

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418>

HEIDEGGER Y EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DEL CUERPO

UNA CONFRONTACIÓN CON LA FENOMENOLOGÍA DE LA CARNALIDAD DE MICHEL HENRY



HEIDEGGER AND THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE BODY

A CONFRONTATION WITH MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY OF THE FLESH

JAIME LLORENTE*

I. E. S. Campo de Calatrava - Ciudad Real - España

.....
Artículo recibido: 20 de diciembre del 2014; aceptado: 26 de marzo del 2015.

* *jakobweinendes@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Llorente, J. "Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 261-289.

APA: Llorente, J. (2016). Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry. *Ideas y Valores*, 65(162), 261-289.

CHICAGO: Jaime Llorente. "Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry." *Ideas y Valores* 65, n°. 162 (2016): 261-289.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examina la posición de M. Heidegger sobre el sentido ontológico de la corporalidad, como respuesta a la interpelación de aquello que se le presenta al *Dasein* debido a su constitución abierta al mundo. Esto lleva a preguntarse sobre la actuación corporal y técnica sobre el mundo, y sobre los otros, o al problema del cuerpo animal. Se confronta finalmente la perspectiva heideggeriana con la teoría del cuerpo subjetivo o trascendental de M. Henry, donde la apertura ontológica es reemplazada por una fenomenología de la vida aplicada al cuerpo vivo como corporalidad encarnada.

Palabras clave: M. Heidegger, M. Henry, cuerpo, técnica, vida.

ABSTRACT

The article examines M. Heidegger's position regarding the ontological sense of corporality understood as an answer to the interpellation of that which presents itself to *Dasein* due to its constitution as being open to the world. This leads to questions regarding the corporal and technical action on the world and others, or the problem of the animal body. Finally, the article confronts Heidegger's perspective with M. Henry's theory of the subjective or transcendental body, in which the ontological openness is replaced by a phenomenology of life applied to the living body as an embodied corporality.

Keywords: M. Heidegger, M. Henry, body, technic, life.

Introducción

En el panorama de las últimas décadas, la investigación heideggeriana ha comenzado a prestar bastante atención a las cuestiones relativas al fenómeno de la corporalidad en el marco general del pensamiento del filósofo de Messkirch. De ordinario, las investigaciones dedicadas a abordar tal aspecto suelen incidir de entrada sobre la presencia en *Sein und Zeit* de una significativa negligencia al respecto, hasta tal punto que ha devenido prácticamente lugar común la alusión a la observación de Sartre acerca de las exiguas seis líneas que Heidegger dedica a la cuestión del cuerpo en el contexto de la analítica existencial desarrollada en aquella obra. El problema del cuerpo y del estatus ontológico que se debería reconocer a la corporalidad en cuanto tal en el devenir del *Denkweg* heideggeriano, ha recibido un decisivo impulso a raíz de la publicación, en 1987, de los llamados *Zollikoner Seminare*: una dispar serie de documentos que reúne tanto los protocolos pertenecientes a los seminarios celebrados en el domicilio particular del psiquiatra suizo Medard Boss durante la práctica totalidad de los años sesenta del pasado siglo (1959-1969), como fragmentos de los diálogos mantenidos entre Heidegger y el propio Boss (editor, además, del volumen) entre 1961 y 1972, así como extractos de la correspondencia sostenida entre ambos desde 1947 hasta 1971. En el transcurso de la conversación mantenida el 3 de marzo de 1972, Heidegger responde a la evocación por parte de Boss del célebre reproche sartriano mencionado con anterioridad, limitándose a reconocer que, desde la perspectiva asumida en 1927 (*das Leibliche*) la cuestión de “lo corporal”, se mostraba aún como “lo más difícil” (*das Schwierigste*), y que “por aquel entonces simplemente no sabía aún decir nada más al respecto” (Heidegger 1987 292). No obstante, ya en el diálogo con Boss, del 8 de septiembre de 1963, respondía igualmente de modo tácito a las objeciones provenientes de la fenomenología francesa, que enfatizan la necesidad de un análisis fenomenológico del cuerpo que parece ausente en el pensamiento heideggeriano, al señalar el hecho de que: “No hay propiamente hablando fenomenología del cuerpo alguna, porque el cuerpo [*Leib*] no es ningún cuerpo [*Körper*]. Con tal planteamiento del tema ya se ha errado la cuestión” (Heidegger 1987 231).¹ La auténtica cuestión que en lo sucesivo habrá de ocuparnos

-
- Según J. A. Escudero, la razón fundamental de esta negación radicaría en lo siguiente: “muchas de las críticas a Heidegger parten con frecuencia de una interpretación errónea del sentido de la palabra ‘*Dasein*’ [...], el *Dasein* forma parte de un contexto histórico y de un espacio de significado que ya siempre está ahí *antes* de la emergencia del cuerpo humano y de sus diferencias sexuales. Lo que resulta decisivo es que toda experiencia somática y corporal ya siempre está determinada por la constitución fundamental del hombre, a saber, su apertura al mundo. Esto no significa que Heidegger niegue el valor de las investigaciones fenomenológicas en torno al cuerpo, pero tales investigaciones

radica, pues, en determinar si en los *Seminarios de Zollikon* o en algún otro lugar sí logra Heidegger tener “algo más que decir” que en 1927 acerca del fenómeno de la corporalidad,² en qué consiste propiamente el contenido de tal decir, y cuáles son las implicaciones y aporías a las cuales conduce hipotéticamente esta “primera y última” –esto es, única– palabra heideggeriana relativa al sentido ontológico de la corporeidad y la carnalidad constitutivas de lo humano.

Singularmente, este recorrido crítico a través de las tesis relativas al estatuto ontológico del cuerpo, en *Zollikoner Seminare*, habrá de conducirnos a una confrontación de las posiciones heideggerianas al respecto con las sostenidas por aquella perspectiva que, en el marco de la fenomenología francesa, subraya con mayor volumen de acuidad (*pace* Merleau-Ponty) la no pertenencia del cuerpo a la esfera acotada por los *Körper* materiales mundanos, teorizados por la concepción moderna cartesiano-galileana y newtoniana de la corporalidad material en general (justamente la respuesta de Heidegger a las impugnaciones habituales procedentes del pensar fenomenológico). Se trata de la *phénoménologie de la chair* apuntada por Michel Henry en su teoría del “cuerpo subjetivo”, contenida en su temprana obra de 1949 *Philosophie et phénoménologie du corps* (publicada únicamente dieciséis años más tarde por razones académico-editoriales), y definitivamente explicitada en su estudio del año 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Nos interesa esta particular fenomenología de la corporalidad, en la medida en que permite contemplar la posibilidad de una teoría del cuerpo igualmente alejada de los presupuestos “sustancialistas” y objetivistas heredados de la tradición galileano-cartesiana, y de aquella perspectiva ontológica que tácitamente concibe en última instancia lo corporal como *organon* posibilitador de una adecuada “respuesta” del hombre –entendido como *Da-sein*– a la interpelación emanada del ser contemplado en términos de “desvelamiento de la apertura del mundo”. Esta última postura, ejemplificada por las posiciones adoptadas al respecto por Heidegger en los primeros años de 1970, es aquella que cierta hermenéutica heideggeriana reciente trata de aproximar –de modo excesivamente apresurado, a nuestro juicio– a las teorías fenomenológicas de la *Leiblichkeit*, que tratan de pensar lo corporal al margen

no resultan relevantes para su ontología fundamental [...]. En este sentido, la ontología fundamental es más originaria que cualquier análisis concreto del cuerpo” (2011 183).

- 2 De hecho, al decir de F. Johnson, “el problema central de *Zollikoner Seminare* radica, por lo tanto, en un esfuerzo por permanecer en un paso previo a la consideración temática, y cuya atención explícita es aquel rasgo que caracterizaría a la filosofía como un saber más vidente que el de las ciencias naturales. Se trata de una consideración lúcida acerca del camino hacia el fenómeno, de la preparación clara acerca del modo como el fenómeno *cuerpo* ha de ser mostrado en cuanto *fenómeno*” (12).

de toda reificación o visión del *Leib* orgánico como “instrumento” que propicia la actuación efectiva de la subjetividad sobre la carne material del mundo “objetivo”.

Carne, técnica y metafísica: la corporalidad como respuesta a una interpelación ontológica

El núcleo esencial de la postura heideggeriana en referencia a la cuestión de la corporalidad, extrañamente soslayado o escasamente atendido por parte de la mayoría de los intérpretes, reside, a nuestro juicio, en la declaración formulada por Heidegger conforme a la cual:

En toda experiencia de lo corporal [...] siempre hay que partir de la constitución fundamental [*Grundverfassung*] del existir humano, esto es, del ser-humano como *Da-sein*, como el existir -en sentido transitivo- de un ámbito de la apertura de mundo [*Welt-Offenständigkeit*] [...]. Gracias a tal constitución esencial del hombre, el *Da-sein* está siempre ya referido a algo que se le desvela [*sich ihm Entbergendes bezogen*]. En su esencial estar-referido perceptivamente a aquello que le interpela desde su apertura al mundo [*aus seiner Weltoffenheit Zusprechende*], el ser humano es, no obstante, también siempre ya emplazado [*aufgefordert*] a corresponderle [*zu entsprechen*] con su conducta respecto a él, es decir, a responder de tal forma que él tome bajo su protección lo que comparece [*das Begegnende in seine Hut nimmt*], ayudándole, en la medida de lo posible, al despliegue de su esencia [*Wesensentfaltung*]. Pero el hombre no podría hacer tal cosa si él solamente consistiese en un percibir “espiritual” [*geistigen Vernehmen*], si no fuera también de naturaleza corporal. ¿Cómo habría entonces de ser posible un actuar manual [*Zupacken*], un formar y deformar [*Formen und Umformen*] otros elementos dados [*Gegebenheiten*] vivientes o inanimados “materiales” que salen al encuentro [*begegnender*]? (1987 292-293)

Esta toma de posición da lugar de inmediato al planteamiento de un interrogante fundamental: ¿en qué consiste o puede consistir concreta y propiamente tal “respuesta” o “correspondencia” de orden comportamental a la apertura, al comparecer de lo mundanamente dado, en la cual estriba de forma esencial el hecho de “ser corporal” o “disponer de un cuerpo”? Tal “respuesta” debe revestir necesariamente un carácter “óntico”, dado que el cuerpo es palmariamente incapaz de “responder” (en general) de otro modo, esto es, no estrictamente atenido a entes concretos, determinados y “sustanciales”. Pero, con ello, ¿no se adscribe, al menos parcialmente, de modo tácito la “responsabilidad” del “olvido del Ser” (la célebre *Seinsvergessenheit*) a la propia naturaleza constitutivamente corporal propia del hombre? En efecto, “ser corporal” significa esencialmente, conforme a las premisas asentadas por Heidegger,

“disponer” de una instancia material concreta –no necesariamente de un “instrumento”– mediante la cual resulte factible responder (de modo inevitablemente “óntico”) a la apertura de las significatividades mundanas, “a la apertura [*Offenständigkeit*], pues, desde la cual y en cuya luz interpelan [*zusprechen*] las significatividades de aquello que se da ante el ser humano” (Heidegger 1987 292). Ello equivale necesariamente a reconducir prioritariamente la mirada hacia los entes en detrimento de la atención prestada al ser, puesto que la corporalidad se halla privada, de modo constitutivo, de la posibilidad de actuar de otra forma: de mostrar una conducta (*Verhalten*) distinta ante las significaciones (*Bedeutsamkeiten*) que pueblan la abierta luminosidad de lo mundano. Las propias alusiones de Heidegger al nexo medular existente entre la corporalidad y la actividad manual que confiere y modifica formas materiales propias de otros entes diferentes al hombre actuante y que comparecen ante él, no parece dejar duda alguna al respecto. La condición corporalmente encarnada del hombre se mostraría, contemplada a esta luz, como instancia solidaria de la *Seinsvergessenheit*, como una inesperada raíz oculta del pensar metafísico (es decir, vuelto de espaldas al ser), y por ende, siguiendo el itinerario ontológico-histórico marcado por el pensar heideggeriano, de la técnica planetaria en tanto que “metafísica consumada”.

Avizoramos aquí una larvado vínculo entre cuerpo y técnica, mediado por el pensamiento metafísico que olvida y pasa por alto el ser en beneficio de los entes, y que resulta preterido por el propio pensar heideggeriano, lo cual, pensado con detenimiento, no resulta en modo alguno sorprendente, habida cuenta de que el cuerpo no puede “responder” a la interpelación formulada por la apertura de mundo, y por los elementos que merced a ella comparecen, sino de modo netamente “técnico”.³ La tácita pero apreciable intención contraria a la moderna

3 La cuestión de la técnica ligada al “pensar calculador”, tan medular en el contexto del pensamiento del llamado “segundo Heidegger”, aparece, sin embargo, ya tempranamente –si bien aún *in nuce*– en los cursos marburgueses impartidos por el joven Heidegger; en el curso de 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, por ejemplo: “la idea de una clasificación general de las vivencias no es genuinamente fenomenológica, sino un *material* no fenomenológico; los *fenómenos* pasan a ser ‘material’ para la tecnificación calculadora, surgida a partir de motivos meramente formales o de motivos no originarios” (Heidegger 2014 193). Además, su huella se prolonga, adquiriendo progresivamente un grado de pujanza teórica más intenso, hasta los propios *Zollikoner Seminare*: “Pero calculabilidad significa *pre-calculabilidad*. Y esta es determinante porque se trata de la *dominabilidad* de los procesos naturales. La dominabilidad incluye la posibilidad de disponer sobre la naturaleza, un tipo de posesión. En la sexta parte, la última de su escrito fundamental *Discours de la méthode*, escribe Descartes que en la ciencia se trata: *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*, ‘hacernos maestros y poseedores de la naturaleza’” (Heidegger 1987 135-136).

“metafísica de la subjetividad”, que alienta tras la tentativa heideggeriana de pensar lo corporal al margen de toda remisión al “sujeto” encarnado y a la subjetividad en general, sustituyéndolos por la inversa remisión a la apertura de mundo y a la donación de entes concretos que ella propicia, es acaso la instancia responsable de este llamativo soslayo por parte de Heidegger de la postulada conexión entre corporalidad y actuación técnica. A modo de indicio verificador de la pertinencia de tal hipótesis, resulta sugestivo confrontar las tesis heideggerianas relativas al cuerpo como “instancia de respuesta al ser”, con aquellas contenidas en el documento que tal vez constituya el oculto manifiesto programático más conspicuamente representativo del subjetivismo moderno. Nos estamos refiriendo al breve texto de 1794, *Über die Würde des Menschen*, que J. G. Fichte publicó a modo de conclusión de sus conferencias de Zúrich sobre la filosofía crítica, y que él mismo consideraba una suerte de conclusión a los *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre* que habrían de ver la luz ese mismo año. En este escrito programático y conclusivo a la vez, Fichte se muestra –por emplear la célebre expresión que Heidegger dedica a Nietzsche– “más subjetivista que el propio Descartes” (si bien desde una perspectiva bastante menos “sustancialista” que la adoptada por el cartesianismo canónico), al afirmar taxativamente que:

La filosofía nos enseña a buscar todo en el yo [...]. Solamente desde el hombre se difunde *conformidad a reglas* [*Regelmässigkeit*] en torno a él y hasta los límites de su observación [*Grenze seiner Beobachtung*], y tanto como él extiende más lejos esta, tanto avanzan ulteriormente la armonía y el orden [...]. Todo lo que ahora es todavía amorfo y carente de orden [*unförmlich und ordnunglos*] se resolverá merced a los seres humanos en el más bello orden [...]. El hombre llevará orden a la confusión [*Gewühl*] y un plan a la desorganización universal [...]. Esto es el hombre cuando lo observamos simplemente como inteligencia contemplativa [*beobachtende*]; ¡qué será, por tanto, si lo pensamos como facultad práctico-activa! (Fichte 412-413)

Pues bien, cuando es pensado de este último modo, el hombre no solo “exige a la materia bruta [*rohen*] organizarse conforme a su ideal y proporcionarle las cosas de las que precisa”, sino que también, “cuanto más humano es, tanto más profunda y extensamente obra [*wirkt*] sobre los seres humanos”, de tal forma que “en cada momento de su existencia arrastra algo nuevo exterior a él hacia su círculo constantemente, y continuará arrastrándolo hacia sí hasta que engulla todo en ese círculo, hasta que toda la materia lleve el sello de su influjo [*das Gepräge seiner Einwirkung*], y todos los espíritus conformen un único espíritu con el suyo” (Fichte 413-415). Fichte postula aquí, con respecto a los existentes no humanos, el mismo acto de *Wesensenfaltung*, de “ayuda

al despliegue de su esencia” que Heidegger contempla en referencia al “tomar lo dado que comparece” ante el hombre bajo la protección de este,⁴ con la diferencia de que, mientras el primero sitúa al yo puro o trascendental como centro de gravedad de tal cuidado, el pensador de Messkirch concibe ese mismo acto de custodia y tutela como réplica por parte de la corporalidad a la exhortación dirigida al hombre por el ser. Esta réplica o *Entsprechung* al requerimiento del ser, por el cual el hombre es solicitado, no sería empero factible en modo alguno, al decir de Heidegger, si el hombre fuese esencialmente solo una conciencia pensante, un mero *geistiges Vernehmen* (como acaso aún admitiría Fichte de buen grado),⁵ dado que es precisamente el cuerpo vivo y actuante (*Leib*) el elemento que torna en general posible tal “respuesta”.

Contempladas desde esta perspectiva, las cruciales alusiones heideggerianas al actuar manual o *Zupacken* (por lo demás, una peculiar versión modificada de la *Zuhandenheit*, tan presente en *Sein und Zeit*), que contribuye decisivamente a modelar, “deformar” y “conferir forma” a “otros *Gegebenheiten* vivientes o inanimados” diferentes al propio ser humano, delata el hecho de que, tratando de eludir todo punto de vista “subjetivo” o “trascendental”, Heidegger entronca involuntaria e inadvertidamente con el mismo *éthos* y el mismo *páthos* que late tras las exhortaciones fichteanas a “organizar la materia bruta” mediante las facultades prácticas del hombre y conforme a su ideal. Y ello rige no solamente en alusión a los *Körper* cósmicos o “naturales” objetivos, sino

4 Salvaguarda y asistencia que aparece de modo inequívoco en pasajes fichteanos relativos al hombre como los siguientes: “Su observación indica, en la infinita diversidad, a cada cosa su lugar [*Platz*], de modo que ninguna sustituya a otra, y trae unidad a la infinita diversidad [*unendliche Verschiedenheit*] [...]. Allí donde él se presenta, la naturaleza despierta; bajo su mirada [*Anblick*] la naturaleza se prepara para recibir de él la nueva y más bella creación [...]. En torno a él los animales se ennoblecen, rinden su bravura [*Wildheit*] ante su temible mirada [*gescheuete Auge*]” (Fichte 412-414).

5 A este rasgo esencial es al que apuntaba el joven Heidegger en el marco de una “fenomenología de la vida”, que se difumina hasta prácticamente desaparecer en el Heidegger posterior a la *Kehre*, merced a declaraciones como la siguiente: “La vida en ese mundo circundante, el ser en él, la existencia circunmundana, dicha estabilidad lábil se determina a partir de una peculiar *comp penetración* de los mundos circundantes, compartidos y del sí mismo; no como resultado de su mera suma, sino de modo tal que las *relaciones* de dicha *comp penetración* no son en absoluto teóricas, sino de índole *emocional*. Yo no soy un espectador y todavía menos alguien que, teorizando, sé de mí mismo y de mi vida en el mundo” (Heidegger 2014 50-51). Esta crucial noción de “vida” fáctica y pre-teórica, posteriormente olvidada de forma progresiva por el pensar heideggeriano, en una suerte, podría decirse, de la *Lebensvergessenheit* paralela a la *Seinsvergessenheit*, tan a menudo denunciada por el autor de *Sein und Zeit*, es justamente aquella que, como tendremos ocasión de mostrar, deviene piedra angular de la interpretación del cuerpo elaborada por la “fenomenología de la carne” de Michel Henry.

también, de modo determinante, en referencia a la alteridad representada por los otros seres humanos corporalmente encarnados, esto es, a la esfera de la intersubjetividad corporalmente determinada. Empleando la propia terminología heideggeriana, no solo se abre aquí, de forma paradójica, el camino virtualmente conducente a la consideración de los entes mundanos en términos de *Bestand* (“mercancías” o “fondos” disponibles, esto es, “existencias” en el sentido más estrictamente “objetualista” y “comercial” de tal término), sino que también comienza a devenir expedita la vía que permite considerar a los propios seres humanos como seres sobre los que es posible “obrar tanto más profunda y extensamente cuanto más humano se es” (Fichte 414). Justamente la parte “antropológica” de la conocida crítica dirigida por Heidegger a la técnica moderna, y que constituye, según él mismo, una de las consecuencias más importantes derivadas de la tecnificación planetaria. También “el otro”, los otros hombres en cuanto que cuerpos vivos (*Leiber*), pertenecen a la esfera de aquellas “*Gegebenheiten* vivientes o inanimadas ‘materiales’ [es decir, corporales] que salen al encuentro” (Heidegger 1987 293) del hombre, a las que Heidegger se refiere cuando postula que los actos práctico-manuales que dan lugar al *Formen* y al *Deformen* de tales elementos “vivientes” son únicamente posibilitados por la condición fundamentalmente corporal propia de cada ser humano individual.⁶

Con todo, lo que aquí nos interesa fundamentalmente es elucidar el cardinal parentesco entre la marcadamente “subjettivista” observación fichteana, conforme a la cual el cuerpo del hombre “es ya lo más espiritual [*das vergeistigtste*; esto es, lo más “subjettivo”] que puede ser formado [*gebildet*] de la materia que lo rodea” (Fichte 413), y la afirmación de Heidegger, supuestamente orientada en sentido inverso, que apunta al hecho de que:

Ahora todo aquello que llamamos nuestra corporalidad, hasta la última fibra muscular y la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir; *no* es, entonces, fundamentalmente materia inanimada [*leblose*], sino que es un ámbito de ese poder-percibir no

6 En referencia a la relación entre la *Vorhandenheit*, en cuyo seno los entes “salen al encuentro”, y la corporalidad manual como estructura del *Dasein*, Franck aclara y cuestiona simultáneamente: “*Le terme Vorhandenheit retenu pour interpréter l’οὐσία grecque et marquer la relation ontologique entre le Dasein et l’étant qu’il n’est pas, ne suppose-t-il pas que le Dasein soit doté de mains, incarné? Si la relation ontologique entre le Dasein et l’étant autre se dit par la main, l’incarnation ne doit-elle pas être une structure du Dasein, un existentiel et finalement un mode de la temporalisation? Si tel n’est pas le cas, ne serait-ce pas alors dans une impossible mais nécessaire incarnation existentielle que doivent être recherchés les motifs pour lesquels la spatialité du Dasein est irréductible à sa temporalité*” (30).

objetivable ni ópticamente visible de significatividades [*Bedeutsamkeiten*] de lo dado en el que consiste el *Da-sein* entero. Esto corporal [*Leibliches*] se configura, pues, de manera tal que puede ser utilizado en el trato [*Umgang*] con lo “material” inanimado y vivo de lo compareciente que se da. Pero, al contrario de una herramienta, las esferas corporales del existir no se separan del ser-hombre [...]. Más bien permanecen dominadas por él, mantenidas en él, pertenecientes a él en tanto que el hombre viva. (Heidegger 1987 293)

Para Fichte, efectivamente, el cuerpo no aparece como un “instrumento” o una “herramienta” de orden meramente “óntico-natural” o material, sino que comparece como una extensión “objetiva” de la subjetividad, como una suerte de expresión hipostasiada de la propia egoidad del yo puro. Esta “hipóstasis” o prolongación expresiva del *ego* trascendental que es la corporeidad viviente, es la que propicia que los límites espaciales del cuerpo no coincidan estrictamente con los márgenes acotados por su propio contorno físico, y ni siquiera con los marcados por el entorno físico inmediato que circunda a este, sino que se expandan espacialmente, como el propio filósofo idealista señala de modo inequívoco, “hasta los límites de su observación”. En análogo sentido apunta la supuestamente “antiidealista” intuición heideggeriana, referente a la expansividad propia de lo corporal más allá de la frontera trazada por los perfiles materiales del cuerpo, que destila a través de las alusiones a la pertenencia última de “la más ínfima molécula hormonal” a la esfera de la invisible y no objetiva *Wahrnehmung* que capta las significaciones que hacen frente desde la originaria apertura de la mundanidad, y en la cual consiste, según Heidegger, la totalidad del propio *Da-sein*.⁷ Es este ensanchamiento espacial del dominio de la

7 Este alejamiento de la caracterización del cuerpo como “herramienta” o mero “instrumento”, llevado a cabo por Heidegger, no deja de resultar fenomenológicamente correcto y pertinente. Sin embargo, reaparece aquí nuevamente el característico prejuicio “antisubjetivista”, reconociblemente heideggeriano, que impide establecer aquella crucial ligazón entre la expansividad de lo corporal y la subjetividad, entre el “cuerpo empírico” y el “cuerpo trascendental”, cuyo reconocimiento, por contra, no halla obstáculo alguno en el seno de la fenomenología del cuerpo de Michel Henry: “Suele caracterizarse el cuerpo diciendo que es el instrumento de mi acción sobre el mundo, que por mediación de él puedo modificar el mundo [*Formen und Deformen*, tal vez] en el sentido que me convenga [“organizándolo conforme al ideal” humano, diría Fichte]. También se dice que mi cuerpo es el ‘vehículo’ de mi poder sobre el mundo. Pero acerca del ser de este ‘instrumento’, de esta ‘mediación’, de este ‘vehículo’, ciertamente eludimos dar detalles [...]. Si yo ejecuto mis movimientos sin pensar en ello, no es porque estos movimientos sean mecánicos o inconscientes, sino porque su ser pertenece íntegramente a la esfera de transparencia absoluta de la subjetividad. No hay intermediación entre el alma y el movimiento, porque entre ellos no hay distancia ni separación. El alma, por tanto,

corporalidad el que, asimismo, subyace a los interrogantes formulados por Heidegger cuando cuestiona:

¿Está [el cuerpo] limitado por el espacio? ¿Por dónde discurren los límites del cuerpo? ¿Dónde concluye el cuerpo? [...] [Si no termina] ¿Significaría esto que tiene una extensión ilimitada? Si no es esto lo que se pretendía decir, ¿en qué se piensa con tal aseveración? Tal vez en su alcance. Pero ¿de dónde y cómo es el alcanzar propio del cuerpo? [...] ¿Coinciden los límites de mi cuerpo [*Körper*] y de mi cuerpo [*Leib*]?

(Heidegger 1987 110-112)

Es solamente mi cuerpo físico-material el que se ubica en un determinado “aquí” y el que ocupa un lugar en el espacio, mientras que, en cuanto “expansividad” que se halla siempre vertida hacia el exterior representado por la alteridad de lo otro a la que nos encontramos siempre referidos, “estamos siempre más allá del cuerpo” (Heidegger 1987 112). Pero esto sucede no en un sentido estrictamente espacial o cuantitativo, sino en la medida cualitativa en que los límites de la corporalidad coinciden con los de *mi* cuerpo, esto es, con el yo que subyace a tal adjetivo posesivo (“mi”), y que, como se pone de relieve en la expansión de los límites corporales que acontece al señalar indicativamente con el dedo o la cabeza, propicia el hecho de reconocer este cuerpo mío no como un simple objeto reificado, sino como cuerpo propio: como una expresión casi “hipostasiada” de mi “mí-mismo”, de la subjetividad (justamente como lo concibe Fichte al describirlo como “*das vergeistigtste*”). Así pues, aquello que Heidegger designa como el “corporar del cuerpo” se revela ahora como un acontecer determinado a partir del propio modo de ser del hombre, es decir, en términos de “un modo del Da-sein [...] en el sentido de la estancia extática en medio del ente en despejamiento”, mientras que el límite propio de tal “corporar” (*Leiben*) no es otro sino “el horizonte del Ser en el cual yo me mantengo” (Heidegger 1987 113).

Esta “curiosa relación” del “corporar” con el sí-mismo, que late tras la expresión “mi cuerpo”, pone de relieve –como muestran sus indicadas concomitancias con el “cuerpo espiritualizado” y los “límites de la

no necesita de intermediario alguno para ejecutar sus movimientos. El cuerpo, en calidad de intermediario entre el alma y los movimientos mediante los que esta alma actúa en el mundo, no existe, no es más que una ficción del pensamiento reflexivo” (Henry 2007 97). Y tal vez también constituya una ficción propia igualmente del “pensar meditativo” heideggeriano, en la medida en que, de modo inconsciente y contrario a su explícita intencionalidad, la corporalidad encarnada se muestra en este como una suerte de “instrumento”, gracias al cual, y solamente en virtud del cual, deviene factible dar cumplida respuesta y efectiva contestación a la demanda formulada al hombre por parte del ser.

observación”, postulados al respecto por Fichte—⁸ la tácita intencionalidad que alienta tras la tentativa heideggeriana de pensar lo corporal, no ciertamente desde un prisma “objetual” o “cósico”, sino desde la apertura al ser y la capacidad de respuesta práctica a su llamada: la de lograr hacerlo simultáneamente al margen de toda remisión a la subjetividad, o a categorías tales como “sujeto”, “yo” o “conciencia”, excesivamente sospechosas, por hallarse investidas de rasgos eminentemente metafísicos y cartesiano-modernos. Aquí radica el núcleo de la confrontación que habremos de establecer más adelante entre las tesis heideggerianas con respecto al fenómeno del cuerpo, y los rasgos capitales que configuran la fenomenología de la corporalidad de Michel Henry, dado que, conforme a la teoría del “cuerpo subjetivo” que este hereda de Maine de Biran y redefine a su particular modo, también, aunque de un modo radicalmente divergente al teorizado por Heidegger:

El cuerpo que recuerda no se separa de los primeros pasos que lo condujeron a las cosas, guarda en sí el secreto del acceso a todos los objetos de su entorno, es la llave del universo, extiende su poder a todo lo que existe. Lo que queda fuera de su alcance y de su dominio, solo recibe este significado de estarle vedado dentro de un poder más primitivo de acceso y de apertura al mundo. (Henry 2007 145)

Por el momento, nos limitaremos a enfatizar el hecho de que, como se apuntó, la respuesta (*Antwort*) a la *Anspruch* proveniente de “lo abierto”, del hecho de “estar el hombre esencialmente concernido por el Ser” (cf. Heidegger 1976b 12-13), ha de ser, en el caso del cuerpo, inevitablemente concreta y de carácter “material”. No puede ya tratarse, como la respuesta brindada por la “apertura” al Ser que sustituye a la *res cogitans* cartesiana en el marco de la apropiación (*Vereignung*) y mutua copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre hombre y ser acontecida en el *Ereignis*, de una silente respuesta meramente “perceptiva” a una llamada (*Ruf*) igualmente silenciosa. Tampoco resulta posible concebirla en el marco de un pensar meditativo (*andenkendes Denken*) o “poetizante” (*dichtendes*), sino solamente como un actuar concreto y efectivo sobre la exterioridad espacial y sobre los objetos-entes que la ocupan y colman. Y ello sucede tanto cuando yo hago variar la ubicación topológica de ciertos objetos físicos (al aferrarlos y usarlos pragmáticamente), como cuando ejerzo influencia “causal” de forma concreta sobre alguien distinto de mí mismo, al producir “efectos” tanto fisiológicos

8 Afinidades particularmente apreciables en pasajes como el siguiente: “El corporar es ahí el gesto de señalar hacia lo percibido por mí, hacia lo susceptible de ser alcanzado por mí a través de la visión” (Heidegger 1987 244). Valdría igualmente decir con Fichte: “hasta los límites de mi observación”.

como emocionales y anímicos en el otro mediante actos corporales tan heterogéneos como una caricia, una mirada o una palabra de reconvencción. Al utilizar para ello respectivamente mis ojos, mis manos o mi aparato fonador –“partes” constituyentes de mi *Leib*, o elementos palmariamente denotativos de mi *Leiblichkeit* en general–, “respondo” a una sollicitación virtualmente procedente de mi exterior físico-espacial y determinado, no del “*Sein überhaupt*”, ni de la *Gabe* (donación) del *Ereignis*. Si efectivamente, como señala Heidegger, “nosotros no podemos ‘ver’ porque tenemos ojos, más bien solamente podemos tener ojos porque somos seres videntes [*sehende*], según nuestra naturaleza fundamental [*Grundnatur*]” (1987 293), y no a la inversa, ¿no significa esto que, en cierto modo, se da aquí una cierta prioridad o anterioridad lógica –y como tal, “subjética”– de mi esencia en cuanto vidente con respecto a mi ser efectivamente vidente en cuanto ente dotado de órganos ópticos físico-materiales?

Es más: ¿no implica todo esto una “doble respuesta por parte del *Da-sein* a lo “otro de sí”, no a un “mundo” ni a un “objeto”, sino a “lo otro” *tout court*? Una, la “respuesta” silenciosa del *Da-sein* a la *Gabe* o “donación” del ser en el *Ereignis* (respuesta “ontológico-perceptiva” inmediata, no física y no óptica), y otra –la indicada en *Zollikoner Seminare*– dirigida al mundo físico concreto, aquella que no podríamos llevar a cabo si fuéramos seres puramente mentales o “espirituales”, y que implica ya al cuerpo –no solo a la *Erschlossenheit* primigenia– en cuanto es este el que ayuda al ente a acceder a su genuina esencia y a desplegarla de modo efectivo (en este sentido habla Heidegger de *Wesensentfaltung*). En esta doble “respuesta” cabe apreciar aún acaso la larvada latencia de un tipo de dualismo, no ciertamente ya cartesiano, sino ontológico-existencial, en cuanto tal duplicidad da cuenta de un pliegue o gozne de respuesta que afecta a dos instancias que responden de diferente forma a aquello que “comparece y se da haciendo frente [*das Begegnende*]” (Heidegger 1987 292). Por un lado, la apertura ontológica a la cual el *Da-sein* responde dejándose “apropiar” por la donación del *Ereignis*, y, por otro, lo óptico mundano a lo cual el cuerpo da réplica coadyuvando así a conducirlo a su esencia propia. La cuestión decisiva reside en determinar cómo sucede esto de manera concreta, y en qué términos se manifiesta. Alienta aquí la encubierta presencia de una forma “ontologizada” de interpretar la escisión entre aquello que en nosotros pertenece a la corporalidad y aquello que la trasciende o resulta heterogéneo con respecto a ella. No nos referimos ya, en este segundo caso, al “yo” o a la “conciencia”, sino al *Da-sein* entendido como originaria y constitutiva transcendencia hacia lo originariamente abierto –hacia “lo libre” y “lo transparente” que “no descansa en lo espacial, sino que a la inversa, lo espacial descansa

en aquello abierto y libre” (Heidegger 1987 9)–⁹ tras cuya franquía late acaso una larvada remanencia de la subjetividad, que Heidegger quisiera, con un volumen relativo de éxito, soslayar y eludir, sin, a nuestro juicio, lograrlo nunca de forma efectiva.

Conforme a nuestra interpretación, por tanto, aquella “esencia” de lo que interpela al *Da-sein* “desde su apertura-en-el [¿al?]-mundo”, a cuyo despliegue y explicitación contribuye decisivamente el “cuerpo propio” heideggeriano a través de su *Verhalten*, coincide en último término, de forma tan inadvertida como inevitable, con aquello a lo que apunta el “cuerpo espiritualizado” postulado por Fichte, cuando “en su atmósfera [...] la naturaleza se regocija a la espera de ser convertida por él en un hogar habitable [*Wohnplatz*] y en cuidadora (*Pflegerin*) de seres vivientes” (Fichte 413), así como cuando el dominio ejercido por el sujeto a través la corporalidad humana “forma y deforma” la materia inerte adaptándola a las necesidades y deseos humanos, conminándola de ese modo a “proveer para él lo que necesita”. Si realmente, como reza la célebre tesis vertida por Heidegger en *Die Frage nach der Technik*, y reiterada en el curso *Was heisst Denken?*, “la esencia de la técnica no es nada técnico” (Heidegger 2000 7; 2005 81),¹⁰ sino realmente un modo de desvelamiento (*Unverborgenheit*) del ser, desde nuestra perspectiva, en cuanto que “expresión” de la *Erschlossenheit* constitutiva del *Dasein* a lo abierto de un mundo, la técnica se mostraría como resultado o producto directamente derivado de tal “apertura” del hombre, al ser tamizada por la corporalidad, puesto que esta es, según el propio Heidegger, el elemento genuinamente propiciador del hecho de que el hombre se encuentre en disposición de dar respuesta a la interpelación procedente del ser mismo:

Lo *corporal* se fundamenta en el corresponder. No es que lo corporal esté inicialmente ahí por sí mismo, y posteriormente se envíe una corriente referencial a través suyo, a través de la mano, por ejemplo. El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente, de la referencia. (Heidegger 1987 232)

9 Del mismo modo que “El *Dasein* no es espacial porque sea corporal [*leibliche*], sino que la corporalidad [*Leiblichkeit*] solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador” (Heidegger 1987 105). En un sentido nada lejano a las posiciones mantenidas por Heidegger, Jean-Luc Nancy caracteriza, asimismo, en su obra *Corpus*, “lo abierto” en los siguientes términos: “*Partes extra partes* [...]”. Pero ‘lo abierto’ no es ni puede ser un ‘sustantivo’. El ‘extra’ no es otra ‘*pars*’ entre las ‘partes’, sino solamente la repartición de las partes. Repartición, partición, partida” (Nancy 2010 24-25).

10 “*So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches*”.

He aquí la vertiente o dimensión de lo corporal que se sigue tácitamente de las posiciones heideggerianas al respecto, y que el propio Heidegger parece no advertir.

De ahí dimana, asimismo, la aporética contradicción consistente en que, según lo indicado, la propia apertura al ser aparezca como instancia últimamente responsable de la raíz de la que se nutre la tecnificación planetaria, cuando tal apertura es filtrada a través del tamiz del “ser corporal” propio del hombre, dado que –insistamos sobre ello una vez más– es mediante este, y solo en virtud de él, como el hombre puede, en cuanto no se constituye como tal en términos de una mera conciencia carente de cuerpo propio, dar la réplica “a la palabra de la voz silenciosa [*lautlosen Stimme*] del Ser” [...], guardándole la entrada a la desconocida verdad del Ser” (Heidegger 1976a 310-312). El hombre aparece, pues, esencialmente como un ser “configurador de mundo” en dos sentidos diferentes: uno “ontológico-perceptivo” y otro “práctico corporal” o “conductual”. Ambos modos de “configurar mundo” convergen en un rasgo cardinal común, a saber: constituyen conjuntamente el “atributo” característicamente peculiar y exclusivo del hombre, que contribuye fundamentalmente a diferenciarlo del modo de ser propio del animal. Este aspecto nos conduce directamente, describiendo un leve “rodeo metodológico”, a la necesidad de elucidar la cuestión relativa al cuerpo animal en el marco del pensar de Heidegger, dado que las aporías y dificultades que se siguen de la consideración heideggeriana de la diferencia entre el animal (en cuanto que “pobre en mundo”) y el hombre (en cuanto “configurador de mundo”) contribuyen a arrojar, como veremos, una decisiva luz sobre la propia cuestión del estatuto ontológico del cuerpo humano, que es, en definitiva, aquella que aquí nos interesa de manera prioritaria.

La cuestión del cuerpo animal y su diferencia con la corporalidad configuradora de mundo

En un conocido pasaje de su curso del semestre de invierno de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Heidegger establece una “consideración comparativa” tendente a orientar el camino que podría hipotéticamente conducir a suministrar una adecuada respuesta a la interrogación “¿qué es el mundo?”. Los tres “estadios” que tal posible vía de acceso habría de recorrer en su itinerario teórico, son asentados por Heidegger en forma de otras tantas tesis: “1) la piedra es sin mundo (*weltlos*); 2) el animal es pobre de mundo (*weltarm*); 3) el hombre configura mundo (*weltbildend*)” (2007 233). Resulta preceptivo tener en cuenta que de lo que aquí se trata, como corresponde, según Heidegger, a lo encomendado al filosofar, es de: “no describir la conciencia del hombre, sino conjurar la existencia en el

hombre” (2007 222), no es de localizar diferencia óntica alguna entre el hombre y el animal (la subjetividad pensante, la racionalidad, el “poseer lógos” u otras de análogo cariz), sino de elucidar la divergencia esencial existente entre los respectivos modos de ser propios de ambos, y su distinta modalidad de exposición a la apertura de lo que comparece en lo abierto. Contemplada la cuestión desde esta perspectiva, el hombre se diferenciaría fundamentalmente del animal en cuanto que aquel se muestra como agente que “configura mundo”, mientras que este adolece de una penuria e indigencia con respecto a su volumen de mundo propio que lo caracteriza y define en cuanto “no-humano”. Pero ello no en sentido estrictamente “epistemológico” u “ontológico-perceptivo” –al modo en que tal cosa sucede en el marco de ese singular “idealismo de la significatividad referencial” que el *Dasein* asume en *Sein und Zeit*–, sino en clave pragmático-técnica, como apuntaba el idealismo subjetivo fichteano, es decir, configurando el mundo objetivo “material”, “deformando” manual y técnicamente mediante su *Zupacken* lo otro de sí, adaptándolo a sí mismo, asimilándolo a su propio sí-mismo subjetivo “hasta que toda la materia lleve el sello de su *Einwirkung*” (Fichte 415). En suma, cancelando de ese modo su alteridad a la vez que su autonomía y el dominio ejercido por ello sobre el hombre.

Así pues, al menos en lo referente a la cuestión de la corporalidad, Heidegger recae inopinadamente en una postura tácitamente lindante con aquel “subjetivismo” ligado a la “voluntad de poder” (en cuanto nietzscheana “voluntad de voluntad”), que la totalidad de su pensamiento trata esencialmente de conjurar y superar. En este aspecto, Henry, siguiendo las pautas marcadas por Maine de Biran, apunta hacia una dirección coincidente con la señalada por Heidegger, pero acaso también con aquella implícita en la teoría schopenhaueriana del cuerpo físico como “voluntad objetivada” y perceptible en la esfera del fenómeno, cuando escribe:

El ser del *ego* no se determina ya, pues, como un puro pensamiento cuya esencia se agotara en conocimiento de la extensión y en la contemplación de las cosas; aparece ahora identificado con la acción mediante la que sin cesar yo modifico el mundo, aunque no sea más que para hacer posible en él la continuación de mi propia existencia, identificado con los movimientos que dirijo hacia el universo para alcanzarlo o para rehuirlo [...]. El *ego* es un poder; el *cogito* no significa un “yo pienso”, sino un “yo puedo”. (Henry 2007 88)¹¹

11 A este respecto, no es necesario retrotraerse “históricamente” a la invocación de la canónicamente fundacional institución de la subjetividad del *ego* como piedra de toque de lo real en el hito representado por el *cogito* cartesiano. Basta con leer, desde la óptica apropiada, pasajes como aquel que Schleiermacher stampa en sus célebres *Reden* de 1799 en referencia apologética a aquellos hombres que poseen “el impulso espiritual de

¿Cuál es, por tanto, el rasgo esencial que, en lo relativo a la cuestión de la corporalidad, diferencia al hombre del animal? En el mencionado curso, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger caracteriza la *Armmütigkeit* propia del animal como limitación; no solo en términos de alcance (falta de extensión más allá de su ámbito propio al cual se halla circunscrito y abocado), sino también y principalmente

[...] en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal [...]. Frente a ello, el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto a alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no solo en cuanto a alcance (solo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad. (Heidegger 2007 244)

Esto significa que al animal no le resulta accesible (abierto, por tanto) en modo alguno el ente en cuanto tal, mientras que el rasgo esencial que define la configuración humana de mundo radica precisamente en esa “penetrabilidad”, virtualmente susceptible de incremento, merced a la cual el hombre logra captar aquello constitutivamente vedado a la percepción animal: el desvelamiento del *ens qua tale*, esto es, en su ser y en sus modos concretos de existencia.¹² De este modo, conforme a los ejemplos aducidos por el propio Heidegger, el lagarto que yace al sol sobre una roca no se halla abierto a la superficie rocosa como tal, ni su constitutiva limitación le permite expandir perceptivamente su captación del sol como aquel astro que calienta su cuerpo, sino que:

penetración que tiende a lo Infinito y proyecta en todo espíritu y vida”: “a estos no les basta con ingerir, como si se tratara de destruirla, una masa bruta de cosas terrenas, sino que deben colocar algo ante sí, ordenarlo y configurarlo a modo de pequeño mundo que lleve la impronta de su espíritu [prácticamente las mismas palabras empleadas por Fichte en 1794], y así ellos ejercen su dominio de una forma más racional, su goce es más duradero y humano, y de este modo se convierten en héroes, legisladores, inventores, domeñadores de la naturaleza, demonios benévolos que crean y difunden calladamente una felicidad más noble” (Schleiermacher 8-9).

- 12 A este respecto, nos mostramos de acuerdo con las observaciones de Derrida, cuando asevera: “Esta pobreza no es una indigencia, un poco de mundo. Tiene, sin duda, el sentido de una privación (*Entbehrung*), de una carencia: el animal no tiene bastante mundo, evidentemente. Pero esta carencia no se evalúa como una relación cuantitativa con los entes del mundo. El animal no tiene una relación menor, un acceso más limitado al ente, tiene una relación *diferente* [...]. Este análisis, obviamente, tiene el interés de romper con la diferencia de grado. Respeta una diferencia de estructuras, evitando el antropocentrismo. Pero sigue condenado a reintroducir la medida del hombre por la vía misma que pretendía sustraerla, es decir, por el significado de la carencia o de la privación, que es antropocéntrico, o al menos está referido al *nosotros* cuestionante del *Dasein*” (1989 80-81).

Cuando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras “superficie rocosa” para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le esté dado *de alguna manera*, no le es conocido, sin embargo, *en cuanto* superficie rocosa. Ese tachar no significa solo: tomando otra cosa y en cuanto que otra cosa, sino: no accesible en absoluto *en cuanto ente*. El tallo de hierba por el que sube un escarabajo no es [tampoco] para él un tallo de hierba. (Heidegger 2007 249)

Igualmente, en su denso y fecundo curso del semestre de invierno de 1942-1943, *Parmenides*, Heidegger declara que:

Planta y animal dependen de algo externo a ellos mismos, sin “ver” nunca ni el exterior ni el interior, esto es, sin haberlos puesto como aspecto desvelado [*Anblick unverborgen*] en lo libre del Ser. Nunca podría ser posible para una piedra, como tampoco para un avión, elevarse jubilosamente hacia el sol y moverse como una alondra, y, no obstante, tampoco ella ve lo abierto. (1982 238)¹³

Todo ello se condensaría, tamizándolo a través de la teoría heideggeriana del cuerpo, en la tesis según la cual el cuerpo animal es incapaz de “responder” cumplida y apropiadamente a la sollicitación de lo abierto en cuyo seno acontece la patencia o *enárgeia* de lo que hace frente en el mundo, sencillamente porque tal ámbito de apertura se encuentra inevitablemente inaccesible y clausurado para él. De manera análoga, el cuerpo animal resulta esencialmente impotente e incapaz de “ayudar” a lo ente que interpela desde esta apertura a “desplegar” esencia alguna, o de corresponderle conductualmente “tomándolo bajo su protección”, puesto que ni siquiera posee noticia alguna acerca de “lo ente” o “lo que comparece” en cuanto tal. Así pues, dada esta crucial *Weltarmmütigkeit* característica del animal, cabría preguntar, desde las propias premisas asentadas al respecto por Heidegger, acerca de la razón por la cual el animal posee un cuerpo; por la causa última de su estatus de ser corporalmente determinado, ya que, en cuanto se trata de un ser “pobre en mundo”, no se halla en disposición de responder

13 Sería acaso necesario matizar esta toma de postura, teniendo en cuenta las oportunas observaciones de Aho en su monografía *Heidegger's Neglect of the Body*, y conforme a las cuales: “One could argue that Heidegger's account of animals – as beings captivated by a ring of instincts – can also be applied to humans at the level of prelinguistic infant. The newborn child, like the animal, has access to beings and has the sentient capacity to feel – happy, afraid, excited – but is unable to articulate what she or he is fearful for or excited about and for this reason cannot be understood as a being that ‘exists’, insofar as existence captures the sense of being meaningfully engaged in the world. The child, in this sense, is ‘poor in world’ (weltarm), because she or he has not begun to master the relational background of social acts and practices that constitutes the world” (2009 90).

mediante su corporalidad al requerimiento de lo abierto, porque no es ni siquiera capaz de recibir (y mucho menos de acoger) la solicitud formulada por la apertura desveladora del ser. En efecto, ¿cómo podría replicar a tal interpelación, cuando ni tan solo posee oído para captar esta llamada? Si el animal cuenta con un cuerpo orgánico semejante al nuestro y carece de apertura al mundo, parece palmario que la función de lo corporal, en su caso, ha de ser otra que la respuesta práctica (en forma de *Verhalten*) al emplazamiento enviado por “*das Zusprechende*”. De modo paralelo, retrotrayéndonos comparativamente desde el cuerpo animal a la corporalidad humana, cabría afirmar con legitimidad que el hecho de que nosotros contemos con un cuerpo “animal” (esto es, con una carne material y orgánica) arroja una razonable sombra de sospecha sobre el supuesto hecho de que esta carnalidad asuma como *raison d’être* originaria el acto de poder responder a las demandas expuestas por la apertura de mundo, dado que el animal cuenta con un cuerpo orgánico equivalente al nuestro que manifestamente carece de modo esencial de esa función.

Tanto el lagarto que yace al sol sobre la roca, como la alondra que surca el espacio aéreo, desconocen la superficie rocosa como tal o el cielo como tal, del mismo modo que son ciegos para la visión de “lo abierto” en cuanto tal; luego sus respectivos cuerpos deben contar con una razón de ser diferente de su correspondencia con una apertura de lo mundano, de la cual no llegan jamás a ser realmente conscientes. Parece como si, más bien, por lo anteriormente indicado, la inherente apertura del *Da-sein* a lo abierto y despejado del ser y del horizonte mundano, cuya aparición este posibilita, tuviera lugar al margen de la actividad práctica del hombre y con independencia de su propia corporalidad encarnada en general. Las propias tesis heideggerianas relativas a la “pobreza de mundo” propia del animal, y a la “configuración de mundo” definitoria de lo humano, avalan esta postura. De hecho, conforme a lo anteriormente expuesto, “conciencia carente de cuerpo” o simple “percibir espiritual” (*geistiges Vernehmen*) podría serlo paradójicamente el animal en mayor medida que el hombre, dado que él, al no hallarse totalmente abierto a lo ente como tal, sino sumido en el ambiguo estado de “perturbación” o “aturdimiento” (*Benommenheit*) característicamente animal que Heidegger le atribuye, no podría responder a ello (a lo abierto del mundo) de forma adecuada, esto es, corporalmente (mediante su *Zupacken* corporal), que es como, al decir de Heidegger, se responde de manera práctico-conductual a “la solicitud de aquello que comparece”. Por lo tanto, según esto, el animal, de modo sorprendente, precisaría menos del cuerpo que el hombre: admitiría de forma más ontológicamente coherente y plausible la posibilidad de constituirse como una suerte de conciencia “cartesiana” descarnada (ciertamente

no *cogitans* en su totalidad), de lo que puede hacerlo el hombre interpelado por la requisitoria del ser a “tomar lo ente bajo su salvaguarda y protección” y a ayudarlo al “despliegue de su esencia”.

¿Cómo es posible entonces, manteniendo a la vista la perspectiva de Heidegger al respecto, que el animal no solo “tenga” o “sea” manifiestamente cuerpo viviente (*Leib* y no mero *Körper*, como es el caso de la piedra *weltlos*), sino que configure, mediante su particular *Leiblichkeit*, el mundo en la medida de sus limitadas posibilidades? Si hemos de considerar verdadera su proverbial “pobreza de mundo”, es decir, en caso de resultar cierto el hecho de que le está vedada la apertura al requerimiento de lo abierto y lo ente –concurrency exclusiva del hombre en cuanto *weltbildend*, merced a una participación en el acontecer del *Ereignis* de la cual se supone que el animal carece absolutamente–, entonces de forma palmaria ese relativo “formar y deformar” lo externo mediante la actividad corporal que el animal lleva a cabo, no debería tener lugar en absoluto (la piedra carente de mundo no “deforma” el mundo en modo alguno). ¿O sucede, más bien, que “ser pobre en mundo” significa realmente no “encontrarse totalmente cerrado al Ser y al ente como tal”, sino “abierto en menor grado” a estos que el hombre, pero “abierto”, al fin y al cabo, en alguna, si bien ciertamente exigua, medida? Heidegger confirma esta intuición –que es, por lo demás, la única que puede derivarse lógicamente de sus propias premisas al respecto–, cuando alude al hecho de que “en el animal se evidencia un *tener mundo y al mismo tiempo un no tener mundo*” (Heidegger 2007 250).¹⁴ Y es que, en efecto, cabe aducir con legitimidad que el cuerpo animal también actúa sobre el mundo, también ejerce efectividad sobre él configurándolo (baste mencionar aquí el trabajo del castor a la hora de contener cauces acuáticos, o el de ciertas aves en la construcción

14 Este ambiguo estatus anfibológico de la percepción animal es descrito acertadamente por Agamben como una apertura carente de desvelamiento: “El estatuto ontológico del medio animal puede ser definido así: está *offen* (abierto) pero no *offenbar* (desvelado, literalmente abrible). El ente para el animal está abierto, pero no es accesible; es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación. Esta apertura sin desvelamiento define la pobreza de mundo del animal con respecto a la formación de mundo que caracteriza a lo humano [...]. El animal es a la vez abierto y no abierto; o mejor, no es ni lo uno ni lo otro: abierto en un no-desvelamiento que, por una parte, le aturde y le desplaza [...], y, por otra, no desvela de ninguna forma como ente lo que sin embargo le fascina y le absorbe tanto” (72-78). Sin embargo, tal caracterización deja subsistir intacto el problema del cuerpo animal que aquí nos ocupa. En efecto, ontológicamente hablando, ¿para qué tiene cuerpo el animal, si no puede responder a la llamada del ser, porque tal respuesta presupone no solamente la *Offenheit* con la que él cuenta parcialmente, sino también –y fundamentalmente– la *Unverborgenheit* del ser de la cual se encuentra radicalmente privado y a la cual le resulta imposible acceso alguno?

de sus nidos-morada). Habría que conceder, pues, que se dan diversos grados de configuración de mundo, susceptibles de ser asignados y reconocidos tanto al hombre como al animal: según su respectivo grado de apertura a lo ente, pero siempre manteniendo a la vista el hecho de que, como observa Derrida:

Está claro que el animal puede ir en busca de una presa, puede calcular, vacilar, seguir o intentar seguir una pista, pero no sabría preguntar con propiedad. Del mismo modo, puede servirse de las cosas, incluso instrumentalizarlas, pero no sabría acceder a una *tekhnè*. (90)

Pero, si es necesario convenir en que esto es así, ¿en qué consiste exactamente la diferencia entre el hombre y el animal, habida cuenta de que ambos “configuran mundo”, cada uno a su particular modo y en la medida de sus respectivas posibilidades? Únicamente puede tratarse, a todas luces, de una diferencia gradual o relativa al volumen considerado de configuración y apertura mundanas: el animal configura exigua, escasa e inmediatamente (de forma inconsciente e irreflexiva) el mundo de forma solo parcial, atendida a su medio circundante, mientras que el hombre configura –al menos potencialmente– la totalidad del mundo, asimilándola a sí, adaptándola a su sí-mismo (a la subjetividad) y extendiendo su potencial formador, deformador y suspensor de la alteridad mucho más allá de los límites definidos por su contorno físico-corporal. Tal cosa empero solamente resulta factible –y de ahí la verosimilitud de la cual resulta ahora investida nuestra tesis inicial– mediante el auxilio de la técnica: merced a la deformación tecnológica del mundo que, a través de la pantalla del televisor, el ordenador o el teléfono móvil, traslada mi percepción, y aún mi propia “estancia” en un “lugar”, más allá de la ubicación espacial puntualmente ocupada por mi entidad corporal. Que expande, en suma, mi subjetividad, como apuntaba Fichte, “hasta los límites de mi observación”, hasta que finalmente la totalidad de lo que puedo percibir porta siempre la impronta de mi actuación configuradora de mundo: “*das Gepräge meiner Einwirkung*”. Así pues, la disyuntiva esencial se perfila del siguiente modo: o bien se mantiene la tesis de la simultánea apertura-clausura del animal con respecto al mundo en cuanto tal, mantenida en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (con lo cual el animal podría hipotéticamente permitirse el lujo de confirmarse como percepción carente de cuerpo –aunque “aturdida”–, y el estatus corporal del animal devendría enigmático y con él misteriosa la propia corporalidad humana), o bien se acepta la postura asumida por Heidegger en *Zollikoner Seminare*, que conduciría directamente a la aporía señalada en referencia a la exclusividad con la cual el hombre responde mediante su conducta al ser por mediación de su actuar

manual corporalmente determinado: un actuar del cual el animal se encontraría entonces radicalmente excluido.¹⁵

La asunción de la postura explicitada en este último caso arruinaría entonces toda la exposición relativa a la *Weltarmmütigkeit* parcial del animal desarrollada por Heidegger en el curso de 1929-1930.

En suma, como ya hemos tenido ocasión de subrayar, la teoría heideggeriana del cuerpo permanece enredada y atrapada en aporías ligadas a su larvada permanencia en el plano cartesiano de consideración de la cuestión; no desde luego en lo referente al dualismo sustancialista sostenido por Descartes al respecto, pero sí tácitamente en lo tocante a la tradicional consideración de la corporalidad humana en términos de “cuerpo objetivo”, de la cual, por una vía distinta, Heidegger continúa prisionero. Una vía que, como contrapartida, contempla una posible recaída en aquel subjetivismo (igualmente propio del cartesianismo moderno) que Heidegger trata de dejar atrás, y que reaparecería aquí oculto bajo los ropajes de la indirecta consideración de lo corporal como “instrumento” práctico de réplica a la silente solicitud del ser. Heidegger no llegó a conocer, casi con toda certeza, la obra de Michel Henry, pero de haberlo hecho la hubiera inmediatamente adscrito, a buen seguro y de modo paradójico (junto con la doctrina biraniana en la cual se inspira), a la línea doctrinal perteneciente a la “moderna metafísica de la subjetividad”, en virtud de ese mismo prejuicio ligado a la visión “objetiva” del cuerpo. Y ello, porque el núcleo medular de la fenomenología de la carne elaborada por Henry lo constituye su teoría acerca del cuerpo subjetivo o trascendental. Veamos seguidamente, pues, en qué medida y términos tal teoría admite ser contrapuesta a las tesis

15 Exclusividad que, de forma inequívocamente contundente, Heidegger explicita en el curso sobre Parménides mediante aserciones como las siguientes: “Lo abierto del desinhibido curso del ente nunca llega a lo libre del ser, y esto libre es precisamente lo que la ‘criatura’ [animal] nunca ve; porque el poder ver define aquello esencialmente distintivo del hombre (*Wesensauszeichnung*) y, en consecuencia, el insuperable límite esencial entre animal y hombre” (1982 226). “El hombre, y solo él, es el ente que, porque posee la palabra, mira dentro de lo abierto [*hineinsicht*] y ve lo abierto en el sentido del ἀληθές” (*id.* 231). “Solamente el hombre ve esto abierto [...]. Por el contrario, el animal no ve ni observa jamás lo abierto, en el sentido del desvelamiento de lo desvelado. Por esa razón el animal tampoco puede moverse en lo cerrado en cuanto tal, y menos aún conducirse [*sich verhalten*] con respecto a lo oculto. El animal está excluido del dominio esencial [*Wesensbereich*] del conflicto entre desvelamiento y ocultamiento. El signo indicador de tal exclusión esencial es que ningún animal y ninguna planta ‘poseen la palabra’” (*id.* 237). En el mismo sentido, Heidegger afirma en 1965: “Según Kant, el ser humano se diferencia del animal por el hecho de poder decir ‘yo’ Tal aseveración puede expresarse de forma más radical. El hombre se diferencia del animal porque él siquiera puede ‘decir’, esto es: tiene un lenguaje” (1987 113-114).

heideggerianas relativas a la corporalidad, que han sido examinadas y sometidas a crítica hasta el momento.

Michel Henry y la teoría del cuerpo trascendental: hacia una fenomenología de la corporalidad subjetiva encarnada

En *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry marca ya radicalmente distancias con respecto a la perspectiva originalmente adoptada por Heidegger a la hora de elucidar la cuestión de la corporalidad, cuando escribe, en un decisivo pasaje, lo siguiente:

El cuerpo no es primero un ser y luego, a continuación, una experiencia que tenemos de ese ser [...]. Nuestro cuerpo ciertamente se nos presenta como excediendo la experiencia que tenemos de él, pero ese cuerpo no es el cuerpo originario ahora en cuestión. En el caso de este, su ser es el de la experiencia inmediata que tenemos de él, es un ser que es un aparecer [...], una apariencia que se nos da sin distancia fenomenológica alguna y que coincide con esa forma de darse [...]. Nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser*, sino que es en cambio el fundamento y el origen de esa verdad. (Henry 2007 139)

Difícilmente cabría formular un punto de vista más diametralmente opuesto a las posiciones asumidas en lo referente a la corporalidad por el Heidegger de los *Seminarios de Zollikon* (y aun por el pensamiento heideggeriano *tout court*), empleando además su misma terminología (“apertura del horizonte”, “forma de darse”, “verdad del ser”...). No debería, por tanto, sorprender en absoluto que el proyecto fenomenológico de Henry –muy próximo aquí como en tantos otros aspectos a los planteamientos de Maine de Biran– cristalice en forma de un modo de pensamiento

[...] cuyo sentido general es precisamente el de romper con ese horizonte [el del pensamiento filosófico tradicional], el de superar el marco en que había sido encerrada la psicología, y cuyo contenido esencial es la elaboración de una ontología de la subjetividad dentro de la cual se plantee el problema de la psicología de forma completamente nueva [...]. Pero el principio que rige la elaboración de tal ontología [...] es la idea de una subjetividad absoluta. (Henry 2007 252)

De esa posible “ontología de la subjetividad” forma parte decisivamente la ontología de lo corporal, aunque entendido de un modo distinto al planteado por Nancy, cuando afirma que “la *ontología del cuerpo* es la ontología misma”, dado que “el cuerpo es el ser-expuesto del ser” (16-28).

Contemplado desde la óptica asumida por la mirada fenomenológica de Henry, el problema de la corporalidad se enmarca dentro de unas coordenadas teóricas en las cuales el cuerpo nunca pertenece esencialmente a la exterioridad del mundo; nunca tiene esencialmente que ver con el *Ek-stasis* (con esa apertura *ek-stática* a la alteridad de lo “objetivamente” abierto, tan crucial, como hemos visto, en el planteamiento heideggeriano de la cuestión), sino que se circunscribe decididamente en un prisma de consideración alejado del “horizonte de lo mundano”, y en el cual, por tanto, “la carne no es susceptible de aparecer en el aparecer del mundo” (Henry 2001 56). La auténtica corporalidad no se manifiesta en la esfera del pliegue fenomenológico articulado por “la diferencia entre lo que aparece y el horizonte en el que se muestra” (*ibid.*), esto es, por “la aterradora neutralidad del *Hay*”, con el que se da la facticidad del aparecer que desvela lo que aparece en el mundo con total indiferencia, sino que su interna epifanía acontece únicamente en la región de la subjetividad: en el inmanente dominio propio del “cuerpo subjetivo” o “trascendental”.¹⁶ La epifanía del cuerpo “objetivo”, la “experiencia mundana del cuerpo” –la única que Heidegger toma realmente en consideración–, se muestra como una peculiar variante de la experiencia común y habitual de la corporalidad, como un dato suministrado por el sano sentido común, de suerte que “el aparecer del mundo determina *a priori* la estructura fenomenológica del cuerpo mundano, *de tal modo, sin embargo, que no por ello es puesto todavía ningún cuerpo real*” (Henry 2001 127). Esto es justamente lo que sucede en el caso de la ontología heideggeriana del cuerpo. como consecuencia de la radical prelación (prácticamente *a priori*) del aparecer de lo mundanamente abierto con respecto al estatus ontológico y fenomenológico del propio cuerpo vivo establecido por Heidegger. El cuerpo, cuya “última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal pertenece esencialmente al interior del existir”, no es aún un cuerpo viviente, real y existencialmente determinado, sino únicamente,

16 O’ Sullivan distingue, de forma sumamente precisa y sumaria, las tres posibles concepciones del cuerpo de las cuales parte Henry a la hora de pergeñar su propia teoría del “cuerpo subjetivo” encarnado: “*Firstly, there is the notion of the body as a ‘biological entity’ whose reality must share a common space with the ‘scientific determinations that concern it, or better put, constitute it’.* Secondly, *there is the conception of the body as a ‘living’.* For such a body, what is essentially a ‘trascendental structure’ for Henry, ‘its phenomenological characters’ are the same as the characters of the ‘perception that gives it to us’. The third understanding of body is the ‘body as a human body’, which is also ‘a trascendental structure of our experience’ yet one whose characteristics are not capable of being reduced ‘purely and simply to those of every living body’” (2006 45). El itinerario marcado por estas tres concepciones es el hilo conductor que en lo sucesivo adoptará el discurso propio de nuestra indagación.

a pesar de la inversa intencionalidad que alienta en la descripción que el pensador de Messkirch ofrece de él, un evanescente fantasma de la reflexión, una mera “máscara del Ser”.¹⁷

Por el contrario, en consonancia con sus postulados referentes a la “experiencia inmediata del cuerpo” en el marco de una “ontología de la subjetividad absoluta”, Henry, siguiendo el por él considerado “análisis fenomenológico cartesiano”, estima inversamente que esa visión o percepción “ex-stática” que capta la donación de lo mundano y el requerimiento del ser (el sentido auténtico del *noein* parmenídeo, según Heidegger):

[...] es en sí misma una *cogitatio*; está dada a sí misma, ya no en un ver, sino del mismo modo que una sensación, una tristeza o cualquier otra pasión: en la autodonación de la vida absoluta [...]. Para Descartes, el cuerpo –el cuerpo comprendido, siguiendo a Galileo, como *res extensa*– no resulta cierto por el hecho de su pertenencia al mundo, sino por el conocimiento que tengo de él. Solo porque mi percepción del cuerpo, es decir, la intuición intelectual de su extensión, es cierta, ese cuerpo podrá ser puesto a su vez como cierto. Pero la intuición intelectual de la extensión no es ella misma cierta sino porque es una *cogitatio*. (Henry 2001 139-140)

Se trata, como resulta evidente, de una perspectiva totalmente opuesta a la mantenida por la ontología (del ser y no ya, desde luego, de la subjetividad) heideggeriana. Esta oposición, según nos parece, deriva de otra anterior y esencial ya establecida por Henry,¹⁸ a saber: la susceptible de ser asentada entre una vía fenomenológica de análisis del aparecer de lo corporal que privilegia el “*Ek-stasis* del mundo” sobre el “*pathos* de la vida” (Henry 2001 147), y otra que opera justamente a la inversa. Heidegger pertenece manifiestamente a la primera de ellas, mientras que la fenomenología de la carne de Henry supone un significativo desarrollo en el recorrido de la segunda.

17 En su curso *Was heisst Denken?*, el propio Heidegger alude con anuente beneplácito a esta posible consideración del hombre entero como “máscara” abierta a la percepción y acogida de la apertura del ser: “Persona significa la máscara del actor teatral a través de la cual resuenan sus palabras. En cuanto el hombre, como perceptor, percibe lo que es, puede entenderse como persona, es decir, máscara del Ser” (Heidegger 2005 48).

18 Por ejemplo, en los siguientes términos: “Se abre aquí la nueva vía –incluso una vía real, si no fuese tan raramente adoptada por la filosofía–, a saber, la vía de comprender el cuerpo desde la vida y ya no desde el mundo [como ocurre en el caso de Heidegger]. Lo que ahora tenemos que preservar es la radicalidad de este nuevo enfoque” (Henry 2001 155). Y conforme a tal enfoque, “el cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido, ya se trate del nuestro o del de las cosas [de los entes que comparecen en lo abierto del mundo, según Heidegger], reposa sobre una corporeidad mucho más originaria, trascendental en sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida [no la respuesta práctica a la llamada del Ser]” (*ibid.*).

El hito fundamental en ese itinerario alternativo lo constituye, a su vez, la crucial distinción entre dos tipos o modalidades de corporalidad, coincidentes con la posible escisión del camino fenomenológico en otras tantas vías, recién indicada: la distinción entre cuerpo sensible mundano (o “empírico”) y cuerpo subjetivo (o “trascendental”). Henry perfila el fundamento sobre el cual ha de asentarse esta distinción mediante un quiasmo de raigambre merleau-pontyana, merced al cual todo cuerpo efectivamente percibido de forma “empírica” como elemento perteneciente al horizonte mundano es ya un elemento corporal derivado que presupone siempre otro cuerpo originario, sintiente e investido de una potencia intuitiva y práctica que es la que realmente se expresa “materialmente” a través del cuerpo sensible.¹⁹ De esta forma:

Somos remitidos ineluctablemente desde un cuerpo sensible mundano objeto del mundo, a un cuerpo de orden completamente distinto: un cuerpo trascendental provisto de los poderes fundamentales del ver, el sentir, el tocar, el oír, el mover y el moverse, y definido por ellos. Cuerpo “trascendental” en cuanto condición de posibilidad de un cuerpo sentido [...]. Un cuerpo-sujeto, opuesto a un cuerpo-objeto del que es su condición. Un “cuerpo subjetivo” a *priori* diferente del cuerpo objetivo, en el sentido de que aparece como su fundamento. (Henry 2001 146)

Este cuerpo subjetivo-trascendental es el que soslaya radicalmente la ontología heideggeriana de la corporalidad, y de tal acto de preterición o negligencia es de donde derivan las paradojas y aporías que hemos tenido ocasión de constatar, en referencia tanto a la praxis técnica del hombre, como a la cuestión del cuerpo animal. Esta primera vía, que parte del cuerpo empírico-sensible dado al *commom sense*, nos conduce, pues, solamente al cuerpo mundano que se halla, al modo de Heidegger, atenido a la llamada de lo análogamente mundano, y cuyo carácter sensible es por ello “inexplicable a partir del mundo y de su aparecer”, mientras que el periplo descrito por la segunda nos lleva a arribar a un nuevo cuerpo perceptor que siente al anterior sensiblemente perceptible, a “*un cuerpo que ya no es objeto de la experiencia, sino su principio*” (Henry 2001 147): el cuerpo trascendental.

El resultado de todo ello es que, el hecho de que el poder propio de nuestra corporeidad originaria resulte confrontado con una resistencia externa (un “*continuum* resistente” mundano: la entidad de lo ente) opuesta a él, no hace sino confirmar que “*lo que se descubre de este modo,*

19 De lo que se trata realmente en este tránsito es, en palabras de Gagnon, de “*désensorceler la puissance empruntée du Dehors, de déprendre le monde de la stricte représentation afin d’établir un rapport absolument originel avec celui-ci et, d’autre part, de faire de la chair une structure absolument universelle, la structure même de l’essence, le commencement perdu, l’apparaître originel qui seul peut révéler l’individu à lui-même*” (68).

y solo de este modo, es un nuevo cuerpo” (Henry 2001 193). El modo de donación de este ha de ser analizado por la descripción fenomenológica, dado que cae totalmente en el interior de su círculo competencial; un nuevo cuerpo “previo a la sensación, previo al mundo” (*ibid.*), con una anterioridad tanto ontológica como gnoseológica, al menos tan radicalmente originaria como aquella de la cual se hallaba tradicionalmente investido el antiguo *ego* trascendental epistémico, si no más aún. Un sujeto que se erige, con paladina nitidez, como contrafigura negativa del cuerpo heideggeriano atenido y extra-vertido *a priori* hacia el mundo efectivamente dado. En suma, “un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria, cuyo movimiento viene a estrecharse con él, con ese *continuum* que continuamente resiste a nuestro esfuerzo” (Henry 2001 193-194). Así pues, contra las tesis sostenidas por Heidegger, se trata aquí en mayor medida de una experiencia de resistencia al “despliegue interno de nuestros poderes” corporales en clave de convergencia con lo “objetivamente” resistente de ese modo, que de la vivencia de una admonición ontológica que nos llama a propiciar pragmático-corporalmente ese otro despliegue de la virtual esencia propia de aquello que comparece y hace frente resistiendo frente a nosotros en el horizonte de lo mundanamente abierto.

Conclusión

Recapitulando de forma reflexiva acerca de todo lo anteriormente indicado, hemos de señalar el hecho de que el *Leib* postulado por Heidegger desempeña, en cierto modo, un rol análogo a aquel asumido por el *lógos* en el marco del tratamiento heideggeriano de la diferencia tradicionalmente establecida por el pensamiento occidental entre *animalitas* y *humanitas* del *homo*, tal y como el propio Heidegger la aborda críticamente en textos como *Brief über den “Humanismus”*, es decir, cumple un papel aún excesiva y fundamentalmente “óntico”. Si la metafísica ha definido secularmente al hombre en virtud de su esencia como ζῷον λόγον ἔχον (*animal rationale*), esto es, merced a una suerte de “posesión óntica” (el hecho de tener *lógos*), y no por su constitutiva apertura al ser, también el *Leib*, que responde a tal eclosión de lo ontológicamente abierto, cumple esta función “óntico-posesiva”, en cuanto que se muestra como expresión de un rasgo gracias al cual el hombre se distingue del animal en el estricto marco del trato con lo ónticamente determinado, y de la manipulación formadora-deformadora de los entes mundanamente dados que salen –de nuevo “ónticamente”– a su encuentro. Todo ello en el contexto de una donación de lo mundano y una respuesta a esta, en el que se halla ausente toda huella de vitalidad existencial real. Remedando el conocido *dictum* de Dilthey con respecto al sujeto cognoscente heredado de la Modernidad, podría afirmarse

legítima y certeramente que por las venas del *Leib* que da la réplica al ser y acoge al ente bajo su tutela y abrigo no corre empero verdadera sangre.

En la ontología del cuerpo, elaborada por Heidegger, sobra acaso mundo y falta probablemente vida. Porque, ciertamente, el ser humano cuenta con un cuerpo, no con el objetivo de replicar la solicitud de lo ontológicamente abierto mediante una conducta práctica tendente a albergar bajo su protección a lo ente que comparece, ayudándolo así a explicitar lo esencial de sí, sino más bien con el objeto de experimentar “en carne propia” tanto el placer como el sufrimiento, y las limitaciones inherentes a su condición de elemento subjetivo corporalmente encarnado en un cuerpo vivo, es decir, en suma, con el propósito de erigirse de forma efectiva como el sujeto viviente que esencialmente es.²⁰ De ahí la apelación, por parte de Henry, a la discusión teológica relativa a la “autenticidad” de la carne mortal de Cristo (cf. Henry 2001 168-169). De modo análogo, tampoco nosotros somos realmente carnalidad encarnada y viviente, si no “somos” o “tenemos” cuerpo (en este sentido sería irrelevante tal distinción) con el objetivo de experimentar la totalidad de las variantes perceptivas y experienciales que configuran toda vida en general: el deseo y la frustración, la fruición y el dolor, la alteridad inquietante de lo amenazador y también aquella proveniente de la cálida caricia prodigada por el otro. En este sentido, también Cristo deviene “cuerpo encarnado” en virtud de la *kénōsis*, no con el propósito de auxiliar a lo ente en la empresa de desarrollo de su esencia, sino para incorporar en sí mismo la corporalidad encarnada con todo lo que ella verdaderamente conlleva (singularmente el *páthos* sufriente investido de significación soteriológica). Este es el crucial rasgo sistemáticamente preterido por el “segundo Heidegger”, quien olvida con sorprendente facilidad su inicial pretensión de ceñirse a una “fenomenología de la vida fáctica”, cuyo cuño teológico de fondo aún invocaba el modo existencial propio del “cristianismo primitivo” como un conspicuo y privilegiado referente. Lo que Heidegger olvida y Henry aún rememora es, en suma, la función y esencia vital del cuerpo: oficiar como elemento receptor de toda aquella vivencia, sea esta de orden empírico o emocional, que resulte digna de ser experimentada por una subjetividad determinada corporalmente, que ciertamente “ex-siste” en el marco de un mundo, pero que sobre todo y fundamentalmente *vive* su propia vida en tal mundo en términos de sujeto encarnado.

20 Es por ello que “la inversión de la concepción del cuerpo solo tiene lugar cuando se pone en tela de juicio explícitamente su modo de aparecer, cuando la vía de acceso al cuerpo –a nosotros, en primer lugar– ya no es el *Ek-stasis* del mundo, sino la vida. Entonces, la totalidad de las propiedades fenomenológicas que el cuerpo tradicional recibe del mundo deben ser tachadas” (Henry 2001 158).

Bibliografía

- Agamben, G. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Aho, K. *Heidegger's Neglect of the Body*. Albany: State University of New York Press, 2009.
- Derrida, J. *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*. Trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1989.
- Escudero, J. A. "Heidegger y el olvido del cuerpo." *Lectora: revista de dones i textualitat* 17 (2011): 181-198.
- Franck, D. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- Fichte, J. G. *Werke. Bd. 1. Zur theurischen Philosophie 1*. Hrsg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Gagnon, R. "La philosophie de la chair de Michel Henry. Vers une onto-phénoménologie de l'individualité." *Symposium. Revue canadienne de philosophie continentale* 14.2 (2010): 66-77.
- Heidegger, M. *Wegmarken*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a.
- Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976b.
- Heidegger, M. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*. Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.
- Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza, 2014.
- Henry, M. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Trad. Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Johnson, F. "Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikoner Seminare*." *Ideas y Valores* 63.155 (2014): 7-30. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n155.32904>.
- Nancy, J.-L. *Corpus*. Trad. Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2010.
- O'Sullivan, M. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*. Oxford; New York: Peter Lang, 2006.
- Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*. Trad. Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.