



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Johnson, Felipe

Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner

Seminare

Ideas y Valores, vol. LXIII, núm. 155, agosto-, 2014, pp. 7-30

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80931523001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULOS

CUERPO Y MÉTODO

EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL PROBLEMA DE LA CORPORALIDAD EN *ZOLLIKONER SEMINARE**

FELIPE JOHNSON**

Universidad de la Frontera / Centro
de Investigación de las Humanidades - Chile

RESUMEN

En este artículo se desarrollan las consideraciones heideggerianas acerca de la corporalidad expuestas en *Zollikoner Seminare*, atendiendo a la posición fundamental desde la cual estas se despliegan. Se discute acerca de la necesidad, por parte de Heidegger, de abordar el problema del cuerpo vivo al margen de las consideraciones científicas y, por consiguiente, se enfatiza el sentido íntimo de un eventual “cambio de método” que pareciera conducir la reflexión sobre el cuerpo a la aclaración de su modo de ser propio, con el fin de clarificar cómo es que aquel puede ser entendido como un *existencial*.

Palabras clave: M. Heidegger, corporalidad.

Artículo recibido: 6 de septiembre del 2012; aceptado: 23 de febrero del 2013.

* El presente artículo forma parte de la investigación Fondecyt de Iniciación n.º 11110087: *El fenómeno del cuerpo a la luz del Dasein: existencia y concreción en el pensamiento de Heidegger*.

** *felipe.johnson@ufrontera.cl*

BODY AND METHOD
HEIDEGGER'S TREATMENT OF THE ISSUE
OF CORPOREALITY IN THE *ZOLLIKON SEMINARS*

ABSTRACT

The article examines Heidegger's considerations of corporeality in the *Zollikon Seminars*, focusing on the fundamental position from which they are made, and discusses Heidegger's need to address the issue of the living body separately from scientific considerations. Therefore, it emphasizes the profound meaning of a possible "change of method" that seems to lead the reflection on the body toward the clarification of its inherent mode of being, in order to explain how it can be understood as an *existential*.

Keywords: M. Heidegger, corporeality.

CORPO E MÉTODO
A CONCEPÇÃO HEIDEGGERIANA SOBRE O PROBLEMA
DA CORPORALIDADE EM *ZOLLIKONER SEMINARE*

RESUMO

Neste artigo, desenvolveram-se as considerações heideggerianas sobre a corporalidade expostas em *Zollikoner Seminare*, atendendo à posição fundamental a partir da qual estas se realizam. Discute-se sobre a necessidade, por parte de Heidegger, de abordar o problema do corpo vivo à margem das considerações científicas e, consequentemente, enfatiza-se o sentido íntimo de uma eventual "mudança de método" que parece conduzir a reflexão sobre o corpo ao esclarecimento de seu modo de ser próprio, com o objetivo de esclarecer como aquele pode ser entendido como um *existencial*.

Palavras-chave: M. Heidegger, corporalidade.

I. El fenómeno *cuerpo* y el problema del método

Los *Zollikoner Seminare* se componen de un conjunto de protocolos de diversas sesiones en las que se reunieron Heidegger y un grupo de psiquiatras, convocados por el especialista suizo Medard Boss, así como de un conjunto de cartas de Heidegger dirigidas al mismo Boss, datadas entre los años 1959 y 1972. Desde un punto de vista amplio, los diversos documentos aparecen como un intento de desarrollar un diálogo entre la filosofía y la medicina psiquiátrica, de manera que una relación entre ambas pueda ser concebida con claridad. No obstante, el significado particular de este volumen es que presenta la oportunidad de observar a Heidegger desplegando problemáticas que ya no se enmarcan estrictamente en el desarrollo de una ontología fundamental, como las que se conocen ya desde *Sein und Zeit*. Precisamente, en estas consideraciones se puede ver a Heidegger esbozando un planteamiento propio acerca del cuerpo humano, por cierto, ya gestado en sus lecturas sobre Nietzsche en el semestre de verano de 1939 (cf. Heidegger 1989 §12), aunque esta vez de manera aún más detallada. Cabe decir, empero, que la expectativa de hallar en estos textos un pensamiento sistemático sobre la corporalidad no se cumple en medida alguna. Solamente algunas páginas de la totalidad del tomo se abocan a este problema, y solo a partir de ellas es posible ganar algunas luces en relación con las líneas generales de una reflexión positiva sobre la corporalidad desde el punto de vista heideggeriano. Incluso, si se sigue atentamente el avance de sus consideraciones, se puede ver que ahí donde Heidegger pareciera tener la ocasión de profundizar en el problema del cuerpo, la discusión no tarda en cambiar de dirección hacia una problemática más amplia acerca de las ciencias y su método.

En este sentido, cabría preguntar si es que acaso este eventual desvío desde el tema de la corporalidad al problema general del método científico resulta ser una carencia del texto en cuestión, o si, más bien, estas consideraciones tienen todo el rigor filosófico que el mismo Heidegger pretende contraponer a aquella idea de rigor que pertenecería a las ciencias. En efecto, en *Zollikoner Seminare* leemos: “La fenomenología es una ciencia más científica que las ciencias naturales” (Heidegger 1994b 265);¹ en este enunciado se alude, por cierto, al vocablo alemán *Wissenschaft*, relacionado en este caso con el sánscrito *wit* o *vydea*, término desde el cual vendría a configurarse el vocablo griego *idéa*, que significa, explica Heidegger, un “colocar algo bajo la

1 Todas las citas de Heidegger han sido traducidas por el autor para el presente artículo. Sin embargo, en el caso de *Zollikoner Seminare* se ha consultado la traducción realizada por Ángel Xolocotzi (2007) y, en el caso de *Sein und Zeit*, la de Jorge Eduardo Rivera (2005).

luz” (1994b 203). Lo anterior aludiría, por cierto, a un rasgo propio de lo que pareciera, en las consideraciones heideggerianas, caracterizar a la misma fenomenología. En este sentido podríamos decir, entonces, que la fenomenología pareciera *ver* más que las ciencias, es decir, que es, en cierto modo, más *vidente* que estas. Pero, ¿qué es aquello que la fenomenología ve y que las ciencias no pueden ver?

Una clave para comprender lo anterior es dada por el mismo Heidegger, cuando problematiza el método de investigación de la física moderna, entendida esta como un ejemplo de una consideración particular acerca de la Naturaleza. Lo que está en juego en sus explicaciones es el hecho de entender la peculiar manera como la Naturaleza en general ha sido ya determinada según la ciencia moderna, esto es, en cuanto una extensión espacio-temporal, podríamos decir, en cuyo interior los entes contenidos se comportarían entre sí mediante regularidades causales medibles. Explicitando ahora el comentario de Heidegger en relación con el caso de la observación de la caída de una manzana, podemos decir que lo que es el fruto mismo o el árbol desde donde este cae dejan de ser rasgos considerables en la tematización de la física. La caída de la manzana pasa a ser explicitada más bien como la trayectoria medible de un cuerpo con una masa determinable desde el punto de su caída al de su llegada (*cf.* Heidegger 1994b 35). Como se advierte, la caída de una manzana en estos términos implica ya una decisión temática particular, muy distinta, por lo demás, a la consideración del mismo fenómeno como, por ejemplo, señal de la madurez de un fruto que podríamos luego disfrutar. Según se sigue, a partir de las observaciones de Heidegger, toda la consideración de Galileo, *i.e.*, la suposición misma de que el fenómeno observado pueda ser descriptible en los términos señalados arriba, parece haber aceptado de antemano una manera específica de entender tanto el espacio y el tiempo como homogéneos, y el movimiento como desplazamiento desde un punto A hasta un punto B.² En otras palabras, el modo de tematización de la física moderna parece haber asumido previamente una comprensión determinada de fenómenos tales como espacio, tiempo y movimiento.

Ahora bien, el núcleo del problema expuesto no radica en el hecho de que conceptos tales como *espacio*, *tiempo* o *movimiento* hayan sido definidos de una manera tan particular, sino más bien en que dichas definiciones han sido posibles mediante una relación que el científico mismo tiene respecto a los fenómenos aludidos con estos términos. En efecto, es desde dicha relación como el científico elabo-

2 En este contexto, Heidegger indica, bajo la figura de Galileo, la reducción moderna del concepto aristotélico *metabolé* a su sentido de *forá*, *i. e.*, “traslado” (1994b 201).

ra hipótesis; viviendo en dicha relación, el físico tematiza y habla de la Naturaleza. Sin embargo, habitando en dicha relación, el físico, el científico en general, no tiene lucidez acerca de ella. El científico habla de su campo de estudio desde un modo ya aceptado de hacer comparecer a su objeto temático, mientras que este es inaccesible mediante su investigación. Este modo primario de acceso al ente permite, ciertamente, medir y experimentar, pero él mismo no es medible, ni se pueden realizar con él experimentos. Se puede decir que este posibilita la tematización científica, pero, al posibilitarla, la trasciende, por lo que no puede ser objeto de estudio de ella. Si el físico, en este sentido, comenzara a dirigir su atención a ese modo, dejaría de hacer física en estricto rigor. En palabras de Heidegger: “El físico no puede decir algo más sobre lo *aceptado*, sino solo el filósofo” (Heidegger 1994b 35).

Pues bien, este *fundamento* del quehacer científico es lo que Heidegger señala en sus consideraciones como *acceptio* (cf. 1994b 37), y es esto lo que la ciencia en su hacer específico no podría *ver*. Sin duda alguna, si seguimos estas consideraciones, se puede entender que las ciencias de la Naturaleza arrancan ya de una suposición fundamental, esto es, inician sus consideraciones a partir de un suelo último que ellas no pueden volver cuestionable. Por su parte, la consideración filosófica parece posicionarse en los inicios mismos de la posibilidad científica, y a ella sí le estaría dado distinguir críticamente el modo como se accede al ente, antes de emprender una tematización explícita sobre sus características propias. Dicho de otra manera, mientras las ciencias se ocupan del *qué* sean las cosas que estudian, han olvidado *cómo* es que esas cosas ante todo comparecen. Pues bien, la filosofía pareciera ser más vidente que las ciencias en un sentido muy particular, esto es, en cuanto ella se posiciona en la posibilidad misma que ha dado paso a una explicitación temática de los entes, de modo que le es posible realzarla para tomar lucidez de sus momentos propios, antes de comenzar ciegamente a hablar de *qué* sea aquello que bajo esa luz ya se puede ver. Así es como Heidegger señalará la necesidad, por parte de las ciencias naturales, de comenzar fundadas en esta así llamada *acceptio*, esto es, de comenzar asentadas en una determinada manera de hacer comparecer su propio objeto temático o, como él dice, de comenzar insertas en un “mantenerse-abierto para una cosa” (*id.* 5).

En definitiva, mientras las ciencias naturales parecieran comenzar sus consideraciones en un campo donde su objeto de estudio ya comparece “en cuanto algo”, la fenomenología, la filosofía misma, viene a ser más bien un modo de consideración mediante el cual lo que ha de mostrarse es justamente aquel horizonte primario de apertura que ha posibilitado a las ciencias hablar de la Naturaleza del modo como efectivamente lo

han hecho. Se trata de aquel fundamento (*Grund*) desde el cual ellas mismas comienzan sus hipótesis, predeterminadas por la aceptación primera del modo *como* ha de ser visto al ente temático: “Solo cuando la presencia (*Anwesenheit*) de algo es aceptada –dice Heidegger–, se le pueden subordinar suposiciones (*Suppositonen*)” (1994b 7).

Ahora bien, lo mismo pareciera ocurrir respecto a las consideraciones científicas sobre el cuerpo. Estas no pueden aprehender cómo es que hay cuerpo (cf. Heidegger 1994b 245). Su tendencia propia es, más bien, a partir del modo *como* ellas están abiertas a dicho fenómeno, a explicitarlo en su *quididad*. Así es como, desde ya, podemos entender que el hecho de acusar una eventual carencia en los textos que componen los *Zollikoner Seminare*, debido a la ausencia de una consideración positiva sobre la corporalidad, pareciera no atender a los problemas hasta ahora discutidos. De hecho, siuviésemos que hacernos cargo de ellos, más bien advertiríamos que una investigación sobre la corporalidad debiera, en un comienzo, prescindir de cualquier tipo de consideración positiva acerca de su objeto temático, hasta no haber atendido a una preparación explícita del modo *como* este fenómeno habría de ser expuesto. Como se ve, no se trata de emprender sin más una tematización de la corporalidad para una investigación filosófica, sino, por el contrario, de preparar el *modo* de su explicitación. Solo así se podría prevenir que la investigación acepte acríticamente un modo de comparecencia de su fenómeno, que a la larga devenga en un “velamiento” de lo que en él efectivamente está en juego.

Según lo expuesto, 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*. En relación con el problema de lo *psicosomático*, leemos: “La pregunta por lo psicosomático es en primera línea una pregunta por el método” (Heidegger 1994b 104). No obstante, avanzada la discusión, se plantea la siguiente tesis: “El problema del método de la ciencia es idéntico al problema del cuerpo. El problema del cuerpo es en primera línea un problema del método” (*id.* 122). Este sería, en definitiva, el modo de abordar el cuerpo en *Zollikoner Seminare*: el intento de desarrollar una consideración de este estrictamente metódica.³

3 Enfatizando el mismo carácter metódico de las consideraciones heideggerianas sobre el cuerpo, von Herrmann (2005) desarrolla una exposición completa de las principales temáticas abordadas en *Zollikoner Seminare*.

Ciertamente, el hecho de que el problema del cuerpo sea ante todo un problema del método no se traduce en que la investigación deba fijar determinados pasos para conducir a buen término el procedimiento de su investigación. Heidegger distingue esta concepción de método, por él denominada *instrumental* (cf. 1994b 167), de aquella otra que posiciona una consideración metódica en el ámbito de la *acceptio* antes discutida. En este sentido, *método* se relacionaría más bien con la delimitación de aquel modo de enfoque primario desde el cual el cuerpo humano ha de mostrarse como tal. Método se refiere, en palabras de Heidegger, a aquel “camino por el cual vamos tras una cosa” (*id.* 132). En suma, se trata de la detección estricta de una apertura apropiada al fenómeno, desde la cual este pueda mostrarse en cuanto lo que *es*.

Pues bien, hasta el momento se ha pretendido mostrar la necesidad de abordar el problema del cuerpo en el contexto de la cuestión del método. Por lo pronto, cabe decir que las consideraciones sobre la corporalidad, tal como se exponen en *Zollikoner Seminare*, no redundarán en una determinación del cuerpo en su contenido, sino que ellas se configuran, según veíamos, en determinaciones más bien metódicas que, en primera instancia, tienen en vista la forma de mostración del fenómeno; por lo cual, ya podemos advertir que el despliegue sistemático de una fenomenología del cuerpo no podría hallarse en este texto. Más importante aún que la determinación de los contenidos de los fenómenos, es una consideración del acceso a ellos. Por esta vía se podría proteger a la tematización filosófica de una desorientación radical respecto a su tarea de acceder a los fenómenos mismos. En este sentido es que Heidegger advierte como lo importante llegar a la conclusión de que “no basta la descripción de fenómenos aislados y la respuesta aislada a preguntas parciales, si es que una meditación del método en cuanto tal no se despierta y se mantiene en vigilia” (1994b 123).

II. La primacía del método en una consideración científica del fenómeno *cuerpo*

Sin lugar a dudas, las advertencias respecto al método señaladas anteriormente buscan despejar el camino para una tematización apropiada del cuerpo. Ciertamente, aquello que indica el término “psicosomático” pertenece al problema del método, en cuanto este nace ya en una manera implícita de hacer comparecer los fenómenos que se han de estudiar. Dicho de otra manera, el cuerpo que las ciencias observan es el que debe ahora volverse cuestionable, y esto quiere decir, siguiendo lo anterior, que se debe poder *ver* cuál es aquella *acceptio* desde la cual ha comenzado la tematización científica del cuerpo.

Una respuesta a esta pregunta exige entender, por cierto, qué es lo que Heidegger discute con Descartes.⁴ De hecho, se podría pensar que la inclusión de Descartes en las discusiones sobre la corporalidad atendería a su conocida determinación mecanicista del cuerpo humano, la misma que se expondría, por ejemplo, en su *Traité de l'Homme* (cf. 1996b 130). No obstante, llama la atención que en las diversas ocasiones en las que el pensamiento de Descartes juega un papel decisivo en las explicaciones heideggerianas, no encontramos referencia alguna a un eventual “mecanicismo cartesiano”. Es más, Descartes es centro de la atención cuando el énfasis está puesto más bien en la problemática del método científico.

Lo comentado en la sección precedente prestará una ayuda importante para atender a las preguntas que ahora nos planteamos. Debemos entender, por lo pronto, que acerca del fenómeno del cuerpo hay dos modos posibles de discusión. Uno de carácter material y otro más bien de carácter metódico. El primero corresponde a la explicitación del contenido, *i. e.*, de las cualidades que el ente ya dado exhibe. Este tipo de consideración asume la tarea de hacer explícito todo aquello que compone la *quididad* del objeto temático. En el caso del cuerpo, habiéndose asumido, por ejemplo, que este es una entidad física, se podría hablar de sus partes, es decir, de los miembros, de los órganos, de la relación entre ellos. Asimismo, podríamos decir que este ente fisiológico realiza funciones, y así elaborar una lista de ellas. Justamente en este ámbito de consideración, esto es, en la determinación de *qué* sea el cuerpo, la consideración del cuerpo como máquina es central. La noción del cuerpo-máquina, del hombre-máquina, es la determinación material de un ente que ha sido puesto ante una mirada particular.

Ahora bien, esta presentación del cuerpo como máquina pertenece a un ámbito determinado de conocimiento, a saber, la *mecánica*, una disciplina que se funda, a su vez, en la física, y que, por ende, habita en una relación determinada con el mundo desde la cual se deja aparecer el cuerpo según un modo de ser particular: la *medibilidad*. Así, la determinación del cuerpo en cuanto máquina es una determinación que a su vez se funda en una “relacionabilidad” implícita y

4 Como lo indica Perrin, Descartes fue un referente constante en el pensamiento de Heidegger, ya sea entendido como el instaurador de la problemática de la *subjetividad* y, así, como un estadio fundamental para entender el olvido del ser del hombre; o como aquel que consolida en la tradición filosófica la comprensión de ser como *Vorhandenheit* y, por ende, como aquel que da paso al olvido del ser. La confrontación con Descartes le permitió a Heidegger desarrollar su posición crítica en relación con la metafísica tradicional (cf. 352).

aceptada por parte del investigador. A partir de lo anterior, podríamos, por lo tanto, hablar del cuerpo sin detenernos en sus cualidades materiales, sino entendiendo este modo implícito desde el cual se muestra. Se trata, en este caso, de la tematización de aquella *luz* desde la cual el cuerpo es de tal manera iluminado, que puede exhibir las características materiales que ilustrábamos anteriormente. Este tipo de consideración ya no se preocupa del cuerpo en cuanto *qué* sea este, sino que lo tematiza para entender *cómo* es que él aparece. Este último tipo de consideración, a diferencia de la material, es precisamente de carácter *metódico* (cf. Heidegger 1994b 75).

Pues bien, cuando Descartes se hace presente en las discusiones sobre el cuerpo, es justamente para aclarar metódicamente cómo ha sido históricamente puesto el cuerpo ante la experiencia, según el modo como este filósofo no solo lo hizo con él, sino con la Naturaleza en general. Descartes es central en la problemática acerca del método de las ciencias, pues, a juicio de Heidegger, su pensamiento es el que inicia un modo particular de presentar la Naturaleza y, en nuestro caso, el cuerpo; presentación que se corresponde con la manera como desde la ciencia moderna hasta la actualidad se ha hecho comparecer a todo objeto de estudio científico (cf. 1994b 129). Nos encontramos, así, ante uno de los aspectos centrales de la problemática del cuerpo en cuanto es, como veíamos, un problema del método.

Ya podemos observar, aunque de manera preliminar, el nivel propio al que pertenece el problema del método, esto es, a la determinación del campo de estudio en relación con su modo de aparecer. No obstante, dicho problema no ha sido aún visto en sus implicancias últimas. A propósito del discurso pronunciado por Hegglin, en el primer simposio de la Sociedad Psicosomática Suiza, Heidegger advierte cómo, a un tipo de investigación como la psicosomática, le es posible distinguir lo *psíquico* de lo *somático* (cf. 1994b 101). Se trata, según lo expone Hegglin, de dos ámbitos: por una parte, el de lo *somático*, el cual sería *medible* (*meßbar*), y, por otra, el de lo *psíquico*, el cual no lo es, sino que más bien se dejaría aprehender *intuitivamente*. Dicha distinción, caracterizada por Heidegger como un *principio simple* (cf. *id.* 102) prescrito para la investigación eficaz de ambos ámbitos, resulta ser la manifestación más concreta del problema del método y, por ende, proporciona un punto de partida conveniente para comprender sus implicancias últimas.

Sin duda alguna, el centro de la problemática radica acá en aclarar las condiciones de posibilidad de sostener que lo *somático* sea lo *medible*, mientras que lo *espiritual*, lo *intuitivo*. Heidegger hace ver que ambas determinaciones han sido ya prescritas desde el modo como se

accede a los dos ámbitos, es decir, aquello que estos sean se ha determinado de antemano en relación con el modo como ellos son *cognoscibles* (cf. 1994b 102). Así, es significativo destacar que la determinación concreta del ente respecto a lo que este *es*, atendiendo al *cómo* este es conocido, es su “medibilidad”, es decir, el cuerpo es determinado respecto a su *cuánto* (*Wieviel*), o, en estricto sentido, al *cuánto de su extensión* (cf. *id.* 128), porque así este puede ser *investigable*.

En este contexto hallamos la íntima relación entre método y medibilidad. En efecto, afirmar que un cuerpo es medible no posee el mismo sentido temático que afirmar que es de color rojo. Su medibilidad no se encuentra en el conjunto de sus predicados materiales; lo caracteriza más bien en su modo de ser en cuanto *extenso*, pero también viene a destacar una relación del cuerpo con su observador, es decir, una relación *medidora* (*messendes Verhalten*) (cf. Heidegger 1994b). Dicho de otra manera, la medibilidad señala una caracterización del ente en cuanto ente, una caracterización de su modo de manifestación, desplegada en una relación directa con su observador. Ella es aquella *luz* desde la cual el ente es iluminado: la medibilidad es la determinación del aparecer del ente en cuanto cuantificable, es decir, su *determinación metódica*.

Como podemos ver, la primacía del método en una determinación científica atiende a los fundamentos de su modo de investigación y, en el caso de la ciencia moderna, dicha primacía se concretó en el desarrollo de una determinación del cuerpo en cuanto *medible respecto a su extensión*. Entonces, lo que está en juego en el problema del método en relación con la medibilidad es la determinación última de la *cosidad* de la cosa, de lo que hace que esa cosa sea tal, es decir, de su propio ser. El ente parece guardar una relación directa con su modo de cognoscibilidad, es decir, aquello que sea “algo” pasa a ser entendido en una dependencia necesaria con su observador. El ente presente se vuelve, entonces, *objeto para un sujeto* (cf. Heidegger 1994b 129). Justamente esta relación de dependencia de lo observado con su observador es el supuesto base que subyace en la determinación de lo somático como aquello que es *medible* y, por esta razón, ya nos enfrentamos al problema de la insuficiencia de su tematización. En cuanto que el fenómeno del cuerpo es reducido a lo que el sujeto puede conocer de él, no queda otra posibilidad sino aceptarlo en lo que ha de ser cierto *para* el sujeto, esto es, su *extensión*. En efecto, en el caso de Descartes, no hay otra certeza más acerca del cuerpo, pues es el yo aquello de lo cual se tiene certeza absoluta y, por lo mismo, este es más cognoscible que el cuerpo (cf. *id.* 139; Descartes 1996b). Del cuerpo, el sujeto solo puede tener certeza de su extensión y, por lo mismo, aquel solo puede ser investigado en relación con su *cuánto*.

De este modo inicia Descartes una determinación de aquello que no es el yo, determinación que reduce su aparición a las condiciones de posibilidad de conocimiento del sujeto, por cuanto es este el que posee la garantía absoluta de un conocimiento cierto (cf. Heidegger 1994b 137). Por esta vía el sujeto viene a ser la medida última de la manifestación de la realidad (cf. *id.* 135). Lo que acá viene a estar en juego es, ciertamente, la verdad del ente, su modo de des-ocultamiento, aquel que se traduce en una dependencia respecto a quien lo descubre: el hombre. No obstante, dicho des-ocultamiento no es arbitrario, sino que, en última instancia, atiende a una preocupación radical, aquella que expresa el mismo Heidegger citando a Descartes: “volvemos como señores y poseedores de la Naturaleza” (*id.* 136; Descartes 1996a 62). En otras palabras, la determinación de la Naturaleza en cuanto a su *medibilidad* no atendería sino a la preocupación de disponer de ella, de garantizar un dominio total sobre sus procesos. En vista de esta preocupación por su dominio, la Naturaleza pasa a ser reducida a su cognoscibilidad, y de esta forma se posibilitará luego el modo de proceder científico como la cuantificación y la experimentación. Esta es la crítica central a las ciencias, que un Heidegger tardío puede expresar afirmando que este es “el ataque más atroz (*ungeheuerlich*) del hombre a la Naturaleza” (1994b 139); con lo cual se refiere enseguida a una “dictadura del espíritu” que caracterizaría a la ciencia moderna. Lo dicho rinde cuenta de la relevancia del pensamiento de Descartes en las consideraciones sobre la corporalidad. Su pensamiento no es decisivo en el momento de determinar el cuerpo como máquina, pues dicha determinación no es sino la consecuencia del establecimiento de una relación fundamental con la Naturaleza; determinación que no es otra que su realce en cuanto cosa medible para disponer de ella.

Pues bien, las problemáticas comentadas muestran la íntima relación que hay entre los problemas del método, de la medibilidad y del cuerpo. No se trata únicamente de que el cuerpo haya sido caracterizado como medible y luego haya que reaccionar contra semejante determinación. El problema fundamental es metódico, es decir, que desde un inicio este tipo de consideraciones ha *aceptado* un modo de “comparecimiento” de la corporalidad que, en última instancia, se funda en un modo de relacionarnos con ella que procura garantizar su *controlabilidad*. Desde esta intención inicial, el fenómeno *cuerpo* se entiende como objeto para un sujeto, y su manifestación se entiende como *medible*. Esto ya plantea el problema de si la determinación del ente respecto a cómo es cognoscible no deja fuera de consideración instancias propias de este. En efecto, dicha relación de dependencia pareciera no hacer más que sesgar el fenómeno, realzarlo parcialmente de acuerdo con su aparecer para un sujeto, ocultando, en definitiva, lo

que en él estaría en juego en su más plena *presencia*. Según lo anterior, podemos entonces entender la necesidad de Heidegger de atenerse ahora a otro método, a saber, a uno que él denomina un “*dejarse llevar de manera propia por nuestra relación con lo que comparece*, en aquella en la que ya siempre nos encontramos” (1994b 143, énfasis agregado). Este giro del método, que va de la reducción del objeto al sujeto, a aquel modo de comparecencia que lo entiende desde *nuestra* propia relación con el objeto, a la que nos atenemos mientras el ente comparece, es lo que a continuación deberá ser comprendido como la posición rectora de las consideraciones heideggerianas del fenómeno del *cuerpo vivo*, desarrolladas en *Zollikoner Seminare*.

III. El sentido de una consideración del fenómeno “cuerpo humano” a la luz de la existencia

Ahora bien, si el problema del cuerpo es un asunto del método, esto querrá decir que una consideración que pretenda aprehenderlo en lo que este sea, ha de clarificar, en primera instancia, el modo de entender su comparecencia. Precisamente, la arriba mencionada exigencia heideggeriana de un traslado de método atiende a este problema. Más aún, en dicho traslado pareciera jugarse, a fin de cuentas, la posibilidad de una investigación apropiada de la corporalidad que la ilumine en relación con lo que esta efectivamente es.

Respecto a lo anterior, cabe notar que no es un alcance marginal el que realiza Heidegger cuando contrapone el pensar griego con el pensar moderno de raíz cartesiana. El énfasis viene dado en una eventual transformación histórica del objeto a tematizar. Se trata de una transformación acaecida desde aquello que comparece, en el sentido de su más auténtica presencia, hacia aquello que está presente como *objeto*, como algo *puesto de cara a un sujeto*. Los vocablos alemanes que expresan esta transformación son *Anwesendes* y *Gegenstand*, y con ellos se indica que el ente temático pasó de ser *aquello con lo cual desde siempre nos encontramos en una relación*, a *aquello que se nos contra-pone y que en dicha contraposición se nos muestra* (cf. Heidegger 1994b 129, 152). En este paso se expresa, por una parte, la consideración griega del ente respecto a su *physis*, es decir, en palabras de Heidegger, de “aquello que puede ser experimentado de tal modo que sea experimentado en sí mismo, a partir de él mismo” (*id.* 129), en contraposición a lo que se muestra dependiendo de la *cognoscibilidad* del sujeto, es decir, en cuanto a la “presentatividad” (*Vorgestelltheit*) del ente (cf. *ibd.*). En esto radica precisamente lo que Heidegger denomina “modificación de la presencia de las cosas”, o “cambio en la experiencia de la presencia del ente a su objetualidad” (*ibd.*). Así, en

dichas expresiones se hace manifiesta la necesidad última del cambio de método que hemos venido comentando.

Como se verá, el problema del método implica ante todo un cambio radical en el modo de *experienciar* al ente temático atendiendo justamente al pensar griego de la *physis*. Dicho cambio prescribe, entonces, posicionarnos nuevamente en un tipo de experienciar mediante el cual nos dejemos llevar por aquella relación íntima con nuestro cuerpo, en la cual podamos aprehenderlo como siempre ha sido en cuanto cuerpo, esto es, en cuanto *nuestro cuerpo*. Con el posesivo *nuestro* no se hace otra cosa que fijar metódicamente la dirección de una consideración sobre la corporalidad, la cual expresa Heidegger así: “El cuerpo es cada vez mi cuerpo. Esto pertenece al fenómeno del cuerpo” (1994b 113). Así, la expresión que veníamos utilizando hasta ahora de entender qué sea el cuerpo en cuanto lo que este efectivamente *es*, puede entenderse delimitando *cuándo* es que hay propiamente cuerpo, *i.e.*, cuándo es que somos *nuestro* cuerpo. En efecto, si se atiende a este *cuándo*, se podría dejar de lado la comprensión del cuerpo como “objeto” para situarnos, más bien, en un “dejarlo ver” desde sí mismo, mientras vivimos en esa relación con nuestra corporalidad en la que ella siempre ha sido tal.

Ahora bien, ¿cuándo es que *hay* cuerpo? La respuesta, según lo anterior, debiera ser: en mi *posesión* de él. Cuando hablamos del cuerpo se trata, entonces, de un fenómeno que se despliega solo en su radical pertenencia a mí. Como se puede ver, esta determinación no señala aún una característica material de la corporalidad. Más bien, ella es un índice de la dirección temática de una consideración adecuada del fenómeno. Desde dicha *pertenencia* no hay cabida para que la corporalidad sea explicitada como algo distinto a mí. Su volumen y sus funciones son caracterizaciones externas que emergen solo de una dirección temática que lo ha hecho aparecer “de cara a mí”. Sin embargo, desde mi *pertenencia* interna, no son meramente *otras* caracterizaciones, por decirlo así, complementarias a las anteriores, las que vendrían a posibilitarse. Las caracterizaciones que aparecen desde este nuevo punto de arranque se dan más bien en torno al *fenómeno* cuerpo, es decir, en relación con aquello que se mantiene él mismo y en donde se juega la identidad de aquello que es *en cada caso* nuestro propio cuerpo. Esta distinción de *fenómeno*, según la cual queremos entender de qué se trataría al hablar del *fenómeno* cuerpo, es expuesta en *Zollikoner Seminare* así: “El *fenómeno* es la esencia (*Wesen*) de aquello que se muestra. El fenómeno, en cuanto lo que se está mostrando, muestra siempre el ser del ente, no un particular que está siendo” (Heidegger 1994b 221, énfasis agregado). Es en este sentido como podemos decir que las consideraciones metódicas heideggeria-

nas no van dirigidas sino a explicitar aquello que, cuando es *nuestro* cuerpo, exhibe caracteres fundamentales. La discusión metódica no es, por lo tanto, más que la tarea de realzar al *cuerpo* en su propio ser o, como lo dice Heidegger, en su “cuerpear” (*Leiben*) (cf. *id.* 131).

Lo dicho muestra la particularidad de la determinación heideggeriana de cuerpo. Heidegger hace notar esta peculiaridad del sentido de su discusión, cuando pregunta si es acaso “el cuerpo (*Leib*) y su cuerpear (*Leiben*), esto es, el ser-cuerpo (*Leib-sein*) en cuanto tal, algo somático o algo psíquico, o ninguno de los dos” (1994b 131). Precisamente, porque *Leiben* (cuerpear) señala el modo como *hay* algo así como cuerpo, su nivel de consideración es anterior y, lo que es más decisivo aún, es determinante para entender si cuerpo puede llegar a ser identificado con lo *somático* o lo *psíquico*. Tematizar el cuerpo en relación con su cuerpear implica, por lo tanto, caracterizar su *modo de ser*; la forma particularísima de despliegue de *aquello* que está siendo en concreto y con propiedad *mi cuerpo*. En esta discusión, como se ve, no es relevante considerar aún si el cuerpo es de tal o cual carácter material, si es físico o psíquico, sino, independiente de lo que sea en su contenido, se trata de establecer *cómo* este *se despliega cuando es mi cuerpo*. Dicho cuerpear del cuerpo es, pues, el fenómeno cuerpo, esto es, el modo de despliegue de lo que es nuestra corporalidad cuando en cada caso somos nuestro cuerpo. Así es como se advierte que una consideración *modal*, como es en este caso la de la corporalidad, se mantiene en un nivel diferente a una consideración *material*.

Cabría, entonces, aclarar en qué consiste este *modo de ser cuerpo* en cada caso que lo *haya*. Se ha dicho que el fenómeno cuerpo ha de ser sacado a la luz desde su pertenencia a mí. Esto ya nos advierte la tendencia considerativa propia de una reflexión sobre la corporalidad, aunque, vale decir, de modo todavía amplio. Una delimitación aún más precisa de este punto de partida nos la da la siguiente aclaración de Heidegger: “Ahora bien, todo lo que denominamos nuestra corporalidad (*Leiblichkeit*), hasta la última fibra muscular y la molécula de hormona más escondida, pertenece, conforme a su esencia, al existir” (1994b 293). En otras palabras, la consideración del *modo* como hay cuerpo debe desplegarse en un tipo de pertenencia que viene a ser aquella que nos corresponde según como nuestro ser se despliega, esto es, desde aquel modo de ser que Heidegger ha determinado para lo propiamente humano: el Ser-en-el-mundo (*id.* 244). Por lo tanto, el cuerpo posee necesariamente el modo de ser del *Dasein* (cf. *id.* 296) y, por ende, ha de ser experimentado desde él. En efecto, no hay otra pertenencia con nuestro cuerpo y no somos cuerpo sino en cuanto nos desplegamos en una relación íntima con nuestro propio ahí, siendo, a la vez, dicho ahí (cf. Heidegger 2001 365). No hay, entonces, cuerpo

sin mundo, pues el modo de ser de lo humano es abrir su mundo, su propio ahí, y ser este mismo, habitándolo.

A partir de lo anterior, ya podemos ver que el cuerpo es un fenómeno que debe ser mostrado en el contexto de la propia vida fáctica, sin reducirlo al polo subjetivo propio de la relación, por cierto, cognitiva, entre sujeto y objeto (cf. Heidegger 1994a). El cuerpo no es una parte componente de uno de los polos de dos instancias separadas, como podrían ser la de *hombre* y la de *mundo*, pues la separación entre ambos es tardía respecto al despliegue de la existencia en cuanto un *ahí*. Podemos decir así que no hay cuerpo sino en una existencia que, para ser tal, ha de pertenecerle como carácter fundamental el *abrir su mundo*. Nuestro cuerpo entendido como *regido* por el ser del hombre (cf. Heidegger 1994b 293), y, por eso, entendido desde este modo de ser, ha de acaecer propiamente en dicha apertura; una apertura, por lo demás, cuyo carácter es el del *Dasein* mismo, es decir, el de un “mantenerse en lo abierto” (*id.* 284). Por lo tanto, el cuerpo se desplegará en cuanto cuerpo solo a la luz de una “comprensión de ser (*Seinsverständnis*)” (*id.* 248).

Algunas consideraciones sobre el fenómeno “cuerpo” más concretas muestran lo anterior. Nos referimos al fenómeno de la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*). De manera aún amplia, Heidegger afirma: “Cuerpear está por doquier donde la sensibilidad se haga partícipe, pero ahí ya está desde siempre la primaria comprensión de ser (*primäres Seinsverständnis*)” (1994b 244). En efecto, un fenómeno tal como el ver sensible permitirá apreciar que aquello que este muestra y el modo cómo lo muestra, *i. e.*, el ente en sus atributos sensibles, se funda ya en una comprensión de su sentido primario. Es el caso de la visión del “crucero de una ventana (*Fensterkreuz*)” (*ibid.*), comentado por Heidegger. Ver el crucero y estar en una relación con él no acaece mediante el cuerpo. Más bien, el despliegue del contenido sensible del crucero parece acaecer en el interior de una relación determinada con la ventana. Podríamos decir, en este sentido, que aquello con lo cual estoy en relación, y que, como tal, se me manifiesta primariamente en una significatividad determinada, es aquello que pasa a concretarse mediante la percepción sensible. En ese sentido, es comprensible que Heidegger determine *Leiben* (cuerpear) como un “ámbito de aquel poder-percibir de las significatividades de lo que comparece, el cual no puede objetualizarse, ni verse ópticamente” (*id.* 293). En este sentido, cuerpear es una posibilidad propia de la existencia, aunque fundada en la “aperturidad” de la existencia misma. Tomando el ejemplo anterior, ha de ser posible ver el crucero de la ventana comprendiéndolo desde una relación con él que no es primariamente corporal, para luego mirar y poder ver algo así como “crucero de la ventana” con tales

y cuales atributos sensibles. De la misma manera, se puede entender la visión de la llama de una vela. Su luz brillante y amarillenta deberá ser percibida en cuanto ya comprendo a la vela como aquello que proporciona luz. En dicha relación primaria podemos ver la luz de la vela. Se advierte, por lo tanto, que el fenómeno *cuerpo* es la posibilidad de desplegar al ente que es comprendido primariamente a partir de una relación con él (cf. Heidegger 1994b 141). Se trata de la visión de los contenidos de la significatividad (*Bedeutungsgehalte*) ya desplegados en una relación con un ahí previamente abierto. Justamente, esta pertenencia del cuerpo a una *comprensión de ser* es lo que le permite a Heidegger, en última instancia, ilustrar aristotélicamente la corporalidad diciendo: “No podemos ‘ver’ porque tenemos ojos, más bien solo podemos tener ojos porque nosotros, según nuestra naturaleza fundamental (*Grundnatur*), somos seres que ven” (*id.* 293). Según se lee, en dicha afirmación se distinguen dos modos de ver; lo que nos conduce a afirmar en seguida que el ver *sensible* requiere, entonces, de un ver radical, de un ver *comprensivo* que pertenece a la existencia como aquella que abre su ahí en su articulación concreta. En definitiva, el fenómeno *cuerpo* es tal solo en un despliegue en lo previamente abierto, y es ahí donde él es y puede ser cuerpo: en el interior de nuestro *ahí existencial*, en nuestro propio despliegue *ek-stático*.⁵

Siguiendo estos planteamientos, se hace difícil entender que habría cuerpo esperando a ser “utilizado” ya desde antes de que hubiese una situación determinada, según lo que en ella sea requerido como acción. En efecto, estas consideraciones desde la existencia no pueden asumir que hay algo así como una entidad física ya presente y que, en cada contexto práctico, se “activaría” de algún modo. No hay cuerpo, por una parte, y función, por la otra, como si esta última le adviniese a lo físico accidentalmente. Esta es la noción que Heidegger intentaría dejar de lado al referirse a una especie de “corriente de relación (*Bezugsstrom*)”, que eventualmente sería enviada, por ejemplo, a través de una mano (cf. 1994b 232). Como ya decíamos, cuerpo acaece ya en una *comprensión de ser*, la misma que es el propio sentido de despliegue del ahí, el cual es la existencia habitándolo. En dicha apertura *hay* propiamente cuerpo, adquiriendo, en efecto, su propia orientación en cuanto *mi* cuerpo en lo abierto en dicha apertura.

Resta considerar, no obstante, un paso más para advertir cómo es que hay cuerpo en dicha apertura proporcionada por la comprensión de ser, a saber: entender cómo es que el ente intramundano, es decir,

5 Entendiendo *Leib* como *chair*, Caron entiende esta pertenencia del cuerpo al *Dasein*, caracterizándola como “correlato”. El cuerpo, la *chair*, sería, según explica, *le corrélat spatial de l'être-spatialisant du Dasein* (318).

aquel ente que sensiblemente se desplegaría mediante los sentidos, se presenta primariamente en dicha apertura. Los términos heideggerianos referidos al modo de presencia de los entes intramundanos son: interpelación (*Anspruch*) y concernir (*Angehen*), y por parte de la existencia, esta, en su relación con ellos, se muestra en cuanto un *ser concernido* (*Angegangensein*). Los términos en juego intentan caracterizar un modo inmediato de comparecencia, en cuyo contexto la corporalidad ha de mostrar su propio modo de ser. Tal como Heidegger ilustra lo acá discutido respecto a una mesa (cf. 1994b 272), podemos decir que la *presencia* (*Anwesenheit*) del ente intramundano, el modo primario de aparición de dicho ente, ocurre según el modo como este *nos concierne*, nos interpela, es decir, se despliega en cuanto ente en el contexto de una *incumbencia* que es nuestra. En dicha incumbencia y de acuerdo con el modo de lo que incumbe, es como el ente muestra atributos sensibles que, por supuesto, no tienen aún el carácter de cualidades sensibles “cósicas”, sino más bien “vitales”. Así, por ejemplo, lo que es la dureza de una silla, en el nivel primario de nuestra incumbencia, en la cual hay ente en su carácter significativo, será percibida como incómoda o no tan cómoda.⁶ Solo cuando la silla es arrebatada del ámbito de esa incumbencia inmediata, y pasa a constituirse en una cosa *silla*, en un ente independiente a mí, meramente ahí presente (*Vorhandenes*), aquella “incomodidad primaria” puede ser considerada como atributo de una *cosa* con caracteres objetivos.

Entonces, si lo abierto en la apertura del ahí posee carácter de *lo que concierne*, esto señala, a su vez, que la existencia en dicho ahí ha de desplegarse siempre en una relación con el mundo según el modo de un *ser concernido*, es decir, la existencia *es* en su mundo, primariamente asimilada (*Aufgehen*) en el modo como el mundo la interpela, en el sentido de un *responder* (*Antworten*) al modo como el ahí incumbe, en una sincronía absoluta entre dejar ser el ahí y siendo de acuerdo con dicho dejar ser. En este contexto dice Heidegger: “Sin este ser concernido (*Angesprochensein*) el hombre no podría existir” (1994b 180). La expresión “ser concernido por un ahí que incumbe”, por lo tanto, es una caracterización fáctica de lo que ocurre en la más concreta pertenencia existencia-mundo. En última instancia, podríamos decir, por ejemplo, que el vaso del que bebo es tal, *i.e.*, “aquello de lo cual bebo”, solo en la medida en que aparece como lo que así me concierne, como “aquello que contribuye a dejar de lado la incomodidad de la sed”. En dicha relación

6 Tomamos este ejemplo del mismo Heidegger. En la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (1925), intenta ilustrar cómo se despliega la percepción sensible (*Wahrnehmung*) en el ámbito fáctico de la inmediatez de la existencia, y recurre al caso de la dureza de una silla, al modo de su “incomodidad” (cf. 1994a 50).

mutua, donde soy en el ahí de la sed y dejo aparecer un vaso, el mismo que primariamente se me muestra como la posibilidad de dejar de lado la incomodidad de la sed, se produce una relación que Heidegger denomina *Entsprechen* (corresponder), es decir: “responder a la interpelación, comportarse según ella” (*id.* 206), lo cual se vincularía justamente con el carácter propio del *Dasein*, que es el de un “dejarse llevar (*Sich-einlassen*) por aquello que me concierne” (*ibid.*).

En dicho ser con el ente, por lo tanto, según el modo de una relación de *correspondencia* entre su apelación y aquel *dejar-me-concernir* por este, *i. e.*, en el marco de una *comprensión de ser* primaria, es donde se abre la posibilidad de comportarnos con un mundo en sus caracteres sensibles vitales. En dicha correspondencia se da la posibilidad primera de que haya cuerpo, mientras que fuera de dicha relación y abstraído de la comprensión de ser que abre un ahí no podría haberlo. Lo que en este caso fuese llamado “cuerpo” sería solo por homonimia, pues fuera de la comprensión de ser y del corresponder en ella fundado, este ente pasa a ser más bien una cosa inerte, un cadáver (*cf.* Heidegger 1994b 293). En definitiva, y en palabras de Heidegger: “Lo corporal (*das Leibliche*) se funda en el corresponder (*Entsprechen*)” (*id.* 232), siendo lo más propio del ser del cuerpo aquella concreción de dicha relación entre un “estar abierto para la interpelación de la presencia (*Anwesenheit*)” (*id.* 272) y el ser interpelado que caracteriza el modo de hallarse de la propia existencia en su ahí (*id.* 274).

En fin, lo expuesto en esta sección nos ha mostrado, en concreto, de qué manera la corporalidad del cuerpo puede ser realizada a partir de un nuevo método, esto es, desde un nuevo modo de consideración mediante el cual nuestro cuerpo, más allá de presentarse como una mera cosa física, es experimentado en su íntima pertenencia a la existencia en un mundo. Sin duda alguna, este cambio de método no ha radicado en otra cosa que en desplegar temáticamente la corporalidad a la luz del modo de ser de aquel ente que *es su cuerpo en un mundo*. Como podemos ver, la preparación metódica propia del planeamiento heideggeriano de la corporalidad, que hemos venido discutiendo hasta ahora, exige, pues, antes de emprender una tematización del cuerpo, un despliegue más acabado de la caracterización del modo de ser propio de lo humano y, por lo mismo, una descripción en detalle de la corporalidad a partir del modo de ser que Heidegger ha determinado como *Ser-en-el-mundo* (*cf.* 1994b 202).⁷ En suma, y es lo que queremos discutir a continuación, la preparación metódica en juego en las consideraciones heideggerianas implica, en última instancia, desplegar el ser del cuerpo estrictamente como un *existencial*.

7 Mientras esta tarea no se realice, sostiene Cerbone, la problemática del cuerpo debe permanecer oculta (225).

IV. Sobre la consideración del fenómeno cuerpo como un existencial

El intento de comprender el planteamiento heideggeriano acerca de la corporalidad nos ha llevado a afirmar que su consideración ha de experimentar y desplegar temáticamente el fenómeno *cuerpo* según nuestro modo de ser, lo cual implica, a su vez, entenderlo como un *existencial*. El cambio de método, requerido por Heidegger, vendría a ser, por lo tanto, el paso de la consideración del cuerpo como una cosa a la consideración de este como un rasgo fundamental de la existencia, o, en otras palabras, el cuerpo pasa a ser entendido en su más íntimo enraizamiento en aquel “ser mi propio ahí” que cada vez somos.

Se podrá discutir, no obstante, que la consideración del cuerpo como *existencial* podría contravenir los propios planteamientos de Heidegger. En efecto, si el cuerpo fuese un existencial, no habría podido ser excluido de *Sein und Zeit*; la obra donde se despliega una analítica del *Dasein*, y en la cual se realzan los momentos fundamentales de la existencia, los así llamados *existenciales*. Lo anterior podría ilustrar, por cierto, el punto de partida de críticas como las de Sartre, quien reprocha la insuficiencia de un tratamiento de la corporalidad en dicha obra (cf. Heidegger 1994b 202-292).⁸ Asimismo, podría decirse que el fenómeno *cuerpo*, en cuanto *existencial*, no podría haber sido tratado en *Sein und Zeit*, pues dicho fenómeno estaría fundado en existenciales fundamentales, por lo que su consideración radical no puede sino “disolverlo” en ellos. Nos referimos, en efecto, a la *Befindlichkeit* (*disposición afectiva*), la cual, como sostiene Haar, podría dar perfecta cuenta de fenómenos corporales (cf. 1986 68). Por último, podría alegarse que, a pesar de lo anterior, e insistiendo en entender la corporalidad como un *existencial*, esto contravendría el pensar de Heidegger, pues no se trataría acá más que de una deducción de fenómenos secundarios a partir de fenómenos primarios, lo cual ya sería, como sostiene Kessel con justa razón, un modo inapropiado de investigación que no atendería a los fenómenos mismos (cf. 233). En este sentido, la comprensión del cuerpo como existencial no sería más que un paso en falso, que ha malentendido a los existenciales como axiomas y ha comprendido que la ontología posee una tendencia meramente deductiva y, por ende, carente de una atención rigurosa a las cosas mismas (cf. Heidegger 2001 36).

Estas tres posibles críticas parecieran, sin embargo, no tener lugar en el marco de las consideraciones heideggerianas expuestas en

8 Insuficiencia que, por lo demás, también reprochan Alphonse de Waelhens y Merleau-Ponty. Una síntesis de esta posición crítica francesa es realizada por Akay (1999), mientras que los inconvenientes de la exclusión del cuerpo en la analítica del *Dasein* siguen siendo subrayados por Ciocan (2008).

Zollikoner Seminare. Una advertencia, por lo pronto algo insuficiente, la brinda el mismo Heidegger, quien subraya que los caracteres realzados de la existencia en *Sein und Zeit* atienden a la pregunta por el ser y, por lo mismo, los análisis ahí desplegados se restringen a la tarea de plantear la pregunta por el sentido del ser (cf. 1994b 163).⁹ Empero, esta justificación resulta aún algo externa, mientras que lo mejor será aclarar cómo sería posible llegar a sostener que el cuerpo, en efecto, ha de ser considerado como un existencial.

Como se ha venido discutiendo, el hecho de que Heidegger enfaticese en la pertenencia del cuerpo al modo de ser del *Dasein*, según se expone en *Zollikoner Seminare*, señala ya que, aunque en *Sein und Zeit* dicha problemática no tenga primacía, esto no implica necesariamente que el cuerpo no sea un existencial. Solo se podría llegar a esta conclusión, si se entiende el contenido de esta obra como el resultado definitivo de un análisis de la existencia. Pero Heidegger es enfático en sostener en dicha obra que los resultados son aún provisorios (cf. 2001 17), mientras que en *Zollikoner Seminare* pareciera inclinarse a la posibilidad de continuar con una explicitación más acabada de los *existenciales*. Claro está, en todo caso, que el realce del fenómeno cuerpo en cuanto existencial no podría pertenecer a la tarea programática de desplegar una ontología fundamental, pues ya se ha visto que el ser cuerpo se funda en una comprensión de *ser*, pero dicha comprensión de ser no acaece corporalmente (cf. Heidegger 1994b 244-248). Así, la tarea de realzar otros eventuales existenciales pertenecería más bien a una consideración cuyo fin sería la de desplegar *lo humano por lo humano*, en el sentido de lo que Heidegger denominaría un *análisis antropológico del Dasein* (id. 164).

A nuestro juicio, el problema que nos ocupa radica en la posibilidad de tematizar el cuerpo en el horizonte de la existencia, lo cual se enmarca en el requerimiento heideggeriano de posicionar a la investigación en un nuevo método. El cuerpo, en este sentido, ha de ser visto a la luz del modo de ser de lo humano. Es de esta manera como una consideración de dicho fenómeno podría abandonar definitivamente la tendencia a explicitarlo como una parte perteneciente a un complejo, tal como podría ser considerado el hombre en cuanto síntesis de cuerpo y alma. Por lo demás, esta última posibilidad de realzar el cuerpo no surge sino del hecho de confundir metódicamente el ser de aquel ente al cual le “pertenecería” algo así como un cuerpo. En efecto, de antemano comprenderíamos que el hombre tiene el modo de ser de

9 Significativos son los comentarios de Caron (cf. 310-312) respecto a este problema, por cuanto expone razones considerables para comprender la exclusión del cuerpo en *Sein und Zeit*.

una cosa, por lo que todo aquello que le pertenecería, tendría como carácter fundamental el de ser un atributo adherido a una sustancia; con lo cual se entiende, por lo tanto, que el cuerpo sería también algo que solo puede pertenecerle al hombre según el modo como una parte pertenece a un conglomerado. Pero la pertenencia del cuerpo al *Dasein* es particular en vista de este modo de ser. Ya se ha visto que dicho modo de ser es el de un ente que se despliega en cuanto un ahí, en cuanto *existente*; por lo que la *instancia* cuerpo deberá ser investigada a la luz de este modo particular de ser, si es que la intención es la de atender a su propia naturaleza. Desde esta perspectiva, la pertenencia del cuerpo al *Dasein* deberá adquirir ahora otro sentido. Desde la luz de la existencia, el cuerpo pertenece al hombre en cuanto se le entiende como un momento decisivo de la apertura de aquel ahí concreto en el cual la existencia habita. Por ello mismo, el cuerpo ya no puede ser entendido primariamente como *componente* de una cosa *hombre*, sino como un *poder-ser* del despliegue del existir, como una posibilidad que constituye el despliegue mismo del *Ser-en-el-mundo*.¹⁰

Por esta vía, los avances de este tipo de investigación no podrían ser considerados como el resultado de una deducción desde axiomas primeros, como podrían ser entendidos los existenciales fundamentales expuestos en *Sein und Zeit*, sino más bien como la *apropiación* de la mirada existencial desplegada en dicha obra sobre fenómenos humanos desde su auténtico modo de ser. El mismo caso ocurre en las consideraciones de Heidegger respecto a un fenómeno que, de acuerdo con las críticas anteriores, muy lejos pareciera estar de ser llamado un *existencial*. Nos referimos al estrés, fenómeno que sí pareciera fundarse y, por lo mismo, disolverse en existenciales fundamentales como la *comprensión*, la *disposición afectiva* y el *hablar*, en el contexto de la *caída* (*Verfallen*). Sin embargo, es Heidegger quien alude al estrés, acudiendo a la terminología de *Sein und Zeit*, como un *existencial* (cf. 2001 180). Como se puede ver, el estrés, en este caso, puede ser llamado un existencial, pues este será ahora entendido como un modo particular según el cual la existencia puede abrir y habitar *su* mundo. Asimismo, en el caso del cuerpo, el hecho de determinarlo como un existencial radica también en explicitar aquel modo en que a este se le puede dejar comparecer en una investigación, sin que aún sea dicho algo respecto a su contenido, aunque fijando desde un principio el modo como el fenómeno ha de ser traído a la luz. En otras palabras,

10 En este sentido, cuerpo ha de ser una instancia que contribuya a la apertura misma del ente intramundano. Este aspecto es destacado por Courtine (cf. 1990 302), quien, a propósito de la mano, advierte que esta posibilita la donación del ente, tanto en el modo de ser de la *Zuhandenheit*, como de la *Vorhandenheit*, pues posee la esencia del hombre, esto es, podríamos agregar, ser la “apertura de un ahí”.

y atendiendo a lo que se ha discutido en las secciones anteriores, afirmar que el cuerpo es un *existencial* viene a ser una aseveración de carácter estrictamente metódico. Se trata de hacer énfasis en que dicho fenómeno puede hacerse manifiesto genuinamente en cuanto se lo comprenda desde el modo de ser de la existencia; en otras palabras, el cuerpo puede ser visto en cuanto lo que auténticamente *es*, solo desde la pertenencia íntima a un ente cuyo modo de ser es el de ser su propio ahí. Cabe recordar, en este contexto, la advertencia que realiza Heidegger en *Sein und Zeit*: “Todas las explicaciones (*Explicate*) que emergen de la analítica del *Dasein* se ganan atendiendo a su estructura de existencia. Porque estas se determinan desde la existencialidad, llamamos a los caracteres de ser del *Dasein* *existenciales*” (2001 44). Llevada ahora al caso del cuerpo, la cita de Heidegger advierte que la corporalidad, en cuanto se la comprenda temáticamente en el horizonte de la existencia, puede pasar a ser comprendida *metódicamente* como un existencial.

Así es como podríamos evitar excluir dogmáticamente un fenómeno, de un estudio que lo realce según su modo más propio de ser. Lo importante es, sin embargo, atender al hecho de que un análisis de la existencia, que ya no pretenda constituirse en los fundamentos para la elucidación del sentido del ser, sino que se proponga permanecer en el fenómeno de lo humano por lo humano, tendrá la posibilidad de realzar ahora fenómenos más fundados. Como afirma Heidegger: el “ser-en-el-mundo es un cuerpear, pero no *solo* un cuerpear” (1994b 248, énfasis agregado). En efecto, *Leiben* es un fenómeno, como ya se ha comentado, fundado en la *comprensión de ser* y, por lo tanto, fundado en la apertura primaria del ahí, y no es aquel fenómeno que deba ser realizado para caracterizar al *Dasein* mismo como *comprensión de ser*; lo cual corresponde, según el mismo Heidegger lo expresa, a la caracterización *primaria* del *Dasein* (cf. *id.* 237, 260). Pero esto no implica entender que el estudio del cuerpo ha de efectuarse reduciéndolo a existenciales fundamentales como la *Befindlichkeit*, sino, más bien, atendiendo a su carácter de fundado, el cuerpo ha de ser estudiado como tal, pues en cuanto fenómeno, este ha de ser realizado en aquellos rasgos fenoménicos propios.¹¹

De esta manera podemos decir que los planteamientos heideggerianos sobre la corporalidad son un punto de inicio metódico para su tematización explícita. Los rasgos principales acá expuestos de

11 No se puede negar una relación íntima entre la “disposición afectiva” y la “corporalidad”, en el sentido de una fundación de esta en aquella. No obstante, una lectura atenta de *Zollikoner Seminare* muestra que, a pesar de dicha fundación, ambos fenómenos pueden ser delimitados en cuanto a lo que cada uno muestre de sí (cf. Nielsen 2003).

dichos planteamientos se presentan, entonces, como una advertencia fundamental para abrir el problema de la corporalidad desde una experiencia radical, como es la de la pertenencia de la existencia a su ahí, desplegando el cuerpo como una posibilidad de esta, *i.e.*, como un momento constitutivo del despliegue concreto de la apertura de un mundo que la existencia habita. Es en este sentido que en *Zollikoner Seminare* no se puede aún pasar a un estadio posterior, que correspondería al de una explicitación acabada de los caracteres positivos de la corporalidad. Por lo pronto, era necesario preparar el camino para el fenómeno en cuestión. Y dicha preparación no es otra sino garantizar un acceso a nosotros mismos, donde la corporalidad no puede ya mostrarse como un componente aislado de una cosa denominada “hombre”, por cuanto lo humano no es propiamente algo “retraído en sí”, sino la apertura de su mundo. En definitiva, cuando Heidegger advierte: “necesitamos recorrer el camino a nosotros mismos” (1994b 144), indicando así el modo de abordar la corporalidad, lo que hace es, ante todo, explicitar el requerimiento metódico necesario que podrá hacer posible la caracterización del cuerpo a partir de una experiencia de este en el horizonte del despliegue de la existencia, es decir, justo cuando *hay* propiamente cuerpo.

Bibliografía

- Akay, R. “Heidegger, Body, and the French Philosophers”. *Continental Philosophy Review* 31.2 (1999): 29-35.
- Caron, M. “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*”. *Archives de Philosophie* 71.2 (2008): 309-329.
- Cerbone, D. “Heidegger and Dasein’s ‘Bodily Nature’: What is the Hidden Problematic?” *International Journal of Philosophical Studies* 8.2 (2000): 209-230.
- Ciocan, C. “The Question of the Living Body in Heidegger’s Analytic of Dasein”. *Research in Phenomenology* 38.1 (2008): 72-89.
- Courtine, F. “La main”. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990. 286-303.
- Descartes, R. *Discours de la méthode. Œuvres complètes*. Vol. VI. Paris: J. Vrin, 1996a.
- Descartes, R. *Principes de la philosophie. Œuvres complètes*. Vol. IX. Paris: J. Vrin, 1996b.
- Descartes, R. *Traité de l’Homme. Œuvres complètes*. Vol. XI. Paris: J. Vrin, 1996c.
- Haar, M. “Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein*”. *Heidegger Studien* 2 (1986): 67-80.
- Heidegger, M. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. Gesamtausgabe* 47. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs. Gesamtausgabe* 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a.

- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Rivera, J. E. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005.
- Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. Trad. Xolocotzi, A. Michoacán: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.
- Herrmann, F von. "Medard Boss and the Zollikon Seminars of Martin Heidegger". *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis* 16.1 (2005): 156-168.
- Kessel, T. *Phänomenologie des Lebendigen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011.
- Nielsen, C. "Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den *Zollikoner Seminaren*". *Phänomenologische Forschungen* 8 (2003): 149-169.
- Perrin, Ch. "L'origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger". *Studia Phaenomenologica* 10.1 (2010): 333-357.