

# UBICACIÓN ESPACIAL, EXHORTACIÓN Y CUERPO: LA ESPACIALIDAD CORPORAL DEL EXISTIR ENTRE LAS COSAS CIRCUNDANTES

FELIPE JOHNSON  
Universidad de La Frontera

RESUMEN: El presente artículo propone indagar el problema de nuestra ubicación espacial en términos existenciales. Para ello atenderemos a las consideraciones del espacio planteadas en la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger, destacando un carácter de *concernimiento* según el cual el existir se despliega en cuanto relación ocupada con el mundo. Atendiendo a las descripciones de Oskar Becker, se planteará la pregunta si acaso una inclusión del fenómeno del cuerpo puede contribuir a una comprensión de nuestro particular «hallarnos en un lugar». Una respuesta será esbozada realizando una caracterización de las cualidades sensibles en términos de un exhortativo «hablar de ellas mismas» y planteando nuestro *ser cuerpo* como posibilidad de escuchar la exhortación de las cosas singulares. Así, estableciendo una íntima unidad entre *ubicación espacial*, *exhortación* de las cualidades sensibles y el *cuerpo* como posibilidad de dejarse vivir en ellas, intentaremos ir más allá de los índices heideggerianos para proponer una comprensión concreta de nuestra posibilidad existencial de ocupar espacios.

PALABRAS CLAVE: espacio; sensibilidad; cuerpo; concernimiento; Oskar Becker; Heidegger.

## *Spatial situation, exhortation and body: the bodily spatiality of existence among surrounding things*

ABSTRACT: This paper proposes to inquire the problem of our spatial situation in existential terms. In order to do so, we will take into account the considerations on space outlined in Martin Heidegger's *Dasein*-analysis, to highlight a character of concern according to which existence unfolds as a relationship of occupation to the world. Based in Oskar Becker's descriptions, we will ask whether an inclusion of phenomenon of body can contribute to an understanding of our particular «being in a place». An answer will be sketched by characterizing the sensible qualities in terms of an exhortative «speak of themselves» and by conceiving our body as a possibility of listening to the exhortation of singulars things. Thus, by establishing a strong unity between *spatial situation*, *exhortation* of sensitive qualities and body as possibility of allowing itself to live in them, we will attempt to go beyond Heidegger's indications in order to propose a concrete understanding of our existential possibility of taking places.

KEY WORDS: Space; Sensibility; Body; Concern; Oskar Becker; Heidegger.

### 1. EL CONCEPTO DE ESPACIO Y EL PROBLEMA DEL CUERPO

Es la analítica existencial de Martin Heidegger la que hizo manifiesto que el modo de ser propio de lo *humano* posee rasgos particulares y del todo distintos de los de otros entes. Pese a que tradicionalmente éste ha sido entendido según el ser de la *naturaleza*, y con ello se ha concebido al individuo concreto como un ente compuesto por una dimensión anímica contenida en una *física*<sup>1</sup>, es

---

<sup>1</sup> Conocida es la crítica al concepto tradicional de hombre que Heidegger (2001, § 10) vinculara con la recepción clásica de la sentencia aristotélica «*zōon lōgon échon*», en cuanto *animal rationale*, y, por otra, con el contexto teológico-cristiano, que le entendería de cara a la perfección divina. De ambos horizontes interpretativos resultaría una noción del mismo

Heidegger quien señalaría que a tal vía de comprensión, propia de la consideración científica contemporánea, subyace la tendencia de reducir la diversidad de entes reales a una concepción objetualizante que beneficie su propia tendencia *calculadora y dominadora* de la naturaleza (Heidegger, 1994a, p. 135s.). Por esta vía, la analítica existencial mostró que el ser de lo humano requiere de un modo de tematización que se distinga del teórico para su efectiva comprensión. Y es que las categorías «cósicas», como son aquellas que brindan el horizonte a una concepción científica de la realidad, terminan por oscurecer un fenómeno particularísimo como es el del existir, y se vuelven impotentes de aprehender aquello que Heidegger mismo destacara como su sentido fundamental, a saber, que éste es *comprensión de ser y*, en tanto tal, que éste es *apertura de mundo*. Son, más bien, *existenciales* aquella forma de conceptualización filosófica que Heidegger articulará en beneficio de una aprehensión del ser del hombre, en el intento de hacer explícito su genuino sentido de ser: el *Dasein*<sup>2</sup>.

En este contexto, una serie de fenómenos humanos interpretados tradicionalmente en términos cósicos se ven en la necesidad de ser reformulados. Uno de ellos es el *espacio* humano, es decir, nuestra propia posibilidad de hallarnos *en* un lugar. Un fenómeno que, como otros propios de nuestra existencia, ha sido analogado a la manera como los cuerpos físicos se comportan y que, sin embargo, desde una consideración atenta a nuestro propio existir, parece arrojar rasgos inconciliables. Es la analítica existencial (2001, p. 54), en este contexto, la que ha dado claridad para advertir que nosotros en cuanto existentes no nos encontramos en un lugar de la misma manera como lo hace un objeto. Y, no obstante, siendo decisivas las orientaciones heideggerianas hacia una comprensión de nuestro ser, no basta sólo con señalarlas, sino que éstas deben seguir siendo examinadas en vistas a una real comprensión de lo que afirman. Son las mismas consideraciones de Heidegger, en efecto, las que muestran que una reflexión atenta a nuestras existencias ha de apoyarse en concreciones vitales que acrediten las descripciones que puedan ser realizadas y que finalmente mantengan en un suelo de evidencias vitales la articulación de conceptos que beneficien a una comprensión de nuestro existir.

Nuestro propósito es, pues, indagar el problema de nuestro espacio vital, buscando un suelo concreto que permita su comprensión existencial. La razón es que, como lo queremos discutir, las nociones heideggerianas sobre el

---

en cuanto un compuesto inmaterial (alma y espíritu), y uno material (cuerpo), permitiendo a la investigación científica estudiarle desde el método objetual de las ciencias naturales. Al respecto, Heidegger advertirá en *Zollikoner Seminare*: «Naturalmente, el ser humano *puede* ser concebido como una parte de la naturaleza según el punto de vista de las ciencias naturales. Sólo queda pendiente la pregunta si acaso de ahí se obtiene algo humano que acierte con el hombre en cuanto hombre» (p. 34). Será Boss (1962) quien describirá el desarrollo de la naturalización del ser humano en el área de la biología y la psicología.

<sup>2</sup> La distinción heideggeriana señalada en *Sein und Zeit* (p. 45) entre categorías objetuales y aquellas que aprehenderían rasgos propios de un ente como el *existir*, los así llamados *Existenzialien*, son un tópico en el pensar de Heidegger que se hace presente ya desde sus lecciones tempranas en Freiburg (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 16).

espacio, pese a lo vitalmente acreditadas que parezcan, corren, empero, el riesgo de dar la espalda a nuestra concreción fáctica. Desde nuestra perspectiva, dicha concreción no puede sino estar posibilitada por nuestro propio cuerpo, aquel, podría decirse aún de modo general, que nos permite *tomar u ocupar determinados espacios*. Y, sin embargo, al menos durante la época en que Heidegger publicara su obra fundamental, *Sein und Zeit*, las consideraciones del *Dasein* dejarían esta dimensión del existir sin interrogar, impidiendo la posibilidad de decidir si acaso nuestro cuerpo puede o no tener cabida en la problemática de lo que sea nuestro espacio. Más tarde, sin embargo, en *Zollikoner Seminare*, se dedicarán algunas reflexiones a una relación entre nuestro cuerpo y nuestro espacio, que, pese a todo, no pasan de ser sino indicaciones amplias que no terminan por desplegar suficientemente esta problemática<sup>3</sup>.

Así, por tanto, en lo que sigue nos proponemos discutir cómo es que el fenómeno del cuerpo humano puede integrarse en una consideración de nuestro espacio vital. Y es que se hace difícil aceptar sin más que cuerpo y espacio no muestren una relación íntima. ¿El hecho de poder situarnos en *un* lugar, no es acaso una posibilidad que se nos da en razón de nuestra naturaleza corporal? ¿Y si la respuesta fuese afirmativa, en qué sentido, entonces, nuestro cuerpo *toma espacios*? Mas, siendo cuidadosos de no confundir nuestra propia espacialidad con la espacialidad objetual, será decisivo comprender que, en cuanto *nuestro* «aquí» es de una naturaleza particularmente *humana*, una vía de consideración acerca del fenómeno de nuestra vital ubicación espacial debe desplegarse atenta a su propio *modo de ser*. Por ello es que las presentes discusiones se dejarán guiar por las tesis fundamentales del pensar de Heidegger, tanto en lo que respecta a su noción de *existir*, como a su noción de *mundo*. Y, sin embargo, puesto que sus reflexiones no brindan sino muy amplias indicaciones acerca de lo que es el cuerpo humano mismo, el presente trabajo, comenzando y orientándose desde éstas, intentará avanzar, en el intento de

<sup>3</sup> Nuestras discusiones se atenderán a la edición de *Zollikoner Seminare* a cargo de Medard Boss, publicada en 1987. En 2018 Peter Trawny edita una nueva edición como tomo 89 de la *Gesamtausgabe* (Cf. HEIDEGGER, 2018), en la cual, además de figurar parte de lo ya publicado en la primera edición (se excluye la sección epistolar Boss-Heidegger), aparecen apuntes de Heidegger que esbozan sus tesis centrales sobre el cuerpo. Muchos de ellos no están desarrollados y en varios casos se trata de esquemas, no obstante, resultan sugerentes para delimitar aún mejor el sentido de las ideas sobre el cuerpo conocidas desde la primera edición. Además, en la sección sobre el cuerpo (pp. 383-456), hay transcripciones de una serie de citas de autores que Heidegger tendría en cuenta en los seminarios, como Max Scheler, Franz Büchner, Frederik Buytendijk, y, a propósito de un fragmento de éste último, hay una ocasional mención a Sartre y Merleau-Ponty (p. 455). Llama la atención, además, que el texto principal que parece tener Heidegger para abordar la problemática del cuerpo sea *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, de Elizabeth Ströker (1965) (Cf. STRÖKER, 1977). Una obra que parece ser entendida como representativa de las tesis husserlianas del cuerpo, aunque ahí Ströker se distancia críticamente de Husserl (pp. 5, 114, 121) y plantea objeciones al mismo Heidegger (p. 48) e incluso a Merleau-Ponty (pp. 114, 170). Por nuestra parte, hemos elaborado un trabajo sobre el problema del cuerpo atendiendo a esta nueva edición de los *Zollikoner Seminare*.

vislumbrar algunos aspectos de este fenómeno que en su obra sólo se sugieren y que, considerados en mayor detalle, son decisivos para indagar en la posibilidad de incluir a nuestro cuerpo en una aclaración existencial del modo *humano* de hallarnos espacialmente. Pues bien, para comenzar, abordaremos, entonces, algunas consideraciones heideggerianas sobre la espacialidad del *Dasein*, y desde ellas señalaremos la íntima relación entre ésta y nuestro cuerpo. Esto nos llevará a mostrar, luego, cómo es que la problemática del cuerpo puede constituirse en una vía de acceso para la aclaración de un fenómeno central como es aquella relación fundamental que acontece entre éste mismo y el «ahí» vital e inmediato en el que nos hallamos y en el que se desenvuelven nuestras propias vidas.

## 2. NUESTRO «OCUPAR UN LUGAR»: SIGNIFICATIVIDAD Y OCUPACIÓN EN EL CONCERNIMIENTO

Atendiendo a la necesidad de plantear nuestras discusiones en un ámbito de concreción vital, la vía de acceso para abordar el problema de nuestro espacio será indagarnos a nosotros mismos mientras nos hallamos *situados* en un lugar determinado. ¿Qué puede significar esto? De inmediato podríamos pensar que, en la medida en que nuestro cuerpo es *material*, sería en razón de su pura condición *física* que éste *llenaría* un determinado punto espacial. Todo cuerpo cubriría, con su largo, ancho y profundidad, una parte específica de un espacio que le contendría. Tal afirmación, empero, asumiendo al cuerpo como *físico*, ha privilegiado de antemano en él un rasgo característico de todo ente material como es su *extensión*, sin preguntar, empero, si acaso es posible hallar un carácter propiamente humano en su relación con el espacio. Según esta óptica, podríamos sostener, entonces, que nuestro lugar no nos vendría dado sino de manera *pasiva*, *i.e.*, sólo en función de lo que nuestra extensión material pudiera *abarcar*. Tal interpretación es precisamente la que Heidegger deberá rehusar en tanto que en ella se juega una concepción del cuerpo entendido como «masa cósmica», la cual se fundaría en un modo de ser radicalmente distinto del *Dasein* como es la «mera presencia espacial» (*Vorhandenheit*): «Luego —advierte éste— no se puede pensar en el mero estar presente de una cosa cuerpo (el cuerpo del hombre) “en” un ente meramente presente» (Heidegger, 2001, p. 54)<sup>4</sup>. En efecto, concebir la relación entre el existir y su espacio a la manera de una

<sup>4</sup> La fundación del cuerpo vivido (*Leib*) en el cuerpo cósmico (*Körper*), que no señalaría sino a una interpretación de lo humano según el modo de la mera presencia espacial (*Vorhandensein*), es la tesis fundamental que subyace a la resistencia de Heidegger de incluir una reflexión sobre el cuerpo en su analítica existencial (Cf. JOHNSON, 2016). Es el mismo Heidegger quien advierte el origen cartesiano de esta concepción objetualizada del cuerpo que, ciertamente, se ampliaría a una concepción cósmica general del ser humano: «Orgánico realmente no se puede decir aquí, pues es ya conocido que *Descartes* aprehende el cuerpo vivo (*Leib*) como una máquina, trasladando hacia lo orgánico, al ser biológico, su concepto extremo de naturaleza» (HEIDEGGER, 1994b, p. 242).

*conjunción pasiva entre dos presencias extensas*, la del cuerpo, por una parte, y la de un espacio, por otra, pareciera dejar en el anonimato la genuina riqueza de nuestra particular presencia *en* un lugar. ¿En qué radica, entonces, aquella riqueza que podría advertirse desde los planteamientos de Heidegger?

Es en *Zollikoner Seminare* donde se indica la particularidad de nuestro «estar ubicados»: «Nuestro estar-aquí junto a las cosas es en cuanto tal, pese a todo, siempre un estar-allá junto a cosas lejanas, junto a las cosas no presentes en términos efectivos (*leibhaftig*)» (1994a, p. 94). Siendo muchos los aspectos que pueden ser subrayados en esta cita, por lo pronto, se puede afirmar desde ella que nuestro «estar ubicados» *en* una sala no acaecería de la misma manera como el «estar ubicado» de otro cuerpo físico *en* su interior, como, por ejemplo, una mesa. Por nuestra parte, y a diferencia de ésta, el estar «aquí», en la sala, implica, a la vez, un «estar allá» de la mesa misma que tenemos en frente y de un ámbito más amplio de cosas. Luego, nuestra propia localización no parece referir exclusivamente a nosotros, a lo que extensamente abarcamos con nuestra «masa corporal», sino que, cuando nos entendemos como «ubicados en un espacio», lo hacemos *situando* también a las cosas que se encuentran en un entorno, como la mesa «allá» o la silla «acá». Por ello, nuestro propio modo de «estar ubicados» parece acusar un característico estar *referidos al entorno*. Dicho en otros términos, nuestro «aquí» no sería en absoluto un punto espacial *concéntrico*, sino, ante todo, una «apertura de ubicaciones» *excéntrica*. Por ello es que la referencia de mi «estar aquí» al estar «allá» de la mesa, bajo esta perspectiva, no puede ser identificada con la «proximidad» de dos cosas físicas. Más allá de un mero «estar uno al lado del otro», como distingue Heidegger (2001, p. 55), nuestra *ubicación espacial* es una *relación*. Pues, siguiendo su propio ejemplo, si se colocara una muralla entre el observador y la misma mesa (Heidegger, 1994a, p. 8 s.), ¿dejaría ésta de estar presente? Ciertamente, la mesa ya no sería visible y, en este sentido, podríamos entenderla como «ausente». No obstante, dicha «ausencia» no es un volverse una pura nada por parte de la mesa. Si requiriéramos de ella, mientras no la vemos, igualmente *contaríamos* con que ésta se encuentra «allá», al otro lado de la muralla. Así, podemos observar que, aunque las cosas no sean percibidas directamente, ya se *encuentran* en un lugar definido, y esto se debe, ante todo, a que yo mismo ya estoy *ubicado* en un «aquí» que me relaciona con ellas. Ahora bien, respecto de la propia mesa, advierte Heidegger, ésta «no “se encuentra” en el espacio» (Heidegger, 1994a, p. 9), y es que ella, se puede decir, no es un ente que, como nosotros, esté en relación alguna con el lugar en el que se presenta.

Pues bien, estos puntos son decisivos para comprender el modo como el existir toma su espacio. Centrémonos ahora en las consideraciones espaciales desarrolladas en *Sein und Zeit* (§22-§24). El hecho de que anteriormente se haya realzado nuestra ubicación en referencia a otras cosas será el punto de partida para comprender los caracteres del espacio existencial descritos ahí por Heidegger. Y es que tal «ubicación» ahora puede ser entendida, más que como un acontecimiento accidental pasivo, propiamente como una actividad existencial. En efecto, en su ubicación espacial, el existir parece hallarse en

algún sitio «ocupándolo», esto es, *instalándose* en él para *hacer uso* del mismo. Ocupamos un lugar, podríamos afirmar, en cuanto desplegamos un espacio determinado en cuyo interior los entes con los que tratamos tienen la posibilidad de aparecer. La espacialidad del Dasein es, por ello, en términos de Heidegger, un «espaciar» (*Einräumen*), es decir, ella radica en la *articulación* de un espacio que se despliega al modo de horizonte para un determinado trato. Por tal razón, Heidegger puede hablar también de «donar» un espacio. En la medida en que el existir se *ubica*, lo hace, pues, en cuanto éste se *brinda a sí mismo* un ámbito abierto en el cual desplegar su más concreta vida. En sus palabras: «este “donar espacio”, que llamamos también *espaciar* (*Einräumen*), es el dejar libre de lo a la mano en su espacialidad» (Heidegger, 2001, p. 136).

Así es como la referida cita parece delimitar de mejor manera el acaecimiento de la apertura del espacio. En ella podemos advertir que el modo particular como el Dasein es espacial, en tanto que un *donar su espacio*, querría señalar el hecho de que la apertura del espacio implica ante todo el apareamiento de aquellas «cosas inmediatas» con las cuales el existir se mantiene *de facto* en cierta relación. He ahí que Heidegger deba negar una aparición de las cosas del mundo en términos meramente objetuales. Las cosas que nos circundan, pueden hacerlo en cuanto *circundantes*, en la medida en que se presentan, en un nivel cotidiano, estando a nuestra disposición para el uso, lo cual implica, a su vez, un modo de aparecer completamente ajeno al modo de ser de la «mera presencia espacial». El ser de las cosas cotidianas radica más bien en la «condición de estar a la mano» (*Zuhandenheit*) (Heidegger, 2001, p. 69), es decir, las cosas del mundo inmediato *son, i.e., se presentan*, al modo como *contamos* con ellas. Así, la donación de aquello con lo que tratamos, la donación de *este* útil, es al mismo tiempo una donación del espacio preciso en el que tal útil ha de hallarse. Su lugar, en efecto, se determina respecto de su estar a disposición para nosotros. Por ello es que cuando hablamos de su ubicación no lo hacemos según medidas cuantitativas. En cuanto su aparecer es según como contamos con él, éste ha de encontrarse espacialmente en «cercanías» o «lejanías» siempre respecto de su uso. Y tales «cercanías» o «lejanías» no pueden, entonces, ser entendidas como distancias métricas, sino como una *estimación* existencial: «Desde el punto de vista del cálculo, —leemos en *Sein und Zeit*— estas estimaciones bien pueden ser imprecisas y cambiantes, pero ellas tienen en la cotidianidad del Dasein su *propia* y usualmente comprensible precisión» (p. 105). Así, todo cálculo de distancias en número parece subsumirse a una primera *estimación* que pertenece a una dimensión diferente de la estrictamente numérica. Decir, por ejemplo, que la casa de un amigo está a un kilómetro de distancia, no atiende a establecer una cifra exacta, sino, ante todo, a declarar lo estimativamente *lejos* o *cerca* que ella se encuentra para llegar a tiempo, por ejemplo, a una reunión.

Podemos, por tanto, estar métricamente próximos a algo, sin embargo, existencialmente, podemos hallarnos «lejos»: «El piso por el cual voy —lo ilustra Heidegger— no es en absoluto lo “cercano”, sino más bien el conocido que tal vez viene hacia mí a unos veinte pasos de distancia» (1994b, p. 318). Dicho

fenómeno es el que refiere al «des-alejamiento» (*Ent-fernung*) (Heidegger, 2001, p. 105), entendido como un carácter fundamental de la espacialidad del existir, y que radica en el modo como las cosas se dejan aparecer en su propio espacio, en cuanto el existir las pondera prácticamente en un movimiento de *superación* de aquella *lejanía*, para mantenerlas en un ámbito de entes a su disposición<sup>5</sup>. Así, entonces, puede aparecer un mundo *circundante* y desde este des-alejamiento es que, de igual manera, al ubicarnos en un lugar, ya estamos referidos respecto a los mismos entes circundantes, *situados* éstos en un «allá» o en un «acá» específicos. Y, sin embargo, lo decisivo es advertir que este acto de apertura de espacio no es un dejar aparecer cosas aisladas, las cuales luego «uni-ríamos» en tanto les brindamos una ligazón de carácter subjetivo. El mundo circundante, el mundo inmediato abierto como «a la mano» en el movimiento de des-alejación, no se presenta como un conglomerado de objetos, sino como un *todo remisional* (*Verweisungszusammenhang*) (Heidegger, 2001, p. 70): «La habitación —subraya Heidegger— no comparece en el sentido en que capte en la inmediatez una cosa tras la otra para ver luego la habitación, sino que primariamente veo una totalidad remitiva en cuanto cerrada, desde la cual veo un mueble y todo aquello que está ahí en la habitación» (1994b, p. 253). En efecto, las cosas que comparecen para contar con ellas, posicionadas en cercanías y lejanías, según el trato en que son requeridas, sólo pueden presentarse como un todo de referencias recíprocas. «Antes comparecen las cosas del mundo en remisiones y desde ellas mismas» (1994b, p. 257), advierte el mismo Heidegger, entendiendo que un útil como un lápiz, por ejemplo, no aparece de manera cotidiana e inmediata como un mero objeto, sino como lo que sirve *para* escribir en su referencia al cuaderno, como aquello en lo que escribiré, y éste, a la mesa para apoyarlo. En suma, es esta *referencialidad* la manera como las cosas nos circundan, en tanto éstas adquieren su *ser* y su *lugar* en y desde una estimación amplia de lo que tengo a disposición en una determinada tarea.

Ahora bien, lo que acá interesa es comprender aquel sentido último de nuestro modo de *ubicarnos*. Ya se ha visto que nuestra particular espacialidad radica en un «ocupar espacio», en el sentido de jerarquizar estimativamente cercanías o lejanías de útiles que no pueden aparecer sino como un *todo referencial* en una estimación amplia de lo que se halla a disposición. Justamente, esta tesis heideggeriana es la que lleva a concluir que la aparición de nuestro espacio depende, entonces, de un tipo de relación *interesada* del existir y que permite la manifestación de su *entorno* en cuanto *entorno inmediato*. Dicho de otra manera, la concepción de un todo que nos circunda al modo de lejanías y cercanías sólo es posible porque el existir no se comporta primariamente como un mero

<sup>5</sup> Para efectos de la presente exposición, sólo interesará enfatizar la referida des-alejación (*Ent-fernung*) como carácter del espacio del ser-en-el-mundo. Sin embargo, es sabido que junto a ella Heidegger expondrá otro carácter de la espacialidad del Dasein como es la *ordenación espaciante* (*Ausrichtung*), es decir, que junto a que el Dasein abre un espacio en determinadas cercanías y lejanías, éste también es abierto en una dirección determinada de uso, que le vuelve particular y propio para *ese* uso y no otro (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 105).

observador, sino, ante todo, como un *ocuparse* (*Besorgen*) con las cosas que le circundan: «Lo a la mano del mundo circundante —leemos en *Sein und Zeit*— no está, en efecto, meramente presente para un observador eterno desarraigado del Dasein, sino que comparece en la cotidianidad circunspectivamente ocupada del Dasein» (p. 106). En efecto, sólo en cuanto el existir es comprendido como *ocupado* en una tarea específica es que esta *totalidad remitiva* que Heidegger entenderá como el carácter fundamental de *mundo* puede ser descrita en los términos expuestos. Por ende, ese espacio que el existir dispone para sí, siempre le *compete* en vistas a su trato. Y es que sólo desde una *ocupación* pueden abrirse paso determinadas estimaciones como la lejanía o la cercanía de algo, ya que tales estimaciones sólo adquieren su sentido en cuanto un *contar* con las cosas. Nuestro despacho puede estar «lejos» o «cerca» si aquello con lo que ahí contamos es requerido ahora mismo por nosotros, o si se da la posibilidad de que podamos esperar hasta que lleguemos a él: «Estas medidas —se lee nuevamente en *Sein und Zeit*— no sólo expresan que ellas no quieren “medir”, sino que la condición de estar lejos (*Entfernheit*) estimada pertenece a un ente hacia el que uno va circunspectivamente ocupado» (p. 105 s.). Así, por tanto, habrá que tener en cuenta que esa espacialidad primaria y vital, aquellos «acá» o «allá» lejanos o cercanos, dependen, en definitiva, de la *ocupación* que constituye a útiles «cercaños» o «lejanos», entendida como primer modo de relación con el mundo.

En suma, en tanto que *ocupado*, el existir no puede tener un mundo que le sea indiferente, sino que éste sólo le puede ser dado en tanto le *concierna*, es decir, el Dasein abre mundo para *comprometerse* con él. He ahí que Heidegger caracterice más precisamente la *totalidad remitiva* como *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) (Heidegger, 2001, §18). Con dicho término no sólo se aprehende un estar en «referencia a...» de las cosas del mundo entre sí, en cuanto el vocablo alemán «deuten» mentaría, en efecto, un «señalar» o «indicar». Sino que, además, el término implica que aquel *todo* en el cual los útiles adquieren su referencia, se articula en el interior de la *ocupación* de un existir que ya se ha instalado en un ámbito de cosas con las que cuenta<sup>6</sup>. Por ello es que, a pesar de que «bedeuten», como advierte el mismo Heidegger, no tenga relación con la idea de valor o rango alguno (Heidegger, 1994b, p. 275), no parece ser del

<sup>6</sup> La «significatividad del mundo» aparece ya como tesis central en el pensar de Heidegger en sus lecciones tempranas (HEIDEGGER, 1999, p. 72 s.). Heidegger lo desarrollará en diversas oportunidades. Llama la atención, sin embargo, cómo es que *significatividad* posteriormente, ya en Marburgo, aparece relacionada con el concepto de *dýnamis* aristotélica (HEIDEGGER, 2002, p. 300). Con ello se indicaría que lo que aparece como mundo circundante, siempre lo hace como un *posible para...*, en el interior de la comprensión total del ahí en el que el Dasein es, en cuanto su aparecer acaece al modo de lo *symphéron*, es decir, de lo que «contribuye», o lo que está «al servicio» en el interior de esa comprensión. La rama de un árbol, por ejemplo, como lo que sirve para la construcción de algo, en el interior del bosque ya comprendido. En este sentido, afirmamos, el mundo «concierna». Heidegger dirá en sus lecciones sobre Aristóteles: «El mundo, en el cual me encuentro, me concierne (*geht mich an*). Este concierne (*Angehen*) o este hecho de que la vida es concernida por el mundo, lo caracterizamos como una *determinada manera del comparecer del mundo en la vida*» (HEIDEGGER, 2002, p. 51).

todo errado pensar que éste implica una caracterización del mundo del Dasein como uno que primariamente *conciérne*.

Pero, ¿de qué manera ha de entenderse tal *concernimiento*? Digámoslo así: el mundo del existir sería siempre, siguiendo a Heidegger, un mundo de la ocupación (*Besorgungswelt*) (Heidegger, 1994b, p. 257) o un «mundo del trabajo» (*Werkwelt*) (Heidegger, 1994b, p. 258). Siendo este el caso, debemos, entonces, entender que el Dasein comprende el mundo en su *significatividad* en tanto que éste se halla *ahí*, en tanto que *incumbido en una ocupación*. Y, ocupado, es decir, habitando en la significatividad, es que las cosas, concerniéndole en el trato, adquirirían su propio lugar. En este sentido, no parece ser sino en la *significatividad* donde cada útil a la mano puede adquirir su posición precisa, respecto de la cual el Dasein se encuentra *situado*: «En la significatividad —dirá Heidegger— con la cual el Dasein en tanto que Ser-en ocupado se encuentra familiarizado, se halla la esencial co-apertura del espacio» (p. 110). Por ello, entonces, es posible pensar que la *significatividad* que *conciérne* al Dasein en su ocupación es la que hace posible su *dónde* específico, esto es, su *ubicación* fáctica. La ubicación del existir, podemos concluir, ha de entenderse como una *ubicación concernida en la significatividad*, en tanto que *ocupada*.

Ahora bien, si esto es así, ya podemos observar que en discusión se encuentran acá dos modos del espacio. El primero es el espacio de las cosas, permitido en la *significatividad*, *i.e.*, su propio sitio en tanto que nos circundan, co-abierto en la ocupación. El segundo es el espacio del Dasein y que radicaría en la actividad de instalarse concernido en este todo significativo, viviendo ya en las significatividades, estableciendo lejanías y cercanías propias de su ocupación. Una espacialidad, a fin de cuentas, que posibilita la especialidad propia de las cosas circundantes en sus más concretos «aquí» o «allá». Esta es la razón, a nuestro juicio, que conduce a interrogar el fenómeno de nuestro estar ubicados en aquel ámbito donde la *significatividad* y la *relación ocupada* que la abre parecen estar en una relación íntima: aquel ámbito de *concernimiento* con el mundo, en el cual, ya ocupado, el existir se halla en una relación concreta. Mas es esta espacialidad existencial aquí subrayada la que nos dice que un estar ubicados propiamente existencial no puede analogarse a nuestra presencia física, pues a ella le correspondería la de las cosas circundantes. Pero, si este es el caso, ¿en qué medida es válido sostener que nuestra ubicación espacial compete a nuestro cuerpo? ¿No se están confundiendo aquí dos modos de ser y, por ende, afirmar que éste está en íntima relación con nuestro espacio existencial es una tesis ilegítima en el interior de las consideraciones heideggerianas? Queda abierta, pues, la pregunta si acaso las consideraciones sobre el espacio del Dasein impiden incluir la problemática del cuerpo o si su exclusión no resulta más bien un descuido para su aclaración. Por lo pronto, sostenemos que es la detección del nivel en el que el existir se halla concernido con el mundo el que sí puede dar ocasión de incluir el fenómeno de nuestro cuerpo en una aclaración de nuestro vital estar ubicados en un lugar. ¿De qué manera? Esto es lo que quisiéramos discutir a continuación.

### 3. CUERPO Y ESPACIO: ÍNDICES SOBRE LA ESPACIALIDAD Y CORPORALIDAD PRIMARIAS

Se planteaba la pregunta si acaso una consideración de nuestro cuerpo podría o no aportar a la aclaración del carácter existencial de nuestra ubicación espacial. Advertíamos, por lo demás, que una relación entre el fenómeno del cuerpo y nuestro espacio no es decisiva en las consideraciones heideggerianas. En efecto, en *Sein und Zeit*, respecto de ciertas direcciones espaciales como la derecha e izquierda, éste sólo dirá que la «espacialización del Dasein en su “corporalidad”, que encierra en sí una problemática que no ha de ser tratada aquí [*Sein und Zeit*], se halla caracterizada también por estas direcciones» (p. 108). Asimismo, unos años antes, leemos en su lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*: «El Dasein está orientado en tanto que corporal, en cuanto corporal éste es cada vez su derecha e izquierda, y por ello las partes corporales son derechas e izquierdas. Esto quiere decir que al ser de las cosas corporales mismas pertenece el hecho de que estén co-constituidas mediante una orientación» (1994b, p. 319). Y pese a que en ambos casos sí se destaca una relación entre una orientación espacial y el cuerpo, las discusiones terminarán por prescindir de este último.

Empero, la omisión del cuerpo en la analítica del Dasein parece ser comprensible desde lo ya expuesto. La espacialidad del existir no acaecería mediante el cuerpo. Heidegger habla, en efecto, de una «espacialización del Dasein en su corporalidad», mas, para que haya tal posibilidad de adquirir un espacio, éste ha debido constituirse en tanto que donación de espacio. «El Dasein —comenta Heidegger en *Zollikoner Seminare*— no es espacial porque es corporal, sino que la corporalidad es sólo posible porque el Dasein es espacial en el sentido de ordenar el espacio (*Einräumen*)» (p. 105). Nuestro espacio, por ende, no vendría dado porque nos situamos en un lugar, sino que, ante todo, es posible que nos hallemos en una determinada ubicación porque nos desplegamos según una relación anterior como es abriendo un *ahí* vital. Así, por tanto, antes de que el existir se relacione con espacios concretos, ya ha acaecido una apertura de espacio que deja a disposición los diversos *ahí*, los diversos lugares, donde éste se pueda instalar fácticamente. Y, sin embargo, pese a esta desvinculación entre el espacio y el cuerpo en las consideraciones existenciales, sí debemos suponer que Heidegger está al tanto de que ambos podrían guardar alguna relación. En efecto, ya sea en las lecciones *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1994b, p. 324), como en *Sein und Zeit* (2001, p. 112), no sólo se hace referencia a una relación entre el cuerpo y la orientación espacial, sino que en ambos textos Heidegger menciona un estudio que justamente se dedicó a tal problema. Se trata del escrito de Oskar Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung* de 1923. En él se desarrollará una investigación sobre la constitución del espacio euclidiano en dependencia con nuestro cuerpo. Sobre él quisiéramos dedicar algunas reflexiones<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> La relación entre el cuerpo y el espacio era ya un tópico importante en la investigación fenomenológica temprana. A inicios del siglo XX es Husserl quien la destaca en el marco

La investigación de Becker comienza desde niveles básicos perceptivos para pasar posteriormente a aquellos fundados y que derivarían en la comprensión del espacio homogéneo. Éste señalaría un primer nivel de donación de mundo en cuanto eminentemente sensible, dado mediante datos táctiles y visuales inmediatos, como aspereza, suavidad, colores, luces o sombras. Se atiende, así, a un nivel primario de la vida que, en sentido estricto, no acusaría espacialidad. Ni la aspereza ni la luminosidad en cuanto tales, en este ámbito puramente perceptivo, se donarían aún espacialmente. Y, no obstante, mediante *cinestésias*, es decir, mediante percepciones acompañadas con el movimiento tanto de la mano como del campo de la visión, es que esta multiplicidad de datos sensibles configurará un *todo* en el cual nos movemos perceptivamente. Es en razón de tales movimientos que un «continuo» de carácter más bien inmediato podrá ir constituyendo figuras pre-espaciales de segundo orden (1973, p. 66). Un continuo, por cierto, no homogéneo, como es la percepción de una diversidad de asperezas y suavidades, al modo de la «superficie de la mesa».

Ahora bien, lo importante acá es que las sensaciones táctiles no sólo se caracterizarían por la mera donación de los datos sensibles, sino, además, por el hecho de que junto a ellas se dan sensaciones como placer o dolor (Becker, 1973, p. 67). Apoyándose en las descripciones husserlianas (Husserl, 1952, 9. 147), Becker refiere acá a las «sensaciones dobles» (*Doppelempfindungen*) (1973, p. 68) propias de la percepción táctil. El rol central de éstas es que ayudarían a indagar en la propia *constitución* del cuerpo. En la medida, pues, en que se toca una superficie, comprendida ya como un continuo no homogéneo de datos táctiles, la mano es, a la vez, tocada por ésta. Esta auto-percepción de la mano mientras toca sería, entonces, el paso necesario para tomar conciencia de la mano misma como una parte del cuerpo propio. Así, la sensación doble nos enfrenta con nuestro cuerpo concebido ahora como un objeto que se encuentra «al lado» de lo percibido: «Esta aprehensión del propio cuerpo —aclara Becker— como un objeto al lado de otros (mediante la “percepción externa” del cuerpo) es sólo posible mediante las “sensaciones dobles” (sentido de cercanía) o mediante el sentido de lejanía (verse en un espejo, etc.)» (1973, p. 70). Con ello se advierte que la doble sensación táctil, así como la posibilidad de observarnos en nuestro reflejo, posibilitan entendernos como una unidad corporal que, de algún modo, incide en la donación de las cosas con las cuales nos confrontamos. Tal posibilidad es la que haría evidente, en efecto, que el

---

de sus lecciones sobre la percepción. En *Ding und Raum* (1907) éste refiere al yo-cuerpo (*Ichleib*) como centro primario de orientación espacial (1973, p. 80), tesis que se sistematizará en el segundo volumen de *Ideas*, constituida por manuscritos de 1912. En el marco de una concepción del cuerpo en cuanto perceptivo y sintiente (Husserl, 1952, p. 57) y «centro de orientación» o «punto cero» de todas las orientaciones (Husserl, 1952, p. 158), surgirán investigaciones como *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* de Wilhelm Schapp (1910), o *Zum Problem der Einfühlung* (1917) de Edith Stein, que insistirán en dicha relación (Cf. Schapp, 2013, cap. VI-VII y Stein, 2010, §4). Por otra parte, Ciocan (2015) aborda la relación entre las tesis husserlianas y las heideggerianas respecto del fenómeno del cuerpo.

espacio orientado en el que me encuentro, es decir, el espacio en perspectiva que contemplo sentado en la silla, sea ahora entendido en dependencia directa con la propia posición corporal.

Es en este contexto en el cual Becker establece una relación entre el cuerpo y el espacio percibido que puede ser conducida a niveles más altos de fundación. Es posible suponer, a partir del realce del cuerpo en cuanto objeto entre otros, que el propio espacio orientado en una perspectiva en el que uno se encuentra no sea más que una condición *subjetiva* y, por ende, distinta de otras perspectivas corporales igualmente subjetivas. De este modo sería posible pasar a un último nivel de constitución del espacio en el cual se le concebiría sin esta dependencia al cuerpo, para comprenderlo, ante todo, como «uniforme», ya que todas esas perspectivas dadas por la corporalidad de los diversos observadores no serían sino meros accidentes, y nada dirían de un espacio que se mantendría autónomo respecto de ellas. Esta sería la vía para comprender, finalmente, cómo es que, suprimiendo al cuerpo de la noción de espacio, se haría posible comprender la génesis de la noción de un «espacio homogéneo» en el cual tanto mi propio cuerpo como el de otros debiese ahora estar *contenido* (Becker, 1973, p. 73).

Con tales discusiones Becker parece rendir cuenta de la pertinencia de una investigación del cuerpo en vistas al problema de la espacialidad. Y, sin embargo, es importante distinguir ahora su posición de la del propio Heidegger. La noción de cuerpo esbozada por Becker, aquel cuerpo objetual constituido mediante las sensaciones táctiles y la visión, no puede sino resultar incompatible con la idea de ser humano que Heidegger mismo quiere comprender desde el modo de ser del Dasein: «El Ser-en en un mundo sería una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre sería una propiedad de su cuerpo vivo que al mismo tiempo viene a estar “fundada” mediante la corporalidad [cósica]. Con esto se está nuevamente ante un estar-juntos-presencial de una cosa con propiedad espiritual con una cosa cuerpo, y el ser del ente así reunido en cuanto tal permanece desde luego a oscuras» (Heidegger, 2001, p. 56). Las consideraciones de Becker parecen moverse, en efecto, en esta concepción cosificada de cuerpo rebatida por Heidegger. Es decir, cuando él refiere a la corporalidad del hombre, lo haría ya comprendiéndola desde la «mera presencia espacial» (*Vorhandenheit*) y, por lo tanto, ésta sería inadmisible en el contexto de una consideración del Dasein.

Resulta importante observar, pese a lo anterior, que el cuerpo inconciliable con los planteamientos heideggerianos es aquel que en el mismo Becker ya es entendido como resultado de una consideración en niveles que van más allá del inmediato. Podríamos decir que las posiciones de Becker y Heidegger son incompatibles porque ese cuerpo aludido por Becker ya es un cuerpo propio de una constitución «tardía», mediante grados de conciencia posteriores respecto del ámbito de donación sensible desde los cuales el mismo Becker iniciara sus reflexiones. Y, siendo éste el caso, lo interesante sería advertir, a la vez, que sus consideraciones dan lugar a identificar, además de este cuerpo «tardío», a un cuerpo que bien podríamos considerar desplegado en aquel nivel sensible

primario señalado en su investigación. Y es que, se podría preguntar: ¿debe el cuerpo ya estar constituido para pensar en su ser? ¿Implica esto que en la donación del mundo sensible primario señalado por Becker no haya algo así como «cuerpo» jugando algún tipo de rol vital, en cuanto éste, en dicho nivel, aún no se encuentra constituido como tal? A nuestro juicio, si fuese posible pensar en la posibilidad de un *cuerpo existencial* propiamente nuestro y anterior a su constitución objetual, podría sostenerse que habría una dimensión corporal propia en íntima relación con nuestro espacio inmediato. Y es que el cuerpo de nuestra ubicación primaria, siguiendo al mismo Becker, pareciera apuntar a uno que ya está implicado en ese nivel sensible de donación del mundo. Nos referimos a un cuerpo que se desplegaría en tanto que oye, degusta, toca, etc. ¿No es, pues, acá donde se acusa una función originaria de nuestra corporalidad? Si la respuesta fuese afirmativa, se podría sostener que las réplicas heideggerianas sólo resultan válidas para aquel cuerpo constituido, pero quedaría por decidir si también son pertinentes para aquello que sea cuerpo en aquel ámbito primario de donación puramente sensible. Si este último fuese el caso, hablaríamos, entonces, de un cuerpo que pareciera ser vital, en cuanto se presentaría como aquella dimensión del existir que nos donaría el mundo en el nivel inmediato en el que vivimos a diario: el de las cosas concretas con las que nos confrontamos. Se trataría, en suma, de un cuerpo que, desplegándose anónimo, pareciera ser *una pura donación de nuestro mundo fáctico*. Así, ahora es posible examinar si acaso a la pregunta por nuestro espacio le está permitido incluir el cuerpo, en la medida en que éste sea entendido en el nivel inmediato aquí discutido. Debíésemos indagar, en efecto, si es factible pensar en una relación entre el espacio y este cuerpo perceptivo. Y es que pareciera ser que mediante éste se daría la posibilidad de tomar una ubicación y ganar una orientación vital en un entorno concreto. Por tanto, nuestro interés será discutir cómo es que la problemática del cuerpo y la sensibilidad pueden resultar una vía de interpretación posible para aproximar el problema del espacio al de la corporalidad humana, al margen, por cierto, de una consideración cosificada de tales fenómenos, hasta comprender cuál es ese ámbito inmediato de nuestro espacio, en un sentido *vitalmente* corporal.

### 3. CUERPO Y ESPACIO: LA EXHORTACIÓN DEL MUNDO SENSIBLE EN EL CONCERNIMIENTO

Anteriormente fueron apareciendo determinados índices para una consideración existencial de nuestro espacio vital. Desde las descripciones heideggerianas se ha hecho manifiesto un nivel concreto del existir en su mundo entendido como una relación de *concernimiento*. En una «ubicación concernida», decíamos, en el horizonte de nuestra relación ocupada *en* la significatividad, es que las cosas circundantes tienen la posibilidad de aparecérsenos en determinadas lejanías o cercanías. Por otra parte, en las investigaciones de Oskar Becker se advertía el derecho de integrar la problemática del cuerpo. Ahí se apuntaba a

un campo de inmediatez sensible para la vida que conducía a detectar un cuerpo *anterior* al de su constitución objetual y que parecía desplegarse en un rol eminentemente perceptivo. De esta manera, nos vemos conducidos a examinar la íntima relación que acusa el problema de nuestra espacialidad tanto con la presencia sensible de las cosas circundantes como con nuestro propio cuerpo. Sin embargo, es en este punto donde se hará necesaria una precisión de lo que deberá entenderse por «cualidad sensible» y por cuerpo en términos vitales, de modo que las descripciones eviten una consideración objetual de ambos fenómenos. Para ello atenderemos a algunos índices que brindara el mismo Heidegger.

Para comenzar, es importante destacar que lo expuesto hasta ahora conduce a un nivel muy particular del existir. Si nuestro punto de inicio es la «percepción sensible», entonces, desde la analítica existencial ha de advertirse que nos hallamos en un ámbito del Dasein en el cual éste ya ha *descubierto* a los entes de su entorno y, habiéndolos descubierto, ya se encuentra en un trato determinado con ellos. Se trata del ámbito del aparecer concreto de todo ente intramundano que no tiene el modo de ser del Dasein (2001, p. 85). Este *descubrimiento* (*Entdecktheit*) referido por Heidegger correspondería a un nivel existencial en el cual nos hallamos, en efecto, «*junto a...*» (*Sein-bei...*) los entes intramundanos (2001, p. 192), y que, como éste aclara, es un *estar junto a...* cuyo íntimo sentido es el de un *estar ocupado* (2001, p. 193)<sup>8</sup>. Así, por tanto, nos mantendremos en un nivel del existir distinto de aquel en el que se movían las consideraciones espaciales heideggerianas. En ellas se trataba de instancias *comprendivas* y *fundantes* que describían la donación de espacio como un acontecimiento que podía prescindir de una consideración del cuerpo. No obstante, es en este nivel del «estar junto al ente que se aparece intramundaneamente» (2001, p. 317) donde hallamos al existir concernido con las cosas mismas del mundo, es decir, le hallamos desplegándose en una particular concreción, en la cual estimamos conveniente indagar nuestra ubicación corporal. Comenzaremos, pues, interrogando las cosas mismas de la ocupación, considerando el modo vital como ellas comparecen, para comprender cómo nuestro cuerpo y nuestro modo de situarnos puede acaecer existencialmente. Pues, si bien es cierto, ya veámos con Heidegger que nuestro existir no se relaciona con entes aislados, sino, más bien, con un *todo remitivo*, no parece ser errado afirmar que, pese a que dicho *entramado remitivo* constituya el sentido de lo circundante, nuestra experiencia

<sup>8</sup> Las siguientes discusiones se enmarcan en la estructura tripartita del *cuidado* (*Sorge*). Nos referimos al *estar caído* (*Verfallensein*), que junto a la *facticidad* (*Faktizität*), en cuanto «ya-ser-en...» (*Schon-sein-in*) y la *existencialidad* (*Existenzialität*), en tanto que *Ser para...* (*Sein zu...*) o *estar anticipado de sí* (*Sich-vorweg-sein*), configuran el ser total del Dasein. En *Sein und Zeit* se advierte: «El estar-anticipado respecto de sí (*Sich-vorweg-sein*) se funda en el futuro, el ya-ser-en... se atestigua en el haber sido (*Gewesenheit*). El estar-junto-a... se posibilita en el hacer presente» (2001, p. 327). Nuestras reflexiones se concentrarán en la temporalización *presente* del Dasein, pues es en ella donde la percepción sensible parece ser central. Una relación de dicho presente con el pasado y el futuro implicará un conjunto de problemáticas que deberán ser indagadas en una ocasión posterior.

cotidiana sí nos dice que aquello con lo que tratamos a diario refiere a entes individuales, ya sean *esta* silla, *esa* mesa o *tales* lápices. Y es, pues, *junto a ellos* donde parece desplegarse nuestra vida fáctica.

¿Qué sentido existencial posee, entonces, el aparecer de las cosas particulares? ¿Nos llevan estas preguntas a insistir en una interpretación del mundo en tanto que conglomerado de objetos, interpretación, por cierto, que el mismo Heidegger rehusara? Si entendiéramos que lo percibido es un mero «dato sensible» *expelido* por alguna cosa física, sería muy difícil no llegar a una determinación objetual del mundo. Los datos sensibles, comprendidos desde esta perspectiva, no serían sino cualidades que se apoyarían en una *substancia individual cósmica*, concepción que se opondría a la noción de mundo como *totalidad remitiva*. Cabría decir, sin embargo, que el rol cotidiano de la presencia sensible parece ser mucho más decisivo para nuestras vidas que sólo el de ser aquello *percibido* como mero dato inerte irradiado por objetos. ¿Son, pues, la *frescura* del agua que bebemos en un día caluroso o el *calor* del café en una fría jornada rasgos adjuntos a un puro fluido? Quizás la formulación correcta para tal presencia no sea afirmar que lo percibido es «la frescura *del* agua» o «el calor *del* café», pues, frescura y calor no son, en un nivel cotidiano, cualidades adjuntas a un líquido, sino, ante todo, aquella manera inmediata como el agua o el café mismos *son* mientras tratamos con ellos, en cuanto bebidas oportunas en un determinado contexto. Cuando miramos, por otra parte, una copa de cristal, no vemos, en un sentido cotidiano, luces y brillos adheridos a un cuerpo material, sino que son esas mismas luces o brillos los que precisamente nos *hablan* de la *fragilidad* de la copa. Asimismo, cierto tipo de texturas, suavidades y asperezas, o el ruido estridente de un objeto que cae al piso, presentan determinadas *propiedades* de las cosas como su *dureza*. Incluso la pura configuración de colores, sombras y luminosidades nos hace entender que lo que ahí observamos es una vasija *sólida*, como ocurre cuando contemplamos una pintura. Así, pues, aquello que llamamos «cualidad sensible» no parece ser sino aquel modo como las cosas que se nos presentan en la cotidianidad se exhiben tal como son en su inmediata singularidad<sup>9</sup>. Y, por cierto, en el contexto de una relación *ocupada*, las cosas, mientras nos hablan de sí mismas sensiblemente, no lo hacen para informarnos sobre meros atributos objetuales, sino para *mantenernos en un trato con ellas*.

Es en este sentido preciso de un «*hablar* de las cosas sobre sí mismas» para incitarnos a determinados tratos que quisiéramos introducir como carácter

<sup>9</sup> Este rol «expositivo» (*darstellendes*) de las cualidades sensibles atiende a las reflexiones de Wilhelm Schapp. Son sus descripciones, siempre dependientes de Husserl (Cf. 1973, p. 46), de los datos sensibles las que lo desarrollan. Nuestras discusiones se atienen a su distinción entre lo «expositivo», como colores, sonidos, etc., y lo «expuesto» (*dargestelltes*), como dureza o fragilidad (2013, p. 121) para hacer énfasis en que el mundo de las cosas concretas, en el cual tratamos con sus propiedades, no puede sino aparecer a la vida mediante las cualidades sensibles que las exponen (Cf. SCHAPP, 2013, p. 125). He ahí la relevancia de interpretar su carácter existencial.

vital de las cualidades sensibles su *naturaleza exhortativa*. La elección del término atiende precisamente a la fundación del aparecer sensible en aquella *significatividad* que Heidegger expone como carácter fundamental del mundo, en cuyo horizonte le es dado comparecer a los entes intramundanos. En el término *exhortación* está en juego justamente el fenómeno de la «palabra», esto es, del «decir». Cuando Heidegger refiere al término *significatividad*, advierte que en la elección de tal concepto sería central el sentido de *significar* en tanto que «significado de la palabra» (1994b, p. 275). Es decir, se trata de un hablar cuyo rol existencial es, ante todo, *señalar* mundo. Y es que el existir no puede desplegar su mundo, ni confrontarse con las cosas que aparecen en él, si no es mediante la palabra, es decir, a la manera de una *comprensión* o apertura mostrativa de los entes siempre «en cuanto algo»<sup>10</sup>. Así, pues, en el contexto de la *significatividad*, la donación sensible puede ser entendida existencialmente en un horizonte comprensivo, esto es, como un *oír* las cosas: *oír* su modo de *llamarnos* al trato. Es así como las cosas, afirmamos, nos *con-frontan*, concretándose en tal confrontación una relación con ellas. Las cosas inmediatas son *sensibles*, podríamos sostener desde Heidegger, en cuanto nos *exhortan*, *i.e.*, se nos «ponen en frente», *hablándonos* de sí mismas para llamarnos a tratos concretos<sup>11</sup>.

Así, en íntima relación con la *exhortación* como rasgo vital de la aparición sensible de los entes circundantes, podemos atender a la siguiente descripción de Heidegger: «En sentido primario y cotidiano siempre escucho a la motocicleta, el trino del ave, la campana de la iglesia. Se requiere de un modo de consideración muy artificial para destilar desde lo así escuchado algo así como un dato sensible» (1994a, p. 186). En efecto, algo así como «motor», «trino del ave», «campana de la iglesia», no corresponderían sino al aparecer *ya comprendido* de un cierto «ruido áspero y estridente» que pasa por la calle, del «sonido trémolo» que viene desde el cielo, o de «golpes rítmicos y metálicos» que llegan a la distancia. Y sería tal comprensión que señala o *significa* mundo aquel horizonte desde el cual tales entes nos confrontan *exhortándonos*, esto

<sup>10</sup> Se tiene en cuenta, en este punto, la estructura «en cuanto algo» (*als etwas*) como horizonte del apareamiento del mundo. Dicha estructura es la que delimita la función del hablar (*lógos*) en tanto que un *dejar ver* (*Sehenlassen*) «algo en cuanto algo» (HEIDEGGER, 2001, p. 33). Así, entonces, todo hablar sería originariamente un «mostrar mundo», idea que Heidegger, como se sabe, desarrollará desde la noción de *phoné semantiké* aristotélica en cuanto sonido que *significa*, es decir, señala, refiere o presenta con algún *sentido* (Cf. HEIDEGGER, 1994 c, § 2).

<sup>11</sup> Sobre el carácter hermenéutico de la percepción, es decir, que vemos, oímos, degustamos, siempre según la estructura comprensiva «en cuanto algo», referimos a Rodríguez García (2014) y Rodríguez Suarez (2004), quienes han dado énfasis a la relación entre percepción y comprensión en el pensar de Heidegger. Rodríguez S. dice al respecto: «Así pues, Heidegger nos habla de un “percibir” (*Wahrnehmen*) antepredicativo [...]. En la medida en que la percepción antepredicativa es en todo caso percepción articulada interpretativamente, por tanto significada, no es posible afirmar la existencia de percepciones puras; la percepción es siempre interpretativo comprensora» (p. 65).

es, instándonos a tratos como, por ejemplo, cerrar la ventana para seguir escribiendo o acercarnos a ella para deleitarnos con lo que oímos. Las así llamadas «cualidades sensibles» serían, entonces, el modo como las cosas inmediatas mismas *nos llaman*, y es en razón de ese *llamado* que nosotros respondemos. En este sentido es que Heidegger parece afirmar: «Un hombre no puede existir con meros ruidos que no refieran a nada» (1994a, p. 69). En efecto, la donación sensible, en cuanto exhortativa, no es sino el carácter de apareamiento *comprendido* y, por ello, *concreto*, que nos instala fácticamente en un todo de significatividades. Por ello, sin dicha *exhortación*, sin el *hablar* de las cosas en su concreción, no podríamos *posicionarnos* fácticamente entre ellas.

He aquí el primer resultado. Es tal *exhortación*, esto es, la *sensibilidad* del mundo, el ámbito concreto de posicionamiento de nuestras vidas, es decir, ese «dónde» en el cual nos instalamos para vivir *junto a* cosas concretas y, por ende, una posibilidad fundamental para el despliegue de nuestro existir. «Sin este ser interpelado el hombre no podría existir» (1994a, p. 180) dirá el mismo Heidegger en *Zollikoner Seminare*, en directa relación con lo que éste señalaría en el contexto de la filosofía aristotélica, años atrás: «el *akoúein*, “escuchar”, es la auténtica *átsthesis*» (2002, p. 104). Así, pues, si la percepción radica en un *escuchar*, ¿no es este *escuchar* un fenómeno fundamental para el despliegue de la vida concreta? Y, en este sentido, ¿cuál es aquella posibilidad humana que *escucha* a las cosas en su *exhortación*? Como se advierte, *escuchar* y *tomar posición* entre las cosas del mundo se muestran aquí como una vía para comprender cómo acaece la posibilidad de ubicarnos espacialmente. Y es entonces cuando el cuerpo parece acusar su rol existencial. Mas, para comprender esto debemos entender cómo *es* éste en aquel nivel *exhortativo* del mundo sensible. Sólo así podremos entender, finalmente, en qué relación se encuentra nuestro cuerpo con el problema de *situarnos vitalmente* en algún lugar.

Las discusiones de los apartados precedentes nos impiden recurrir a una noción de cuerpo en cuanto instancia física. Desde Becker veíamos que tal cuerpo es uno ya constituido y que nada nos dice del cuerpo primario que debiésemos indagar. Ahora bien, a propósito del cuerpo mismo Heidegger afirma en *Zollikoner Seminare*: «Pero también imaginando estar en África acontece un ser cuerpo, pues las montañas o desiertos africanos imaginados o su representación son dados sensiblemente» (p. 245). La cita es sugerente. Ella deja abierta la posibilidad de pensar el cuerpo en directa referencia con la sensibilidad. En la medida en que esas montañas soñadas son dadas sensiblemente, se dice, acaecería un «ser cuerpo». Es decir, ese ámbito «sensible», siendo una situación onírica, se muestra como un contexto en el cual no nos hallamos de manera material. Por lo cual, aquel *ser cuerpo* sugerido en la cita queda desvinculado de la idea de una presencia física. Por esta vía, Heidegger plantea a los asistentes en Zollikon imaginar estar en la estación de trenes de Zürich. Y, en este contexto, pregunta dónde se hallarían todos ellos mientras imaginan tal situación, esto es, acaso en las sillas en las que se encuentran imaginando o en la estación imaginada. Nadie sensato, se afirma, podría decir que al imaginar estar en la estación, se transportaría hacia allá físicamente (1994a, p. 90). Y, sin

embargo, dicha advertencia no conduce necesariamente a sostener que ellos se encontrarían realmente en las sillas del seminario. El problema radica, pues, en pensar nuestra presencia ya sea como un hallarse *material* o como un «estar junto a...» existencial. Y, ciertamente, Heidegger intentará mostrar que es la segunda opción la que conviene al ser humano: «Yo siempre me mantengo en un aquí; el “aquí” es, sin embargo, siempre éste. Yo soy siempre con el carácter del aquí, pero no todo el tiempo estoy aquí en este determinado lugar» (1994a, p. 112).

En efecto, ese «estar junto a...» pertenece a un ámbito completamente distinto al de nuestros límites materiales y por ello es modificable, pues nuestra presencia no puede implicar rellenar un segmento estático de un espacio geométrico. Por lo tanto, la pregunta sería, ¿cómo es que se constituye nuestro *aquí* sin que éste sea pensado desde una presencia física? Es decir, ¿cuál es su naturaleza existencial, aquella que nos hace decir: «estoy en *este* aquí», ya sea en una situación imaginada o en vigilia? Es, pues, el discutido carácter exhortativo de las cosas del mundo el que parece jugar un rol central para esbozar una respuesta. Por lo pronto, cabría decir que cada vez que se está en una situación imaginada o en vigilia, se está fundamentalmente en una relación con la exhortación sensible de las cosas. Son los colores, las texturas, los gustos, los que nos brindan el suelo primario en el cual nos movemos para tratar con ellas. Estos casos refieren precisamente a un estar «junto a...» en el que no sólo se proyecta un «mundo» neutro, sino que, a la vez, en el que, en cuanto *escuchamos* un contexto significativo, instalados en una *ocupación* particular, *tomamos un lugar junto a ellos*. Así, tales situaciones nos dejan en un *aquí* en la medida en que *exhortan* a permanecer *junto a* ellas. Estamos «en *este* aquí», podemos afirmar, entonces, en cuanto exhortados. Por ello, si Heidegger concede que *somos cuerpo* en paisajes imaginados como el de África, ¿no es este ser cuerpo una dimensión fundamental en la constitución de nuestro *aquí*, en cuanto nuestra posibilidad de *situarnos*? El problema de fondo es, como se advierte, cómo es que este *tomar posición* compromete a nuestro *ser cuerpo*. Veámoslo a continuación.

Atendiendo a que nuestro «estar junto a las cosas del mundo» no es un mero «estar al lado de ellas» geométrico, sino una confrontación *concernida*, entonces, nuestro ser cuerpo no parece ser sino aquella posibilidad de nuestro existir como es la de *instalarnos* de lleno en una situación. Nos dejamos exhortar perceptivamente, es decir, tenemos un mundo exhortativo, en un horizonte de sensibilidad que atañe a nuestro *ser cuerpo*. Es nuestro ser cuerpo, en efecto, el que, dejándose exhortar, tiene para sí un ámbito de cosas exhortantes que le llevan a tratos fácticos. Nuestro cuerpo se despliega, entonces bien, degustando, oyendo, tocando, en la medida en que él radica en ser una posibilidad existencial de *pura escucha a la exhortación*. Y es en esa posibilidad de ser exhortados en tanto que corporales, podríamos decir, que nos «hacemos en cuerpo presente» en un lugar. En otras palabras, nuestro *ser cuerpo* es sensible como *escucha* a la exhortación sensible, de modo que es a la manera de dicho *escuchar* que

*corporalmente nos situamos junto a ella*<sup>12</sup>. Es por ello que podemos afirmar, en última instancia, que el rol primario de nuestro ser cuerpo sería constituir una *presencia relacional*, más allá de una física, y que ésta estribaría en dejarse vivir por la *exhortación* para constituirnos propiamente en *este aquí*.

Quizás sea ésta, pues, la manera como podemos entender que Heidegger distingue entre un *donar espacio* (*Einräumen*) y un «espacializarse del Dasein en su corporalidad» (1994a, p. 105). Y es que ese *aquí*, siempre referido a un «allá» de lo otro, sólo parece concretarse como nuestro «aquí» en virtud de nuestro existir *corporal exhortado*, es decir, en razón de que permanecemos junto a lo que *sensiblemente* nos circunda. Así, entonces, nuestro *ser cuerpo* no *despliega espacio*, sino que, ante todo, y fundado en el horizonte de la apertura significativa del espacio, se deja más bien vivir en él, situándose como escucha de la exhortación de los entes que aparecen en cuanto cercanos o lejanos. Sin nuestro ser cuerpo, sin la escucha de lo sensible, no habría nada que nos circunde, pues, no habría ningún *llamado* a nosotros y, por ende, ninguna permanencia en un *aquí*. Es en este sentido, pues, que sostenemos que el fenómeno del cuerpo, guiados por los planteamientos heideggerianos sobre el existir, pertenecería a la más concreta dimensión del Dasein como es la *caída* entre las cosas del mundo. Justamente, es en tanto que caídos que somos cuerpo en una *relación* vital, como es la *atención* al *llamado* de las cosas para tratar con ellas en la *exhortación*. Así, caído en un ámbito exhortativo, al existir le puede ser dado *espacializarse* en «este aquí», siempre referido a un «allá» o a un «acá», o a un «lejos» o «cerca» respecto de lo que le circunda exhortándole. En virtud de esa posibilidad de dejarnos exhortar, que entendemos como carácter primario de nuestro cuerpo, sostenemos, es que nosotros ganamos una *posición fáctica*. Y es que en la medida en que nos *instalamos* dejándonos *exhortar*, ya sea en una situación imaginada, en la vigilia o en un sueño nos situamos vitalmente en cada *aquí* en el que podamos decir que nos hallamos «en cuerpo presente». Así, nuestro *ser cuerpo*, antes de ser un sustento físico, parece mostrarse en su sentido más propio como un *dejarnos llamar* por la *exhortación* en tanto que ver, oír, degustar, oler. Y, por lo mismo, puede ser comprendido en íntima relación con la aparición sensible del mundo. Donde hay sensibilidad, podríamos agregar, hay un dejarse exhortar que se instala, es decir, *somos espacialmente cuerpo*. Es por esta vía que quisiéramos entender por qué Heidegger puede hablar de un *ser cuerpo* en situaciones en las que físicamente no nos encontremos. *Ser cuerpo* sería, según lo discutido, un fenómeno transversal a todas nuestras posibilidades fácticas, en cuanto aquella posibilidad última de situarnos en cada *ahí* sensible.

Las discusiones anteriores muestran, por tanto, que *sensibilidad*, *ser cuerpo* y *ubicación espacial*, pueden, en efecto, ser comprendidos en una unidad vital. Si antes veíamos que Heidegger entiende al espacio existencial como abierto

<sup>12</sup> Es Espinet (2012, p. 52) quien sugiere precisamente una comprensión del cuerpo en Heidegger a partir de su comprensión del lenguaje. En sus propios términos: «La unidad del cuerpo sería entonces la unidad de un lenguaje en el cual sensibilidad y sentido recíprocamente se compenetran» (p. 65).

en la *significatividad*, ahora podemos advertir que el fenómeno completo de la vida humana vendría a *concretarse* en nuestro *ser cuerpo*, en tanto que, *atentos* a la *sensibilidad* del mundo, nos ubicamos en un ámbito exhortativo. Por esta razón es que podemos decir que el cuerpo ha de constituir nuestra más vital *posicionalidad*. En efecto, desde estas discusiones nuestro *ser cuerpo* aparece como aquel momento existencial que nos brinda la ocasión de *situarnos* en tanto un «estar junto a...» que justamente está junto a las cosas, dejándonos *exhortar* por ellas, de manera que así puede constituirse nuestro *aquí* fáctico. Este es el *cuerpo*, por tanto, que, como advertíamos desde Becker, no requiere aún constituirse en un objeto que pueda ser visible o palpable. Pues, este *cuerpo anterior a su constitución*, más allá de ser responsable de nuestra presencia física, es el que nos brinda un mundo concreto que, a su vez, asume una *presencia relacional* en el ámbito del concernimiento que radica en *abrirnos cosas en su sensibilidad*. Y, por ende, ese *cuerpo excéntrico* no se hace explícito en la vida cotidiana, ya que su rol fundamental es, ante nada, concretar una *confrontación* con las cosas del mundo. Este *cuerpo existencial*, afirmamos, está primariamente «ahí fuera», junto al «allá» o «acá» de las cosas que le exhortan, posibilitando un *aquí*, en cuanto «un entorno exhortativo». Por ello, la *posicionalidad* o, en términos de Heidegger, *espacialización*, otorgada por nuestro *cuerpo* no puede ser dada desde sí misma, sino, podemos afirmar ahora, desde un dejarse exhortar con lo circundante. La relación entre la exhortación y su escucha corporal es aquella, en suma, en la cual un «acá», un «allá», un «más allá», pueden ser experimentados como nuestra *posición vital* concreta.

Es así como estas discusiones nos conducen a precisiones que, si bien es cierto, no fueron desarrolladas por Heidegger, se atienen a sus consideraciones existenciales en el intento de avanzar desde ellas. Quizás la vía que hemos elegido resulte inconciliable con la suya, sin embargo, si la analítica existencial pretende acreditar sus nociones en un piso de evidencias vitales, el problema de nuestra ubicación espacial no puede prescindir de una consideración sobre nuestra más cotidiana *confrontación* con las cosas, para indagar desde ahí cómo es que acaece nuestro más genuino *estar ubicados*. A nuestro juicio, los planteamientos heideggerianos sobre el espacio y la significatividad requieren, pues, de una consideración del *cuerpo* y de la *sensibilidad* en este nivel del existir de modo que rindan cuenta efectiva de nuestra *concretud* última. Es este ámbito eminentemente sensible, pues, el que hemos querido atender previéndonos de derivar en instancias fundantes que no acaban por mostrar completamente nuestro existir en un mundo concreto. Así, el fenómeno de nuestra *ubicación* espacial se ha mostrado como la posibilidad corporal de dejarnos exhortar por las cosas sensibles que nos conciernen en una ocupación. Por tanto, es tal relación entre nuestro *ser exhortado corporal* y la *exhortación* de lo circundante la que parece delimitar con mayor precisión la naturaleza de nuestro *aquí* específico. Es en este sentido, en definitiva, que nuestra posibilidad de *ocupar espacios* puede ser comprendida como un *estar aquí corporal*, y que, lejos de entenderse en términos objetuales, puede ser reformulada en su auténtico sentido existencial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, O. (1973). *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Boss, M. (1983). *Existential Foundation of Medicine and Psychology*. New York: Jason Aronson.
- Boss, M. (1962). *The Conception of Man in Natural Science and Daseinsanalysis*, «Comprehensive Psychiatry: Official Journal of the American Psychopathological Association», 3/4.
- Ciocan, C. (2015). «Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminars», *Continental Philosophy Review*, 48(4), pp. 463-478.
- Espinet, D. (2012). «Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein». En: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 52-67.
- Heidegger, M. (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994c). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie: Hermenutik der Faktizität*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro Segundo. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Ding und Raum*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Johnson, F. (2016). «La exclusión del cuerpo en *Sein und Zeit* y la negación de una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Heidegger», *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, n° 270, pp. 131-145.
- Rodríguez García, R. (2014). «Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica». *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014. Pp. 687-705.
- Rodríguez Suarez, L. (2004). *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza: PUZ.
- Schapp, W. (2013). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Stein, E. (2010). *Gesamtausgabe 5: Zum Problem der Einföhlung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Ströker, E. (1977). *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Universidad de La Frontera  
Temuco, Chile  
felipe.johnson@ufrontera.cl

FELIPE JOHNSON

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]