

HEIDEGGER Y EL FENÓMENO DEL CUERPO. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA POSTMETAFÍSICA

Luisa Paz Rodríguez Suárez
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: Este trabajo intenta mostrar en qué medida la ontología de la existencia elaborada por Heidegger representa una contribución a la fenomenología del cuerpo. Para ello se tiene en cuenta, especialmente, el tratamiento explícito que Heidegger hace del tema en sus Seminarios de Zollikon celebrados de 1959 a 1969, que fueron publicados en 1987, y que representan una importante aportación al mismo. Una contribución que, por otra parte, abre la posibilidad de una fundamentación ontológica de carácter postmetafísico de la antropología filosófica.

Palabras-clave: fenomenología del cuerpo; Heidegger; ontología; psiquiatría; antropología filosófica.

Abstract: This paper aims to show to what extent Heidegger's ontology of existence represents a contribution to the phenomenology of the body. For this purpose, the explicit use that Heidegger makes of his Zollikon Seminars, delivered between 1959 and 1969, and published in 1987, which represent an important input to it, is specially considered. A contribution that, on the other hand, opens the possibility to an ontological and postmetaphysical foundation of the philosophical anthropology.

Key-words: phenomenology of the body; Heidegger; ontology; psychiatry; philosophical anthropology.

Sartre reprochó a Heidegger que en todo *Ser y tiempo* apenas dedicara seis líneas a hablar del problema del cuerpo, razón por la cual la analítica existencialista le parecía insuficiente. Esta es una objeción muy llamativa si tenemos en cuenta el devenir de la filosofía contemporánea, especialmente de la fenomenología, en la que el problema de la corporalidad ocupa un lugar central. En mi opinión, una objeción como ésta puede ser entendida como un corolario del “malentendido antropológico” entre el pensamiento de Heidegger y la primera recepción que el existencialismo hizo de su obra. Un malentendido que consiste, básicamente, en la tendencia a interpretar la analítica existencialista como una fundamentación antropológica. Efectivamente, Heidegger no considera que la analítica del *Dasein* sea una tal fundamentación y para él una objeción como la de Sartre se debe, en definitiva, a que ha pasado por alto el significado ontológico de la analítica.

Esta crítica sartreana se aborda de manera explícita en el contexto de los *Seminarios de Zollikon*.¹ A mi modo de ver, estos seminarios resultan de gran interés para entender el alcance de la cuestión. Los seminarios tuvieron lugar mucho después de la aparición de *Ser y tiempo* (1927), concretamente de 1959 a 1969, y en ellos se parte de los rendimientos de la analítica existencialista y de tres problemas derivados de ella y, a su vez, íntimamente relacionados entre sí: el problema del espacio, el tiempo y la corporalidad. Los protocolos de las veinte sesiones, junto con otros materiales –conversaciones y extractos de la correspondencia entre Heidegger y Boss–, fueron publicados bastantes años después de su celebración, en 1987. Me parece que estos seminarios permiten unir retrospectivamente los puntos que mostrarían en qué medida la ontología del *Dasein* puede contribuir al desarrollo del problema de la corporalidad y también –o precisamente por ello– a la posibilidad de una antropología filosófica de carácter postmetafísico.

Como digo, estos seminarios se celebraron durante diez años en un barrio de Zürich llamado Zollikon y fueron promovidos por Medard Boss (1903-1990), un psiquiatra suizo discípulo de Freud, que en un principio intentó integrar la psiquiatría clínica y el psicoanálisis, pero que acabará criticando el concepto freudiano de inconsciente, así como la concepción mecanicista y naturalista de la psique. Su aportación se inscribiría en la nueva psiquiatría post-positivista ya iniciada por Jaspers, quien rechazaba la visión objetivante que cataloga aisladamente las distintas dolencias psíquicas y las reduce a factores orgánicos, a un sustrato supuestamente natural e inmóvil, creyendo encontrar así una explicación científica. Es el momento en que la nueva psiquiatría tiene en cuenta el discurso de las ciencias del espíritu y en el que comienza su acercamiento a las filosofías más recientes como las de Dilthey, Bergson, y más

[1] M. Heidegger (editado por Medard Boss), *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Frankfurt, Klostermann, 2006, pp. 292 y 202.

adelante a Husserl, a Heidegger o a Sartre, buscando una interpretación del ser humano que haga comprensible la patología psíquica, sin reducir la locura y el delirio a una simple negación de la razón.²

Medard Boss leyó *Ser y tiempo* durante la Segunda Guerra Mundial y pensó que la analítica existencial ofrecía un nuevo punto de vista para la interpretación de los fenómenos psíquicos en el campo de la psicoterapia (enfermedades psicósomáticas, esquizofrenia, stress). Por ello entra en contacto con Heidegger en 1947, iniciando una ininterrumpida relación de amistad y trabajo con el filósofo de la que surgen más de veinte seminarios conjuntos y la obra fundamental de Boss, *Grundriss der Medizin und Psychologie [Fundamentos de medicina y de psicología]* de 1971. En los seminarios participaban médicos, psiquiatras y alumnos de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zürich en la que Boss enseñaba. Años después Medard Boss editó los materiales de las sesiones, que previamente fueron revisados por Heidegger y publicados posteriormente en 1987.

A lo largo de los seminarios, en diferentes conversaciones y en la correspondencia que sostuvieron, Heidegger se detiene en el fenómeno del cuerpo en relación con la enfermedades psicósomáticas y revisa las explicaciones utilizadas en torno a la relación de soma y psique, intentando esclarecer los supuestos científicos y filosóficos que sostienen los psiquiatras en su práctica clínica y en sus concepciones médicas en torno al ser humano. La tarea deconstructiva del filósofo parte de la necesidad de no limitarse a aceptar acríticamente las definiciones de ser humano elaboradas históricamente por la antropología, la psiquiatría y la biología.³ A partir de los resultados de la analítica existencial se examinan los presupuestos metafísicos de estos discursos, se evidencia que la interpretación de la subjetividad cartesiana opera como su principio ontológico, y se dan indicaciones para entender la corporalidad más allá de este paradigma.

La analítica es una ontología del ser humano porque investiga su *existencia [Dasein]*. El “malentendido antropológico” al que acabo de referirme se debe a que ambos filósofos toman por “existencia” algo diferente. Sartre utiliza la noción tradicional de existencia y por eso, para él, el paradigma de la existencia será el individuo.⁴ Para Heidegger, en cambio, la existencia está referida al ser, al plano ontológico, y con ella piensa exclusivamente en el ser del hombre, en las estructuras de su ser. Según la hermenéutica del *Dasein*, éste no debe ser comprendido como un puro ser simplemente a la vista [*Vorhandensein*].⁵ Por lo tanto, el ser del ser humano no es nada sustancial. Lo que, para

[2] Cfr. R. Bodei, *La filosofía del siglo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 43-49.

[3] Cfr. también M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, § 10.

[4] Cfr. Ch. Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 2001, pp. 47-51.

[5] M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/67, en *Seminare, Gesamtaus-*

él, tienen en común psicología y antropología es que, de entrada, interpretan al ser humano como un objeto. Frente a ello, tampoco propone pensarlo como un sujeto subsistente encerrado en sí mismo al que se le oponen los objetos,⁶ sino como *Dasein*, como apertura de mundo, con lo que se distancia de la metafísica tradicional. Desde este punto de vista, lo esencial del ser humano no es su subjetividad, sino aquello desde lo que ésta surge, su existencia, una apertura en la que el *Dasein* está “arrojado”, y en la que se funda la relación sujeto-objeto –la reflexión propia del conocimiento–. De ahí que diferencie entre *Dasein* y conciencia diciendo que “la conciencia presupone [...] el *Dasein* y no a la inversa”,⁷ y que delimite la analítica del *Dasein* respecto de la antropología, la psicología y la biología –para no confundir, precisamente, los planos óptico y ontológico en relación con la existencia–.⁸ Y lo hace, porque lo que rechaza, concretamente, es la fundamentación metafísica y zoológica que, a su modo de ver, ha asumido históricamente la antropología tradicional. Para Heidegger, “tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica [...] radique [...] en su concepto mismo”. Por eso se pregunta: “¿Qué es lo que convierte en filosófica una antropología?”, ya que no está de acuerdo con que ésta deba ser entendida como “una reflexión sobre el hombre bajo su aspecto somático, biológico y psicológico”, es decir, que esté orientada por la biología.⁹

Así pues, el motivo por el que rechaza la interpretación del *Dasein* en términos antropológicos es por el carácter metafísico de esta antropología, que hunde sus raíces en el paradigma cartesiano, escindiendo al ser humano en dos sustancias: *res cogitans* y *res extensa*, alma y cuerpo. Una antropología metafísica que entiende por cuerpo el soma, y a éste como algo que está simplemente a la vista [*Vorhandenheit*]. A diferencia de este planteamiento, Heidegger remite el ser del hombre a su existencia y no a la subjetividad del *ego cogito*.¹⁰ Para él, una objeción como la de Sartre es comprensible si uno se mueve en ese modelo antropológico y en la metafísica de la sustancia en la que se funda –razón por la cual llega a afirmar que la pregunta por el ser humano no es antropológica, sino metafísica–. En este contexto, la corporalidad será entendida, pues, como una dimensión ontológica –no antropológica, si por tal se entiende la antropología tradicional–.

En sus cursos sobre Nietzsche –especialmente en el que imparte en 1936/37– propone una manera de entender la corporalidad del ser humano

gabe [en adelante *GA*] 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, pp. 203-205.

[6] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, pp. 3 y 204.

[7] *Ib.*, p. 203.

[8] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 10.

[9] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1951, § 37.

[10] Cfr. además M. Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, en *Wegmarken*, *GA* 9, 1976, p. 360.

muy diferente de la concepción clásica substancialista. Lo fundamental de su planteamiento es que no entiende el cuerpo como una realidad dada [*vorhanden*], sino como un modo de ser, como existencial: “No `tenemos´ un cuerpo [*Leib*], sino que `somos´ corporales”, porque “ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo, sino que en el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo [...]”.¹¹ El cuerpo no es un objeto entre otros, sino que en cada caso lo *vivo* como *mío*.¹² Por eso afirma que: “No estamos en primer lugar `vivos´ y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida en que vivimos corporalmente [*leiben*]. Este vivir corporalmente es algo esencialmente diferente del mero estar sujeto a un organismo”.¹³

Por tanto, al vincular el cuerpo a la existencia [*Dasein*], se desmarca de toda interpretación biológica. Precisamente para Heidegger, junto a la herencia cartesiana, la interpretación biológica de las ciencias naturales ha sido la otra perspectiva que ha guiado la interpretación de la corporalidad humana.¹⁴ En ella “el cuerpo [*Leib*] ha sido previamente malinterpretado como un mero cuerpo físico [*Körper*]”¹⁵ y se ha vinculado a la idea de organismo, lo que ha conducido, en última instancia, a una identificación entre la corporalidad humana y el organismo animal.¹⁶ Su conclusión es que la antropología filosófica, pensada desde la biología, piensa el ser del hombre desde el ser de la animalidad. Para el filósofo, la teoría occidental del hombre, toda la psicología, la gnoseología y la antropología, se han construido en el marco de esta definición zoológica del ser humano. Por ello piensa que, más allá de estos modelos explicativos, es necesario investigar una “fenomenología del cuerpo [*Leibphänomenologie*]”.¹⁷

Desde su propuesta, lo corporal [*das Leibliche*] del *Dasein* no es ningún “tipo de máquina complicada”,¹⁸ sino un rasgo ontológico del ser humano, una característica de su ser unida a otras estructuras existenciales: “Todo cuerpo viviente [*Leib*] es también un cuerpo físico [*Körper*], pero no todo cuerpo físico

[11] M. Heidegger, “Der Wille zur Macht als Kunst”, *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 118 (trad. “La voluntad de poder como arte”, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, p. 102).

[12] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, p. 113.

[13] Heidegger, “Der Wille zur Macht als Kunst”, p. 119 (trad. p. 103).

[14] Cfr. C. Ciocan, “La vie et la corporalité dans Être et temps de Martin Heidegger. Première partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie”, *Studia Phaenomenologica*, vol. I, nº 1-2 (2001), pp. 65-66.

[15] Heidegger, “Der Wille zur Macht als Kunst”, p. 119 (trad. p. 103).

[16] Sobre esto véase especialmente M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, 1983, §§ 45-61 y Heidegger, “Brief über den `Humanismus´”, pp. 321-322 y 333-334.

[17] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, pp. 116 y 202.

[18] *Ib.*, p. 293.

es “un cuerpo viviente”; los límites de ambos no coinciden.¹⁹ Por lo tanto, hay que comprender el fenómeno del cuerpo [*Leibphänomene*] desde la estructura de la existencia y ésta debe ser entendida como *relación*, como el guardar-relación-con [*das In-Beziehung-sein-zu*] lo que hay.²⁰ Para Heidegger la existencia no tiene nada que ver con un objeto encerrado en sí mismo, ni se refiere tampoco a lo que en psicología y en psicopatología suele denominarse psique, sujeto, yo o conciencia, sino que propone entender “el existir humano como *Da-sein* o ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]”.²¹ Precisamente el argumento que utiliza en respuesta a Sartre es que si en *Ser y tiempo* no disponía todavía de una descripción suficiente del fenómeno del cuerpo, era porque ésta no es posible sin una elaboración del rasgo existencial del ser-en-el-mundo.²² “No podríamos ser corporales, como lo somos, si nuestro ser-en-el-mundo no consistiera fundamentalmente en un guardar relación —siempre ya percibiendo— con aquello que nos interpela a partir de la apertura de nuestro mundo —apertura en la cual nosotros existimos—”. Desde esta perspectiva, “no tenemos el poder de ‘ver’ porque tengamos ojos”, sino que, al revés, “sólo podemos tenerlos, porque somos seres que ven”. A diferencia de la interpretación escolástica del cuerpo —que lo entiende como “un cuerpo físico animado [*ein beseelter Körper*]”—, señala que “es preciso no confundir nuestro ser corporal existencial [*unser existenzielles Leiblich-sein*] con el ser físico de un objeto inerte que está meramente a la vista [*der Körperhaftigkeit eines leblosen, bloß vorhandenen Gegenstandes*]”.²³

Para el filósofo, en el fondo, no comprendemos el cuerpo porque tampoco comprendemos el espacio. La modificación del concepto tradicional de existencia conlleva la revisión del concepto vulgar de tiempo y de espacio, tal como ya había anticipado en la obra de 1927. La espacialidad del *Dasein* no es una cosa observable y medible, ya que no está en el espacio como un vaso. La apertura de la existencia tiene un carácter espacial, pero el ser-en-el-espacio de un útil no es el mismo ser-espacial del *Dasein*.²⁴ Por tanto, para rastrear su manera de abordar el fenómeno del cuerpo hay que partir de la constitución espacial del *Dasein* como estructura existencial de su ser: “Existir como *Da-sein* significa sostener abierto un ámbito desde el poder de percibir la significatividad de lo que es dado [...]”.²⁵ Desde este punto de vista, tanto Boss como Heidegger, cuestionan la idea de que la psique sea una cápsula separada de un supuesto mundo “exterior”; y también descartan que sean las cosas, sin más, las que

[19] Cfr. ib., pp. 112-113 y 116; Heidegger, “Der Wille zur Macht als Kunst”, p. 115 (trad. p. 99).

[20] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, p. 197.

[21] Ib., p. 3.

[22] Ib., p. 202.

[23] Ib., pp. 293, 117 y 294.

[24] Ib., pp. 188-189.

[25] Ib., p. 4.

“entren” en esta psique.²⁶ Entender el ser del hombre como existencia supone, por una parte, un rechazo de la dualidad cuerpo-mente, y, por otra, que la corporalidad sea vista como un fenómeno que forma parte de su ser-en-el-mundo.

Heidegger piensa el mundo como un fenómeno que hace posible la relación perceptiva del ser humano. Y lo caracteriza como un “acaecer”, porque es algo que sucede sin ser un objeto subsistente, ya que sólo acaece en tanto es comprendido en dicha percepción antepredicativa. No es nada, por tanto, que pueda ser definido en términos de extensión, ya que se refiere a la espacialidad constitutiva de la existencia, y ésta *se vive* como comprensión primaria del ser. El mundo como fenómeno trascendental es, pues, un horizonte preobjetivo de significación que es comprendido posibilitando así el poder-ser del hombre. Pero esta modalidad de comprensión no es un acto cognoscitivo, sino que se trata de una comprensión previa del ser del ente que es presupuesta en la relación con los objetos. Se trata de un comprender [*Verstehen*] existencial, que se produce de manera “situada”, y que es articulado por el habla [*Rede*] –una lingüisticidad primaria constituyente que forma la raíz existencial del lenguaje [*Sprache*]–.²⁷ La existencia se entiende así como una estructura de precomprensión, una instancia interpretativa en la que se da una primaria percepción significada desde la cual se nos dan las cosas.

Por todo lo dicho, la experiencia de la corporalidad [*Leiblichkeit*] no tiene la forma de una estructura meramente mecánica o físico-química,²⁸ sino que nos sitúa de entrada en relación con las cosas. Lo específico del cuerpo humano no se reduce a ser un mero cuerpo físico [*Körper*] que de suyo carece de una dimensión mundanal o existencial. “Ser-en-el-mundo” no significa, entonces, que el hombre desde el punto de vista de su ser –es decir, como *Dasein*– se enfrente al mundo –como si éste fuera un objeto y el sujeto sin mundo–, sino que se encuentra siempre ya en este espacio de significación primaria, una espacialidad que forma la estructura del mundo. El mundo es este espacio de significatividad comprendida que orienta al *Dasein* a sí mismo, a las cosas y a los otros. Un planteamiento que conduce a una inversión del *cogito ergo sum*. El yo no es anterior al mundo, ya que antes de que un sujeto pueda ser dirigido intencionalmente a un objeto, tiene que abrirse un espacio desde el que sujeto y objeto puedan ser relacionados el uno con el otro. Por eso señala que los sentidos sólo pueden ser afectados porque “son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo”.²⁹ De este

[26] Cfr. además M. Boss, *Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, Bern, Verlag Hans Huber, 1999, p. 508.

[27] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§16-24 y 28-34.

[28] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, pp.199-200.

[29] Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 137.

modo, toda representación es siempre corporal, ya que “el cuerpo pertenece siempre al ser-en-el-mundo”.³⁰

La espacialidad del existir no se refiere, por tanto, al hecho de ocupar un lugar físico en el espacio, que es el propio de las cosas, pues desde sí mismas ellas tienen únicamente esta dimensión. El espaciarse humano surge de la dimensión de apertura que es la comprensión primaria del ser. El *Dasein*, en tanto que comprende, se encuentra formando parte de ese espacio de relación primordial que es el mundo, es decir, existiendo. Nuestro ser-en-el-espacio implica que no partimos de una “psique-cápsula” dentro de la cual estaríamos para luego salir a un mundo “exterior”, sino que nos encontramos siempre ya “situados”, en relación con lo que hay. De manera que el ser humano no está nunca más allá de la apertura que es su existencia, sino que está “arrojado” en ella, es decir, siempre comienza antes de que como sujeto lo haya hecho.

Así pues, el mundo es un fenómeno trascendental porque abre el espacio en el que se dan los entes, un espacio de significado que, en tanto que es comprendido, es vivido: un mundo vivido [*Lebenswelt*]. Me parece que la descripción que hace Michel Foucault del mundo de los esquizofrénicos en *Enfermedad mental y personalidad* (1954), nos da una idea del mundo como *espacio de aparición* y de su *naturaleza fenoménica*.³¹ En la esquizofrenia, el espacio, como mundo vivido, se vuelve opaco; no se abre, sino que se cierra. Por lo tanto pierde su poder de revelación; es como si el mundo se retirara. El esquizofrénico “sustituye el espacio transparente en el que cada objeto tiene su lugar geográfico y las perspectivas se articulan por un espacio opaco en el que los objetos se mezclan [...] y se fusionan en un horizonte sin perspectiva [...]. Los objetos pierden su índice de inserción, que señala también la posibilidad de utilizarlos; se ofrecen en una plenitud singular que los desliga de su contexto, y se afirman en su aislamiento, sin lazo real ni virtual con los otros objetos; las relaciones instrumentales han desaparecido”. Se da una “ausencia de unidad interna en la disposición de las cosas [...]. Los objetos han perdido su cohesión, y el espacio, su coherencia”. Así, el enfermo percibe “un conglomerado de edificios sin significación. El sentido de la ‘utensilidad’ desaparece del espacio; el mundo de los ‘Zuhandenen’, como diría Heidegger, es para el enfermo nada más que un mundo de los ‘Vorhandenen’”,³² de entes vividos desde una ausencia total de significación, porque el mundo, como espacio de relaciones en el que se insertan, ha desaparecido.

[30] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, pp. 126 y 191.

[31] Para decirlo en palabras de Arendt. Véase especialmente “El pensamiento”, primera parte de H. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

[32] M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 72-74.