; nos inventamos un cuerpo en el hacer-mundo. Aquí hay varias cosas juntas: el rango «ontológico» (yo diría metafísico) asignado a los cuerpos (de aquí deriva la irreductible pluralidad a la que aludiremos después), su carácter practico-histórico en el hacer y, por último, un pensamiento corporal que se inventa el cuerpo en el hacer mundo.

Como se ha dicho anteriormente, el responder al intento obsesivo de Heidegger por una ontología pura del Ser con este intento mío, también obsesivo, de mostrar «el vaciado de cuerpos» de la ontología heideggeriana, no obedece sólo a un tema heideggeriano, sino que es en él (y otros pensadores) que se muestra la cristalización del pensamiento metafísico dominante y su operación de vaciado y neutralización de los cuerpos. Es a esa operación que han respondido varios filósofos de mediados del siglo xx en adelante, y aunque es Nancy quien propone explícitamente una «ontología del cuerpo», los otros autores apuntan también hacia ella, ya sea desde una ontología fenomenológica, o desde la realidad como «de suyo» o desde el cuerpo sin órganos. Con distintos matices y en distintos umbrales de radicalidad (aunque también algunos han tratado de «calzar» esta opción con ciencia o religión); quienes han hecho el esfuerzo de construir una «metafísica» que toque al cuerpo han optado por hacer un pensamiento «del otro lado», o más bien, del «lado de los otros», de los muchos concretos y diferentes, decisión que abre las diferencias.

### III. APERTURA DE LA DIFERENCIA EN LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL: DIFERENCIA Y PLURALIDAD

Este tercer punto será solamente esbozado como ruta imaginaria de una investigación ulterior. Aquí se parte de la sospecha de que a partir de una ontología del cuerpo, la diferencia —que se abre en la experiencia fundamental— se desplaza a una pluralidad irreductible de los cuerpos. Este paso ha sido dado por la ontología nancyana, que explícitamente trabaja este punto con y contra Heidegger.

Como acontecimiento en el «Entre», la experiencia fundamental del pensar es el lugar donde se decide el modo epocal de la diferencia. Heidegger pretenderá fundar y aunar lo diferente de la diferencia remitido a una mismi-

dad<sup>23</sup>. *Ereignis* nombra este juego del Ser, como el acontecer en el que se resuelve y decide el modo (ontohistórico) de la diferencia. Nancy hace una profunda crítica a la cuestión de la diferencia en Heidegger (crítica bastante cercana a la realizada por Derrida al tratar la *différance*). La experiencia fundamental en Heidegger es el lugar en donde se «abre» la diferencia; pero, vacía de cuerpo ontológico, cierra la puerta al carácter irreductible de la pluralidad de los cuerpos. Lo que tiene importantes consecuencias, por ejemplo, en el análisis del *Mitsein*. Nancy, a través del análisis del «con», realiza una exhaustiva crítica al *Mitsein* heideggeriano, la cual por una parte radicaliza la afirmación de *Ser y Tiempo* que sitúa el *Mitsein* en co-originariidad al *Dasein*, y por otra, propone una inversión del orden en la exposición para hacer partir el análisis desde el ser-con, en una «analítica co-existencial». Si el existente es una singularidad irreductiblemente plural, el punto de partida no puede ser *el Dasein* sino su ser-con otros. Esta crítica afectará al modo de entender el *Dasein* mismo, pues Nancy remite el *Dasein* a un «nosotros» que involucra «todo lo existente», es decir, a cada uno cada vez en un todo sin totalización. Aquí no sólo está en juego, me parece, y habrá que averiguarlo mejor, el paso a una analítica co-existencial, sino que también y sobre todo es un salto a otro modo de comprender al ser como ser-con. Nancy habla de «ontología» del cuerpo, pues precisamente se trata del ser-cuerpo. Lo que estaría en juego entonces, es nada menos que el modo de exponer el ser, ahora desde una pluralidad irreductible de cuerpos.

Nancy está pensando la analítica existencial de Heidegger desde una perspectiva más amplia que la misma analítica existencial; de hecho, como afirma en la advertencia inicial del libro, Nancy intenta rehacer toda la filosofía primera a partir de lo singular plural del ser. Esta pretensión no está lejos y uso ahora términos de los *Beiträge zur Philosophie* de una nueva fundación del ser, anclada en la ambición de la cosa misma, en la necesidad histórica de un nuevo inicio<sup>24</sup>. Aunque el propio Nancy declara ridícula la mera pretensión de llevar a cabo por sí solo este rehacer ontológico, sí me parece que Nancy da, en tensión con Heidegger, algunos pasos en este recomenzar, que harán decantar, por su propio peso, la última filosofía primera heideggeriana. Pero no sólo eso, sino que también entra en esta tensión la *différance* derridiana. Lo dejo al menos planteado:

El asunto de fondo estaría entre la diferencia ontológica, la *différance* y la diferencia singular de un toque. ¿Desde dónde acontece el diferir? ¿Acaso no está ya «contenido» en una pluralidad de «orígenes»? En *Les Muses* Nancy se refiere, de un modo bastante radical, a lo que me parece podría leerse como la vinculación entre pluralidad y diferencia a partir del espaciamiento. El lugar,

<sup>23</sup> «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 153ss., allí Heidegger se refiere a a la diferencia como la separación Entre ser y ente, en donde se resuelve la sobrevenida (*Überkommnis*) y la llegada.

<sup>24</sup> Cf. HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit., pp. 307ss., y NANCY, JEAN-LUC, *Ser singular plural*, Ed. Arena, Madrid, 2006, pp. 13ss.

es decir, el ser como espaciamiento, es «diferencia singular de un *toque* y de una *zona* de toque (*zone* de *touche*)»<sup>25</sup>. La pregunta aquí es cómo Nancy responde con ello al intento heideggeriano de pensar el Ser y el ente *a partir* de la diferencia. Espaciamiento es, como afirma en el *Corpus*, el cuerpo abierto que da lugar a la existencia, el cuerpo mismo como donación del lugar<sup>26</sup>. Por otra parte, espaciamiento también es el modo de referirse a la «diferencia singular de un toque». Aquí podría pensarse que (ésta es la pregunta) desde «el cuerpo ontológico» el problema de la diferencia da un giro importante. Habrá que investigar si es así y el modo concreto en que sucede este giro o desplazamiento. Nancy habla de una «anulación de la diferencia ontológica» (el ser es el ser del ente y nada más)<sup>27</sup>.

Nancy determina la *différance* de Derrida como «la articulación de la nulidad de la diferencia ontológica»<sup>28</sup>, y en *El sentido del mundo* afirma que «la *différance*, la diferencia óntico-ontológica, la hace existir»<sup>29</sup>, para sugerir más adelante que esta sobrevenida es lo que Heidegger llama Ereignis. Sin aventurar una interpretación aún, habría al menos una necesidad de desplazamiento del problema de la diferencia a partir de la ontología del cuerpo de Nancy.

Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados  
valenbulo@hotmail.com

VALENTINA BULO VARGAS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

<sup>25</sup> JAMES, IAN, *The fragmentary demand*, Stanford University Press, California, 2006, p. 38.

<sup>26</sup> Cf. NANCY, JEAN-LUC, *Corpus*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>27</sup> Cf. NANCY, JEAN-LUC, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 80.

<sup>28</sup> NANCY, JEAN-LUC, *La creación del mundo o la mundialización*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>29</sup> NANCY, JEAN-LUC, *El sentido del mundo*, Ed. La Marca, Buenos Aires, 2003, p. 69.