

IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología  
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos  
Aires, 2017.

# Cuerpo propio, mundo privado y tedio contemporáneo.

Buscarini, Carlos Antonio.

Cita:

Buscarini, Carlos Antonio (2017). *Cuerpo propio, mundo privado y tedio contemporáneo*. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-067/145>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# CUERPO PROPIO, MUNDO PRIVADO Y TEDIO CONTEMPORÁNEO

Buscarini, Carlos Antonio

UBACyT, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina

---

## RESUMEN

La fenomenología hermenéutica considera la humanidad del hombre, el 'ser ahí', como fenómeno de mundo. Su cuerpo vivido hay que comprenderlo como un estado de hecho fenomenal unitario y singular. Su estructura general está dada por la dispersión. En casos patológicos el cuerpo propio se encierra en un mundo privado. Considerando la corporalidad como un texto, se interpreta a través de la empatía. Se advierte el sustento natural y cultural del cuerpo propio. Las emociones como alegría y tristeza hay que situarlas en el ámbito de lo involuntario y están rodeadas de un aura de corporalidad. Nos centramos en el caso del aburrimiento, por ser un fenómeno actual en las sociedades industrializadas. Desde el tedio objetivo, pasando por el subjetivo, llegamos al tedio profundo en donde desaparecen las instancias temporales y el 'ser ahí' permanece en aislamiento. Sólo el instante llama al 'ser ahí' a su libertad, que a veces puede darse sin referencias en el mundo actual.

## Palabras clave

Ser, Ahí, Neutralidad, Aislamiento, Afección

## ABSTRACT

OWN BODY, PRIVATE WORLD AND CONTEMPORARY TEDIUM

The philosophy hermeneutic considers the humanity of man, the 'being there', as phenomenon of world. Your vivid body on understand as a state of fact phenomenal unitary and singular. Your general structure is bin given by dispersion. We watched in pathologic cases the own body to shut in a private world. To considerer the corporality as a text, on interpret across of empathy. On warn the natural and cultural support of own body. We watch the emotions as joy and sadness is placed in the field of involuntary. They are enclosed of atmosphere of corporality. We focus in the tedium, because is an actual phenomenon in industrialize societies. From objective tedium, to pass for subjective, on arrive at profound tedium where disappear the temporal instances and the 'being there' to remain in isolation. Only the instant call the 'being there' your liberty. We watch sometimes without reference in actual world.

## Key words

Being, There, Neutrality, Isolation, Affection

Si tomamos como punto de partida la obra de Edmund Husserl y de Martin Heidegger, como lo hace Marc Richir, aceptamos la noción de que la humanidad del hombre –el 'ser ahí' (*Dasein*)– es su 'ser en el mundo', es decir, el hombre como fenómeno de mundo. Si eso es así, su "cuerpo vivido", su "cuerpo animado", o su "cuerpo de carne" –términos equivalentes– se integra a ello y sólo es aislable en

la abstracción psicofísica. De este modo, el cuerpo propio debe ser comprendido como un estado de hecho fenomenal absolutamente unitario y singular. Esto significa que hay que entenderlo como un fenómeno individuado en la contingencia de su fenomenalización; se trata de un 'fenómeno de mundo' en cuyo interior sólo pueden fenomenalizarse, de manera contingente, e individuándose allí, "sensaciones". Dichas sensaciones hay que concebirlas también como 'fenómenos de mundo' inscriptas en el cuerpo propio. Hay cruzamiento de estos dos fenómenos. Por ello no hay sensación sin puesta en juego del "esquema corporal", o sin los horizontes del cuerpo propio como fenómeno[1].

En el análisis fenomenológico hermenéutico, tal como lo lleva a cabo Heidegger, "todo 'ser ahí' se caracteriza por el ser, en cada caso, mío"[2], es decir, que en el seno de la analítica existencial, el 'ser ahí' soy yo mismo. El rasgo evidente del 'ser ahí' es su neutralidad sexual. Ello permite proteger la analítica del 'ser ahí' de toda antropología, psicología y biología. Tenemos presente que "la expresión 'fenomenología' significa primariamente el *concepto de un método*. No caracteriza el 'qué' material de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* formal de esta"[3]. No obstante su neutralidad sexual, el 'ser ahí' escondido, abriga en él la posibilidad interna de una dispersión factual en el cuerpo propio y por ahí en la sexualidad. Por ello puede decir Jacques Derrida, que "todo cuerpo propio es sexuado y no hay 'ser ahí' sin cuerpo propio"[4]. La multiplicidad dispersante no tienta ante todo a la sexualidad del cuerpo propio; es el cuerpo propio mismo, que atrae originariamente el 'ser ahí' en la dispersión y por consiguiente en la diferencia sexual. Por la multiplicación el cuerpo propio del 'ser-ahí' representa un factor de organización[5]. El 'ser ahí' no se relaciona jamás a un solo objeto; es la dispersión del 'ser ahí' que hace posible esa multiplicidad. En ciertos contextos la dispersión marca la estructura general del 'ser ahí'. "El 'ser en el mundo' del 'ser ahí' se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del 'ser en' "[6]. Algunos de estos modos, señalados por Heidegger, son: tener que ver con algo, encargarse y cuidar de algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, etc. Estos modos del 'ser en' tienen la forma de ser del 'curarse de', que son también los modos deficientes del dejar, omitir, renunciar, descansar, es decir, 'no hacer más que eso'. El ser mismo del 'ser ahí' es 'cura'. El término 'cura' no tiene relación con la pena, la melancolía, la preocupación con la propia vida, que se encuentran ópticamente en todo 'ser ahí'. Estas cosas sólo son ópticamente posibles porque el 'ser ahí' es, ontológicamente comprendido como 'cura'. Además, una cierta pulsión de reunión genérica tiene por presuposición metafísica la diseminación del 'ser ahí' y por ello el 'ser con'. Mi ser mismo es existencia común con el otro; el mundo

que habito lo comparto con él, es co-mundo. La dispersión y la distracción caracterizan la ipseidad inauténtica del 'ser ahí', la del Uno (*das Man*), el impersonal, que se distingue de la ipseidad auténtica o propia. La dispersión es señalada por Heidegger como estructura general del 'ser ahí' y como modo de la inautenticidad.

Todo ello se da en lo normal y lo cotidiano, pero las investigaciones de Ludwig Binswanger, base de los análisis de Richir, sobre el caso de una paciente que había perdido el habla, permiten señalar que la enferma vive constantemente entre la vida y la muerte, sin fin ni designio. En esa situación o "forma de ser", la corporeidad toma una nueva significación. El cuerpo propio se atrinchera en sí mismo, se encierra en lo que deviene él mismo, según la expresión de Binswanger, un "mundo privado"[7]. Se pregunta Richir, cuál es el estatuto fenomenológico del sufrimiento experimentado por la enferma, es decir, de su sufrimiento como 'ser-ahí', como 'ser en el mundo' o como 'fenómeno de mundo'. ¿Es por este ser ciego y sin fin, que se siente angustiada, atormentada, acorralada? Dicho autor encuentra paradójico que el repliegue en la corporalidad sea aún un modo de existir, sea este imperfecto y deficiente; pero la inspiración heideggeriana de Binswanger, permite a Richir acercarse a esos modos deficientes a lo que Heidegger trata como modos de ser inauténticos del 'ser-ahí'[8]. En esa situación el ser humano está obligado a llevar una vida sin pasado ni porvenir auténtico y también sin presente auténtico; luego, una vida puramente corporal. Se produce en ese caso una inercia o fijación de la libre vida en la esfera del cuerpo propio en el seno de un síntoma psíquico, como también de la abolición total del sentimiento del cuerpo propio. Es claro que se trata aquí de un comportamiento patológico. Es así que Richir, parafraseando a Henry Maldiney, sostiene que "lo que hace el comportamiento humano es la *relación* que él pone en juego a sí, a los otros y a las cosas, en la relación originaria en que consiste el 'ser ahí', o bien (...) el fenómeno humano en tanto que 'fenómeno de mundo'"[9]. Por ello suscribe las palabras de Maldiney: "un comportamiento, una conducta, una palabra constituyen una cierta manera de ser en el mundo, una cierta manera de *habitar*. (...) Su sentido se devela en el *cómo* de este habitar. Nosotros habitamos –sanos o enfermos– el mismo mundo, pero diferimos en la manera de comunicar con él" (...) "Espacio y tiempo son las formas articuladoras de la existencia; y porque ellas estructuran el *cómo* de nuestro ser en el mundo, estas formas en su articulación (comprendiendo allí el espacio motor expresivo del cuerpo propio) no pueden ser comprendidas sino en un estilo"[10].

Ahora bien, en lo normal, nuestra corporalidad viviente ha sido considerada como el primer texto con el que contamos; ella es el lugar natural de la expresión, de la interpretación y comprensión. Para la expresión, comprensión e interpretación de este texto especial, no se requiere esfuerzo intelectual ni aprendizaje cultural. Sin embargo, muy pronto esta expresión e interpretación se convertirán también en culturales, es decir, simbólicas con intervención de nuestro raciocinio. Tanto el nivel natural como cultural de la corporalidad están presentes en el neonato desde el principio de su vida, en el seno de un grupo o de la convivencia con su madre[11]. Pero sin duda, creemos, por nuestra parte, (que para tener noción del cuerpo propio, el niño debe pasar por las etapas del "espejo", que describe Jacques Lacan. Puesto frente al espejo, primero el niño reacciona

como si la imagen presentada frente al espejo fuese una realidad; luego cesará de tratar esa imagen como un objeto real y no intentará apoderarse del otro que se escondería detrás del espejo; en una tercera etapa el niño llega a reconocer en ese otro su propia imagen. Se trata aquí de un proceso de identificación, en el que el sujeto progresivamente va conquistando su identidad. Es ahora cuando el niño termina por captar la forma global de su cuerpo propio, en el estado de una imagen exterior de su cuerpo[12]. Entonces, existir, estar en el mundo sólo puede ser gracias al cuerpo. La interdependencia sujeto-mundo, que la fenomenología tiene por el *a priori* de correlación universal, lleva a considerar que el ser humano como corporalidad viviente lo es por estar enclavado en un mundo de sentido simbólico-cultural concreto; y también se entiende que el factor biológico juega un papel constitutivo trascendental en el fenómeno humano y simbólico-cultural. Así, nuestro cuerpo es simultáneamente un texto natural y un texto cultural[13].

¿Cómo comprendemos e interpretamos la expresión del otro? Ello es posible por medio de la empatía (*Einfühlung*), como ha señalado Husserl. La empatía es la capacidad de captar al otro de un modo intuitivo y emotivo; se activa en el encuentro directo o a través de la imaginación. La comprensión es una percepción del otro. "Experiencio la *expresión* corporal como *expresión* de algo anímico, experiencio lo corporal como significativo y en su significado psíquico"[14]. Al cuerpo físico del otro se le presta atención en su fisonomía, en sus gestos, en su mirada: "la apercepción del cuerpo físico allí como otro cuerpo propio, o, lo que es equivalente, como cuerpo propio de otro yo, es apercepción de 'expresión'"[15]. Podemos acotar en este punto cierta dificultad señalada por Richir respecto de la empatía o endopatía. ¿Cómo puedo saber, dice Richir, que ese cuerpo de allá está, al igual que el mío propio, habitado por una vida que es suya? O ¿cómo puedo saberlo si no es por un 'razonamiento por analogía', o por una 'transferencia intencional'? Dichas expresiones de Husserl son a juicio de Richir poco afortunadas y por ello piensa que "todo gira, en realidad, en torno al enigma de la *Einfühlung*, de la endopatía, de un 'sentir en' que urge comprender, fenomenológicamente, en su *inmediatez* –es decir, previamente a todo razonamiento o a toda operación de transferencia"[16]. Sea cual fuere el tratamiento de este problema, formulamos la pregunta: ¿qué expresa naturalmente el cuerpo del otro? Si por ejemplo alguien está triste, la tristeza no es añadida a su ser propio, ella hace que ese ser devenga lejano, de alguna manera inaccesible; la tristeza sobreviene como un acontecimiento. El temple de ánimo revela el modo de 'ser en el mundo' del 'ser ahí'. La alegría y la tristeza se distinguen de otras actitudes emocionales por su carácter de sanción, sostiene Ricoeur. En la alegría soy uno con mi bien, en la tristeza soy uno con el mal: he devenido este bien y este mal. "Yo *soy* triste, yo *soy* jocoso", decimos a menudo; estas expresiones tienen un sentido absoluto que no se encuentra en otras expresiones como estoy sorprendido, soy amante y estoy odiando. "Este carácter notable de la tristeza y de la alegría revela que esas emociones son menos *intenciones* afectivas que *sanciones* de mi ser"[17]. Puede parecer que la alegría y la tristeza sean impresiones inmediatas de la conciencia; si así fuera excluirían todo juicio y parecerían venir del solo cuerpo, o brillar en secreto en la conciencia sin que el cuerpo parezca participar de ello. Pero

Ricoeur advierte que hay diferencia entre dolor y tristeza: el dolor tiene un carácter general de sensación; es local; la tristeza no es ni sensación, ni local; “ella es una manera de ser”[18]. Porque la alegría y la tristeza son el bien que he devenido, el mal en que me he transformado, ellas entran en el esquema de la emoción. “Pero como en toda emoción, el juicio no es sino el punto inicial de un pequeño trastorno de todo el cuerpo; ¿qué sería la alegría sin esta ligera aceleración del pulso, este calor agradable en todo el cuerpo y esta dilatación de todo el ser?, ¿y la tristeza sin un cerramiento sentido alrededor del corazón, y un abatimiento general?”. Alegría y tristeza “no serían nada sin una celebración por todo el cuerpo de este pensamiento confuso que desarrolla en su profundidad visceral y motriz”[19]. Por ello hay que situar la emoción de la alegría y de la tristeza en el imperio de lo involuntario. Una vez más, una cita de Maldiney es asumida por Richir: “Tristeza o alegría, angustia o confianza son contemporáneas de la fenomenalidad de las cosas *antes que ellas hayan cristalizado en objetos, en individualidades materiales cerradas*. Ellas son los a priori de una comunicación con el mundo y pueden, solas, articular las estructuras páticas del espacio y del tiempo – que son las dimensiones anticipativas de toda cosa a aparecer”[20]. Experimentamos afectos fuertes como el asombro o la angustia, que irrumpen en nuestra vida ordinaria y provocan reacciones extraordinarias; ellos “están en general rodeados de un determinado aura de corporalidad”[21]. Eso confirma la presencia del cuerpo propio en las emociones, afecciones, temples de ánimo en general. Hay una angustia psíquica que está marcada por la historia en su constitución misma. Así lo entiende Ricoeur, para quien ello se da en las sociedades más civilizadas, las mejor armadas contra todos los riesgos y durante los períodos de paz; entonces surge esa inseguridad endógena del psiquismo, como si el más frágil de todos los psiquismos fuera el del hombre civilizado. Ricoeur propone invocar el rol de lo que se podría llamar el “aburrimiento de civilización”. Indica dicho autor que se ha descrito a menudo este aburrimiento que ocultan las sociedades mejor equipadas en bienes de civilización[22]. Se observa un vaivén entre angustia y aburrimiento, como evidencia lo señalado por Ricoeur: “las mismas técnicas que alivian las penas de los hombres engendran el mal sutil del aburrimiento en el bienestar y hasta en el trabajo, este aburrimiento que hace volver al hombre a su angustia psíquica”[23]. No solamente el bienestar, sino el trabajo bajo su forma parcelaria difunden el aburrimiento en las sociedades industriales; ello ocurre como si un mal psíquico más sutil estuviera en tren de hacer el relevo de la pena psíquica. Aunque Ricoeur tiene especial cuidado de no identificar el aburrimiento con la angustia, sostiene que el desarrollo de la civilización crea zonas de libertad librando, por medio del aburrimiento, seres cada vez menos armados contra los peligros que su psiquismo oculta[24].

Ahora bien, tenemos el testimonio de Lars Svendsen, quien ha estudiado minuciosamente el fenómeno del aburrimiento y remite, entre otros, a los análisis heideggerianos. “El tedio es, por lo que parece, un fenómeno mucho más actual que la angustia. Es decir, que ya no nos angustiamos tanto, sino que nos aburrimos tanto más (...) La razón por la que Heidegger desea despertar el tedio es que, a su juicio, en la vida real, nosotros también “dormimos” en el transcurso de las distintas formas de pasar el tiempo a que

nos entregamos y que esto es una forma de sueño en extremo pernicioso, puesto que nos oculta las posibilidades reales de que disponemos”[25]. Por este texto es evidente que el hecho de que nos aburramos no implica que no nos angustiamos, y Heidegger se ha ocupado de estudiar tanto la angustia como del aburrimiento.

Nos centramos en este párrafo de nuestra exposición sobre el pensamiento heideggeriano, solamente en el tedio y su relación con la temporalidad. Para Heidegger se trata, en el aburrimiento, del ‘ser ahí’ afectado en el existir. Dicho pensador ha estudiado en tres instancias este temple de ánimo. En primer lugar el hecho de la cosa aburrada, es decir, el aburrimiento objetivo; por ejemplo, leo un libro y me aburre. Como ha dicho también Roland Barthes: “Me presentan un texto, ese texto me aburre, se diría que murmura”[26]. Es decir, el libro es aburrado porque influye en mi afectividad. Por una parte se da la actividad que determina el aburrimiento; por la otra el hecho de ser afectado por el aburrimiento. Hay por eso un carácter activo y una disposición pasiva que juegan su rol. Pero como ‘ser ahí’ queremos evitar esa afección; ahora es el hecho de ser tenido en suspenso, pues aunque continuemos leyendo, dicho movimiento nos deja vacíos. Se trata de los dos aspectos del aburrimiento: ‘tener en suspenso’ y ‘dejar vacío’. El aburrimiento es revelador fundamentalmente de nuestro modo de ser; sus dos aspectos estructurales se arraigan correlativamente en el tiempo.

Heidegger también estudia la acción misma de aburrirse, en sentido subjetivo del término; ello se da cuando decimos “yo me aburro”. Por ejemplo, voy a una recepción; los invitados son agradables, todo es perfecto. Sin embargo me he aburrido. En ese caso, una manera de matar el tiempo es rechazar la duración de la velada. Cuando nos retiramos de la reunión social, tal vez pensemos que no nos ha dejado algo valioso, o que podríamos haber utilizado nuestro tiempo en alguna otra actividad. El tedio surge de la temporalidad del ‘ser ahí’. Ese dejar vacío nos encierra en nosotros mismos y surge en nosotros el vacío. Este vacío es más hondo que el anterior, pues entraña el vacío de sí como ‘ser ahí’. Aquí se trata de un tiempo que permanece, mientras que el auténtico tiempo es proyecto; ahora el instante se cierra sobre sí mismo y no hay horizonte.

Finalmente Heidegger se ocupa del aburrimiento en neutro, que marca el carácter profundo de este temple de ánimo. Ahora se constata el puro hecho de aburrirse: “uno se aburre” o “eso aburre”. El ejemplo es aquí un paseo en una gran ciudad una tarde de domingo. Aquí es vano querer oponerse a este gran poder del aburrimiento. En este último caso, el vacío que causa el aburrimiento, no es relativo al objeto ni al ‘ser-ahí’; es toda la situación y nosotros mismos que hemos devenido indiferentes. “El ente en totalidad no desaparece enteramente, pero se muestra precisamente como tal en su indiferencia”[27]. El ‘ser-ahí’ se siente fascinado por un tiempo que no es fluctuante, como en el primer caso, ni es un tiempo que estanca en la permanencia, como en el segundo caso; es el tiempo mismo en totalidad. Este tiempo, por otra parte, es el que abre el ‘ser-ahí’ mismo en totalidad. Porque el ‘ser-ahí’ es afectado por el tiempo como tal, se anuncia lo que debe permitir al ‘ser-ahí’ recuperarse en su ser auténtico: el instante. El instante aparece como lo que llama al ser-ahí a sí mismo en tanto que ser-ahí, a su libertad. “Lo que fascina, el tiempo, es el mismo la punta posibilitante esencial del ser-ahí, es la libertad del ser-ahí”[28]. En el

aburrimiento, tal como lo expone Heidegger, hay un aislamiento del 'ser ahí'. En el aburrimiento se advierten las posibilidades del 'ser ahí' que permanecen dormidas. Esas posibilidades aparecen cuando el tiempo se hace largo porque uno se aburre. Pero es posible alcanzar el instante sólo en el vacío del aburrimiento.

El tedio no es la enfermedad de la paciente afásica, mencionada al comienzo, sin embargo en ambos casos sobreviene el aislamiento, el encierro sobre sí mismo del 'ser ahí'; 'ser ahí' que es siempre 'ser con' en tanto 'ser en el mundo'. También en ambos casos desaparecen las dimensiones temporales de pasado, presente y futuro, o bien sido, presentar y advenir, en términos heideggerianos. El tedio no distingue diferencia sexual, ni edades del 'ser ahí'. "Si el tedio es grave, nos vemos indiscutiblemente abocados a una situación existencial límite en la que nos planteamos toda nuestra existencia"[29]. Sin dudas el instante convoca al 'ser ahí' a su libertad, a sus posibilidades propias; pero a veces se trata de una libertad ejercida en ausencia de referencias, en la llamada "sociedad del vacío", que caracteriza la situación del mundo actual.

## NOTAS

- [1] Marc Richir (1988). *Phénoménologie et Institution Symbolique*. Grenoble, Million, pp. 18-19.
- [2] Martin Heidegger (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, p. 42.
- [3] Id., p. 27.
- [4] Jacques Derrida (1987). "Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique". *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, p. 406.
- [5] Id., p. 407.
- [6] Martin Heidegger, *op. cit.*, 56.
- [7] Marc Richir, *op. cit.*, p. 20.
- [8] Id., pp. 23-24.
- [9] Id., p. 37.
- [10] Henri Maldiney (1973). *Regard, parole, espace*, L'Age d'Homme, Lasusanne, p. 90, en Richir, *op. cit.*, p. 37.
- [11] Ma. Luz Pintos Peñaranda (2007). "Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación". *Contrastes* Suplemento nº 11, pp. 128-29.
- [12] Jacques Lacan (1949). "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 4, p. 449 ss.
- [13] Ma. Luz Pintos Peñaranda, *op. cit.*, p. 125.
- [14] Edmund Husserl (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1929-1933. Den Haag, Nijhoff, p. 83.
- [15] Id., p. 651.
- [16] Marc Richir (2012). "Leiblichkeit y Phantasia". *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9, p. 351.

[17] Paul Ricoeur (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, pp. 244-45.

[18] Id., p. 245.

[19] Id., p. 246.

[20] Henri Maldiney, *op. cit.*, p. 96, en Richir, *op. cit.*, 39-40.

[21] Bernard Waldenfels (2007). "La extrañeza del cuerpo propio". *Contrastes*. Suplemento Nº 11 11.

[22] Paul Ricoeur (1964). *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil, p. 322.

[23] Id., p. 326.

[24] Id., p. 323.

[25] Lars Fr. H. Svendsen, (2007). *Filosofía del tedio*. Barcelona, Tusquets, p. 149.

[26] Roland Barthes (1974). *El placer del texto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, p. 11.

[27] Martin Heidegger (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Wel, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Klostermann, p. 208.

[28] Id., p. 223.

[29] Lars Fr. H. Svendsen, *op. cit.*, p. 197.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (1987). "Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique". *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée (395-414).
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Wel, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 1929-1933*. Den Haag, Nijhoff.
- Lacan, J. (1949). "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 4 (449-454).
- Pintos Peñaranda, M. L. (2007). "Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación". *Contrastes* Suplemento nº 11 (127-145).
- Richir, M. (1988). *Phénoménologie et Institution Symbolique*. Grenoble, Million (Le problème du corps de chair (Leib) chez L. Binswanger), (15-44).
- Richir, M. (2012). "Leiblichkeit y Phantasia". *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9 (349-365).
- Ricoeur, P. (1964). *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil (317-335).
- Ricoeur, P. (1967). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne.
- Svendsen, Lars Fr.H. (2007). *Filosofía del tedio*. Barcelona, Tusquets.
- Waldenfels, B. (2007). "La extrañeza del cuerpo propio". *Contrastes*. Suplemento Nº 11 (Dedicado a Significados Corporales). (165-181).