

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.08

[pp. 135-150]

Recibido: 29/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Destrucción fenomenológica del concepto tradicional de «psique» y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*.

Psychiatry and the Phenomenological Destruction of the traditional concept of the «Psyche» in the *Zollikoner-Seminare*¹

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Universidad de Zaragoza

Resumen:

Este trabajo se centra en la destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista-naturalista de la «psique» implicada en el problema de lo psicossomático. Un problema que fue abordado por Heidegger en los *Zollikoner Seminare* y que supone una revisión de los presupuestos antropológico-metafísicos en los que se fundamenta la diferenciación entre «soma» y «psique», propia de la visión objetivante de la psiquiatría del momento.

1. Este trabajo ha sido realizado en el seno del Grupo de Investigación Consolidado *HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica H69* de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Social Europeo. Se ha beneficiado asimismo de la estancia de investigación realizada en la Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie de la Universidad de Heidelberg, a cuyo titular el Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs agradezco su apoyo para hacerla posible; y también de la ayuda del proyecto de investigación UZ2014-HUM-02 de la Universidad de Zaragoza.

Los rendimientos hermenéuticos de esta destrucción fenomenológica, orientada por la analítica del *Dasein*, revelan el carácter existencial del «fenómeno del cuerpo» (*Leibphänomen*). Algo decisivo, según Boss, para comprender la patología psíquica desde un nuevo punto de vista.

Palabras clave: Heidegger; psique; psicossomático; psiquiatría; Boss.

Abstract:

This paper focuses on the phenomenological destruction of the naturalist-mechanicist conception of the psyche involved in the question of psychosomatics. This problem was approached by Heidegger in the *Zollikoner-Seminare*, involving a revision of the anthropological-metaphysical preconceptions underpinning the distinction between «soma» and «psyche», characteristic of the objectivizing conceptions of psychiatry at that time. The hermeneutic results of this phenomenological destruction, oriented by the analytics of *Dasein*, reveal the existential nature of the «phenomenon of the body» (*Leibphänomen*). According to Boss, this is a decisive step towards a new understanding of psychopathology.

Keywords: Heidegger; Psyche; Psychosomatic; Psychiatry; Boss.

1. Uno de los núcleos centrales de los *Zollikoner Seminare* lo constituye, a nuestro juicio, la destrucción fenomenológica del concepto tradicional de «psique». Durante las sesiones –y también en las diferentes conversaciones que mantuvieron Heidegger y el psiquiatra Medard Boss– abordan el problema de «lo psicossomático» en el ámbito de la enfermedad psíquica, tal como es comprendida por la psiquiatría del momento. Un problema de fundamentación filosófica que implicará, por una parte, el esclarecimiento de los presupuestos metafísicos y antropológicos que sostienen el concepto de «psique», y, por otra e íntimamente unido a ello, la consideración del «fenómeno del cuerpo» (*Leibphänomen*) más allá de las explicaciones tradicionalmente utilizadas en torno a la diferenciación de «soma» y «psique». Una tarea deconstructiva imprescindible por cuanto dicha diferenciación ha fundamentado las concepciones médicas en torno al ser humano utilizadas comúnmente por los psiquiatras y que han orientado su práctica clínica.

Tal destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista-naturalista de la psique estará orientada por la analítica del *Dasein* y revelará algo fundamental: el carácter existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*). A partir de los rendimientos hermenéuticos obtenidos, se plantearán algunas de las implicaciones que tiene para la

psiquiatría, ya que dicho planteamiento heideggeriano ofrece –tal como es reconocido por el psiquiatra– una interpretación del ser humano que hace comprensible la patología psíquica desde un nuevo punto de vista. Una interpretación diferente a la de los modelos inspirados tanto por la psiquiatría positivista como por el psicoanálisis y que también son discutidos a lo largo de las sesiones.

Como es sabido, los seminarios tuvieron lugar muchos años después de la aparición de *Ser y tiempo* (1927), concretamente de 1959 a 1969. Y fueron llamados así porque en su práctica totalidad –a excepción del primero en Burghölzli, la Clínica Psiquiátrica Universitaria de Zürich–, se celebraron en Zollikon, un barrio de la misma ciudad donde se encontraba la casa de su promotor, el psiquiatra suizo Medard Boss. Los protocolos de las veinte sesiones, junto con otros materiales –diálogos (1961-1972) y extractos de la correspondencia (1947-1971) entre Heidegger y Boss–, fueron editados años después por el psiquiatra –quien contó con la revisión de Heidegger– y aparecieron finalmente publicados en 1987. Medard Boss (1903-1990) intentó integrar inicialmente la psiquiatría clínica y el psicoanálisis, pero acabará criticando las teorías de Freud así como la concepción naturalista y mecanicista de la psique². En uno de los apuntes de sus diálogos con Heidegger, taquigrafiados por él –en concreto, el fechado entre el 30 de noviembre y el 6 de marzo de 1965– plantea una de las razones de este rechazo, al entender que la metapsicología freudiana supone «el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano», ya que su fundamentación proviene, en última instancia, de las ciencias naturales y «la teoría kantiana de la objetualidad»³.

Su aportación se inscribe, pues, en la tradición de la nueva psiquiatría postpositivista iniciada por Jaspers en 1913 con su *Allgemeine Psychopathologie*, quien promovió el rechazo de la visión objetivante en el ámbito psicopatológico y que, a la postre, también será blanco de la crítica de Heidegger. Una concepción que, para decirlo brevemente, basa la supuesta cientificidad de su explicación en catalogar aisladamente las distintas dolencias psíquicas, reduciéndolas a factores orgánicos, esto es, a un sustrato supuestamente natural. A diferencia de este planteamiento objetivante, la nueva psiquiatría de principios de siglo –que supondrá la apertura de nuevas posibilidades para la comprensión de la enfermedad psíquica– tiene en cuenta el discurso de las ciencias del espíritu, comenzando su acercamiento tanto a las filosofías de Dilthey y Bergson primero, como a

2. Cfr. EMRICH, H. M. y SCHLIMME, J.: «Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie Wider das “Gestell” des Psychologischen» en D. THOMÄ (ed.): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003, p. 489.

3. HEIDEGGER, M. (ed. Boss): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Frankfurt: Klostermann, 2006, p. 260 (trad. cast. de A. Xolocotzi: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2013, p. 303).

la fenomenología de Husserl, Scheler y a la analítica existencial de Heidegger después. Lo que se busca con ello es 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; sin presentarla, en definitiva, como alteridad impenetrable respecto de un supuesto discurso considerado normal⁴.

El primer acercamiento de Boss a *Sein und Zeit* tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial. En la obra magna de Heidegger encontró un enfoque sobre la existencia humana que le pareció radicalmente novedosa y de importancia capital para la psiquiatría. En su opinión, el valor de la analítica existencial residía en que podía ofrecer un nuevo punto de vista para la interpretación de los fenómenos psíquicos en el campo de la psicoterapia, así en las denominadas enfermedades psicósomáticas, desde la esquizofrenia hasta el stress. Este convencimiento le llevó a escribir su primera carta a Heidegger en 1947, iniciando una relación de amistad y trabajo de la que surgen más de veinte seminarios conjuntos y la obra fundamental de Boss, *Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, que apareció publicada en 1971. Una obra en la que el psiquiatra refleja su experiencia clínica y teórica, tanto científica como filosófica, de más de treinta años trabajando en colaboración con Heidegger y en la que estos seminarios resultan decisivos. En ellos participaban médicos, psiquiatras y alumnos de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich en la que Boss enseñaba. A lo largo de las sesiones comentaban historias clínicas, contemplando las enfermedades psíquicas de los individuos en relación con la patología que entraña la propia civilización moderna. En definitiva, intentan hacer comprensibles las perturbaciones psíquicas desde un nuevo concepto de experiencia y de ser humano basados en los rendimientos hermenéuticos de la analítica existencial. Para ello realizan una crítica a los presupuestos metafísicos y antropológico-filosóficos del modelo objetivante de la psiquiatría positivista, del psicoanálisis y de la psicología, así como de la interpretación de la subjetividad fundada en Descartes, a la que –como también pondrán de manifiesto– está íntimamente vinculada la ciencia moderna y su método.

2. La deconstrucción de las explicaciones utilizadas en torno a la diferenciación tradicional de «soma» y «psique» parte de la necesidad de no aceptar acríticamente las definiciones de ser humano estructuradas en torno a esa supuesta diferenciación y que han sido elaboradas tradicionalmente por la antropología, la biología y la psiquiatría. Para ello,

4. Cfr. BODEI, R.: *La filosofía del siglo*. Madrid: Ed. Alianza, 2001, pp. 43-49.

como hemos dicho, retomará los resultados de la analítica existencialista expuesta en su obra de 1927, examinando los presupuestos metafísicos de estos discursos y evidenciando que la interpretación de la subjetividad moderna opera como su principio ontológico. Ya en *Sein und Zeit* había remitido la corporalidad al «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*) como constitución fundamental del *Dasein*, planteando la necesidad de averiguar el alcance de dicha cuestión⁵. En el contexto de los *Seminarios* Heidegger afirmará que no es posible dilucidar lo psicosomático sin una caracterización adecuada del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), un fenómeno que, por otra parte, sólo parece resultar evidente para la fisiopsicología predominante del momento.

En este sentido recuerda que los franceses sólo tienen una palabra para referirse al cuerpo (*Körper*), *le corps*, mientras que en alemán existen dos términos para significarlo: *Leib* y *Körper*. Así, el primero tiene el sentido de «cuerpo vivido», mientras que *Körper* se refiere al «cuerpo material». Nos parece que lo decisivo es que el filósofo rescata el carácter existencialista del cuerpo de la interpretación científico-natural, según la cual es entendido únicamente como sustrato orgánico que puede aparecer objetivado, es decir, como *Körper*, como cuerpo material. Por eso afirma, que el ser-cuerpo humano (*menschliches Leib-sein*) no debe ser entendido simplemente como *Körper*, sino como *Leib*, es decir, como cuerpo propio, de cada cual. Recuerda a este respecto que la palabra griega *σῶμα* es usada por Homero para significar el cuerpo (*Leib*) muerto, mientras que para el cuerpo vivo se usaba la palabra *δέμας*. Más tarde *σῶμα* pasó a significar tanto el cuerpo (*Leib*) vivo como el cuerpo material inanimado (*lebloser stofflicher Körper*). Heidegger explica que nuestra representación del cuerpo (*Körper*) viene de la interpretación latina de lo griego. Escolásticamente representado, el cuerpo (*Leib*) es un cuerpo animado (*beseelter Körper*). Lo que le lleva a concluir que el sentido griego conservaba un significado más amplio que nuestro actual «somático» (*somatisch*)⁶.

En la sesión de 6 julio de 1965 plantea la que, a su juicio, es la pregunta clave: si el cuerpo (*Leib*) es algo somático o psíquico. Mejor dicho, si «el ser-cuerpo [*Leib-sein*] como tal [es] algo somático o algo psíquico [*etwas Somatisches oder etwas Psychisches*]», o incluso que no sea «ninguno de ambos». Y si es esto último fuera así—se pregunta—«¿qué pasa, entonces, con la diferenciación entre soma y psique?»⁷. Una diferenciación que se ha planteado desde antiguo como un fenómeno dado y cuya relación, por consiguiente, ha necesitado ser explicada a lo largo de la historia. Para Heidegger la razón fundamental de tal planteamiento tiene que ver con el modo de acceso a lo psíquico y a lo somático;

5. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986, §§ 10 y 12.

6. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 116-117 (trad. 151).

7. *Ibidem*, pp. 131 y 121 (trad. 166 y 155).

encontrando, a su vez, el modo de acceso relacionado con el método. Ya que –tal como explica– lo que una cosa es y su cognoscibilidad tienen que ver también con el modo de acceso a ella y éste es inseparable del método. Así, en virtud de su acceso, se ha asumido acríticamente que dicha escisión entre soma y psique concierne a su modo de ser, porque el principio de la diferenciación entre ambos se basaría, al parecer, en su diferente modo de aprehensión. De manera que se ha entendido el acceso a lo somático a través de lo medible, mensurable y cuantificable; mientras que el acceso a lo psíquico se ha comprendido, por su parte, como algo que es susceptible, no ya de ser medido, sino de ser intuído. Psique y soma «son pues, determinados en su contenido a partir del modo de acceso a ellos», algo que asimismo «concierne a su cognoscibilidad». Ahora bien, si se pregunta –como lo hace el filósofo– por qué «el modo de acceso a lo psíquico es la intuición, mientras que para lo somático es la medición», la razón aducida está curiosamente «en el modo de ser de psique y soma». De manera que el modo de acceso parece estar determinado, a su vez, precisamente por su modo de ser. Lo que evidencia una fundamentación circular: el modo de ser se basaría en el modo de acceso, pero, a su vez, éste estaría determinado por aquél. Tal circularidad exige, por tanto, una pregunta por el método. Así, evoca el protocolo del 11 de mayo de 1965 en el que recuerda que «la pregunta por lo psicósomático es, en primera línea, una cuestión de método»⁸. Y no de uno cualquiera, sino de un método físico-natural, vertebrado por la ciencia moderna y apuntalado por la metafísica de la subjetividad cartesiana.

En el fondo de la cuestión para Heidegger late lo mismo que ya Nietzsche había denunciado; a saber, que el problema del cuerpo es fundamentalmente un problema del método. Por eso en el Seminario del 1 al 3 de marzo de 1966 recuerda la sagaz sentencia de Nietzsche, según la cual el siglo XIX no se caracteriza tanto por «el triunfo de la *ciencia*» cuanto por «la victoria del *método* científico sobre la ciencia (*Der Wille zur Macht*, n. 466, 1888)»⁹. En tal caso la concepción de lo psico-somático queda completamente dirigida, según Heidegger, por la ontología tradicional, apareciendo como tal a través de la explicación dada por las ciencias fundamentadas en tal ontología –esto es, por la antropología, la psicología y, en general, las ciencias de la naturaleza–. Lo esencial de esta crítica –que había sido anticipada en *Sein und Zeit* y también en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), especialmente en los §§ 36-38– se prolonga en las lecciones sobre Nietzsche y más adelante en los *Zollikoner Seminare*. En su opinión, lo que tienen en común la visión tradicional de «la psicología, la antropología y la psicopatología [es que] consideran al ser humano como un objeto [*Gegenstand*] en un sentido amplio ,

8. *Ibidem*, pp. 102-105 y 121 (trad. 136-138 y 155).

9. *Ibidem*, p. 176 (trad. 213).

como algo que está-ahí [*als etwas Vorhandenes*], como un sector del ente», que puede ser «constatable» (*Feststellbar*)¹⁰. Pero tampoco cree que pueda ser adecuadamente entendido si se piensa como un sujeto subsistente al que se le opondrían los objetos, tal como lo ha hecho la ontología moderna, al concebir lo humano, desde el punto de vista de su ser, a través de la diferenciación de base cartesiana, según la cual el soma aparece representado como mera res extensa quedando la psique reducida a res cogitans. Una representación objetivante que, en definitiva, entiende la psique como una «cápsula» y el cuerpo (soma) como un cuerpo físico, material (*Körper*), y que las representa como dos sustancias heterogéneas, cuya relación necesitaría ser explicada.

Tanto Heidegger como Boss rechazan las representaciones objetivantes de la psicología y la psicopatología dominantes en su tiempo, en la que la «psique-cápsula» –como ellos la denominan– aparece como una interioridad subsistente separada del mundo, concebida como «un objeto cerrado en sí», y el cuerpo (soma) como algo «exterior» sin más¹¹. Semejante diferenciación es lo que ha llevado a entender que la relación entre lo corporal y lo psíquico podría ser consecuentemente explicada en términos de «causalidad» (*Kausalität*) o de «sincronía» (*Gleichzeitigkeit*) entre lo uno y lo otro¹², en definitiva, entre dos objetos constatables. Así pues, a la pregunta de si el cuerpo (*Leib*) es algo psíquico o somático, habría que contestar, según lo dicho, que ni es somático –si por tal se entiende el cuerpo material (*Körper*) cuantificable y como algo que está-ahí (*Vorhandene*)–, pero tampoco algo psíquico, cuando se concibe como una psique-cápsula susceptible de ser intuída. Por consiguiente, para Heidegger tales representaciones objetivantes «de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas». A diferencia de dicha antropología metafísica, que representa el ser de lo humano desde la subjetividad del *ego cogito*, plantea que la fundamental constitución ontológica del ser humano está definida por su existencia (*Dasein*) y que ésta debe ser pensada como «apertura» (*Da*) del ser (*sein*) o «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*)¹³.

3. La pregunta acerca de cómo debe ser determinado lo psicósomático es una cuestión fundamental en el ámbito de la medicina y, en particular, de la psiquiatría del momento. El filósofo entiende que para esclarecer dicha cuestión «es necesaria una verdadera crítica fenomenológica», pues sólo a través de ella es posible «hacer patente el ser del ente del

10. *Ibídem*, p. 197 (trad. 235).

11. *Ibídem*, pp. 3-4 (trad. 29-30).

12. *Ibídem*, p. 292 (trad. 337).

13. *Ibídem*, pp. 3-4 (trad. 30).

que se trata». Y precisamente –como dice– «(e)n la psicósomática se trata del ser-humano del ser humano» (*das Menschsein des Menschen*)¹⁴. Razón por la cual cifra el cometido de lo que sería una «filosofía fundamental de toda medicina psicósomática» en discernir «cómo pertenece [...] todo lo corporal al existir» (*wie [...] alles Leibliche dem Existieren zugehört*)¹⁵. Como reconocerá Boss muchos años después, éste es uno de los aspectos centrales de la contribución de Heidegger a una nueva concepción de la psiquiatría, ya que ha permitido entender que «todo ser-corporal presupone siempre ya el existir» (*Alles Leiblich-sein setzt das Existieren immer schon voraus*)¹⁶.

Frente a la visión objetivante de soma y psique, Heidegger propone una consideración ontológico-existencial que como tal trasciende el dualismo de las sustancias, planteando al respecto algo crucial: el carácter existencial del cuerpo. Una perspectiva fenomenológico-hermenéutica según la cual el cuerpo no es algo que «tengo», como si se tratara de un objeto puramente material (*Körper*), sino que tiene que ver con que *lo soy*. De manera que más que «tener» un cuerpo, lo que en verdad sucede es que *soy corporal*¹⁷. Es lo que quiere decir cuando afirma que al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) pertenece el que sea *mío*. Por eso, si *mi* cuerpo (*Leib*) es *mío*, ya no se trata entonces de un mero *Körper*, sino precisamente de *mi* cuerpo (*Leib*), del *mío*¹⁸.

En el transcurso de los seminarios Heidegger se refiere a sus lecciones sobre Nietzsche impartidas de 1936 a 1946, especialmente las del curso del semestre de invierno de 1936-37 sobre «La voluntad de poder como arte [*Der Wille zur Macht als Kunst*]», algunos de cuyos planteamientos son evocados en relación con la problemática planteada¹⁹. Para él, Nietzsche da indicaciones fundamentales al respecto, ya que entiende lo psicológico esencialmente unido a lo fisiológico. Por eso, cuando habla de «fisiología» lo que plantea, en última instancia, es la indivisible «unidad de lo corporal-anímico [*Einheit des Leiblich-Seelischen*], o sea lo viviente [*das Lebendige*], la “naturaleza” viviente del ser humano [*die lebendige “Natur” des Menschen*]». Y dado que considera que el «estado corporal [*Leibzustand*] es en sí ya siempre algo anímico [*Seelisches*], también es asunto de la

14. *Ibidem*, pp. 99-101 (trad. 132-134).

15. *Ibidem*, p. 296 (trad. 341).

16. BOSS, M.: «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en H.-H. Gander (ed.): *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin*. Messkircher Vorträge 1989. Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft: Bd. I (eds. M. RIEDEL, F.-W. VON HERMANN, H.-H. GANDER, H. TIETJEN): Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, p. 128.

17. Cfr. Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 294 (trad. 339).

18. Cfr. *Ibidem*, p. 113 (trad. 147).

19. Cfr. *Ibidem*, p. 105 (trad. 138).

“psicología”». De ahí que, «cuando Nietzsche dice “psicología”, siempre aluda también con ello a los estados corporales [*Leibzuständige*] (fisiológicos)»²⁰.

A diferencia del dualismo cartesiano –basado, en último término, en una metafísica de la sustancia y de la presencia–, para Heidegger «el existir de algo» (*das Existieren von etwas*) no es un «fenómeno óntico» –como lo sería una cosa, p.e. una mesa, que es un «fenómeno perceptible»–, sino que pertenece a los que él denomina «fenómenos ontológicos», que caracteriza como «no-perceptibles sensiblemente» (*nicht-wahrnehmbaren, ontologischen Phänomene*), pero que «se han mostrado ya siempre antes necesariamente a todos los fenómenos perceptibles sensiblemente». Podemos decir, entonces, que el existir de algo –en tanto que fenómeno ontológico– tiene que ver, más bien, con una experiencia de carácter hermenéutico. En este sentido, el modo de ser hermenéutico de la existencia humana (*Dasein*) se caracteriza por ser una apertura (*Da*) y sostenerse en ella, lo que supone –según el filósofo– «poder-percibir las significaciones de las cosas que le son dadas» (*Vernehmen-können des Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten*) y por las que se siente interpelada. Heidegger pretende esclarecer fenomenológicamente este sentido de apertura de la existencia o ser-en-el-mundo, en lugar de someterse a los encubrimientos de una tradición metafísica que, a su modo de ver, lo han desfigurado. Y así repara en algo que nos parece fundamental: que esta apertura no tiene nada que ver con la posición de un «observador» (*Betrachter*) que ocupe un determinado lugar en un espacio físico, susceptible de ser cuantificado. Antes bien, nos parece que dicha apertura se refiere a una *perspectiva propia*, que es *mía*, y que, como tal, no «es un objeto que esté meramente ahí» (*ein bloß vorhandener Gegenstand*), sino que alude a una modalidad de la experiencia caracterizada por «mantener abierto un ámbito que consiste en poder-percibir» (*Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können*) dichas significaciones. Esta apertura no tiene, por tanto, la forma de ser de algo que «esté-ahí» (*Vorhandensein*), tal como ha sido caracterizado por la ontología tradicional²¹. La apertura de mi existencia se refiere, pues, a *mí mismo* en mi-ser-en-el-mundo.

En consecuencia, su aproximación fenomenológica descubre que *mi* cuerpo no se da primariamente como un cuerpo que es observado –como lo sería desde una perspectiva teórica–, sino que *es vivido* por *alguien*. Y que tampoco se puede reducir al modo de ser de un hecho puramente biológico (*ζωή*), sino que se caracteriza por *estar vivo*, vivo como lo está la *vida humana*, es decir, porque desde el punto de vista de su constitución esencial es «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*)²², según es definido por el filósofo. En este

20. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche* I. Pfullingen: Neske, 1961, pp. 114-115.

21. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 7 y 4 (trad. 33 y 30).

22. Cfr. *Ibidem*, p. 260 (trad. 303).

sentido también rechaza, junto con la metafísica tradicional, la fundamentación zoológica que, a su modo de ver, ha asumido históricamente la antropología, en la medida en que ha sido entendida como una reflexión sobre el ser humano orientada por la biología, tal como ya había hecho desde su obra magna y en *Kant und das Problem der Metaphysik*²³.

En definitiva, el carácter existencial de la corporalidad tiene que ver con que *mi* cuerpo (*Leib*) se da en *mi* comprensión del ser, en la comprensión de *mi ser*, es decir, de *mí mismo*. Como fenómeno ontológico, «[e]l cuerpo [*Leib*] es en cada caso *mi* cuerpo [*Leib*]». Como se ha dicho, que sea *mío* «pertenece al fenómeno del cuerpo [*Leibphänomen*]». Por lo tanto, el *ser-cuerpo* del cuerpo se determina a partir del modo de *mi ser* y es entendido, por ello, como un modo del *Da-sein*. Así, «[e]l “*mi*”, al hablar de “*mi* cuerpo [*Leib*]”, se refiere a “*mí mismo* [*mich selbst*]”», no siendo, pues, nada diferente: «Con el “*mi*” quiero decir *yo*». Por esta razón Heidegger entiende que el cuerpo (*Leib*) participa en el ver, aunque eso no quiera decir –como él afirma– que el cuerpo (*Leib*) vea, sino que *yo* veo. De manera que mis ojos y así *mi* cuerpo (*Leib*) pertenecen a este ver. Esto es lo que quiere indicar cuando dice que «el ojo no ve, sino *mi* ojo; *yo* veo mediante *mis* ojos. El cuerpo (*Leib*) nunca ve un reloj y, sin embargo, él participa»²⁴. Que la corporalidad sea un fenómeno existencial quiere decir, en suma, que es constitutivamente significativa, ya que es *vivida* –esto es, *interpretada* en cada caso– como *mía*. Esta corporalidad (*Leiblichkeit*) no se reduce, por tanto, al volumen físico ocupado por un cuerpo (*Körper*), que carece de suyo de una dimensión existencial, sino que, como también señala Boss en su *Grundriß der Medizin und Psychologie*, en cada caso «los límites de *mi ser-corporal* [*Leibsein*] (...) coinciden con los límites de *mi* apertura de mundo [*Weltoffenheit*]»²⁵. Este *ser-corporal* existencial no es, pues, un fenómeno óptico, como si se tratara de un objeto inanimado (*Ieblos*), sino que se caracteriza precisamente por *poder relacionarnos con las cosas*²⁶.

4. En la conversación del 3 de marzo 1972 profundizan en el modo de ser de lo corporal y su pertenencia al existir. Según Boss, en las alteraciones psiquiátricas, como el delirio esquizofrénico, es fundamental dilucidar algo que constituye no sólo un problema médico,

23. HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Frankfurt: Klostermann, 1991, § 37.

24. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 113-114 (trad. 147-149).

25. BOSS, M.: *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. 278.

26. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 294 (trad. 339); Boss, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 280-284.

sino también filosófico. A saber, averiguar cómo es posible «una relación perceptiva [*eine wahrnehmende Beziehung*] entre la persona y las cosas del mundo»²⁷. Para este propósito le resultará muy fructífera la analítica existencial, tanto la elaborada en *Sein und Zeit* como los desarrollos posteriores llevados a cabo en los *Seminarios* a partir de los resultados de la obra de 1927. El psiquiatra constata que la concepción mecanicista del ser humano que opera en la medicina olvida algo que, sin embargo, la analítica existencial pone de manifiesto: que el percibir humano es un «percibir revelador de significaciones» (*bedeutungserschließendes Wahrnehmen*), porque al percibir una cosa lo hace con todas sus relaciones significativas, con todos sus nexos de referencias o de conformidad (*Bewandtniszusammenhängen*) que la dejan ser lo que es²⁸.

Esto supone que, en su existir, el ser humano está *constitutivamente referido* al carácter de abierto del mundo (*Welt-Offenständigkeit*), desde el cuál le «interpelan las significatividades de lo que comparece ante él» (*die Bedeutsamkeiten des Begegnenden dem Menschen zusprechen*). Como explica Heidegger, esto es posible, no porque el ser humano tenga percepciones «mentales» («*geistiges*» *Vernehmen*), pues un comportamiento semejante no podría darse si «no fuera también de naturaleza corporal» (*leiblicher Natur*). Algo que se explica, precisamente, porque la corporalidad ha de ser entendida –como lo hace Heidegger– como un fenómeno que forma parte de su ser-en-el-mundo. Es más, para él, es este rasgo ontológico el que hace que seamos corporales como lo somos los seres humanos. En este sentido afirma: «no podemos “ver” porque tenemos ojos, más bien sólo podemos tener ojos porque somos seres que ven según nuestra naturaleza fundamental»²⁹, esto es, porque nuestro ser-en-el-mundo consiste

en un siempre ya ser-referido perceptivo [*vernehmenden Bezogen-sein*] a aquello que se dirige [*zuspricht*] a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo, abierto como el cual existimos. En ello, en este dirigirse ya siempre estamos orientados hacia el dato que se nos descubre [*auf die sich uns entbergende Gegebenheit*]. Sólo gracias a tal orientación esencial de nuestro *Da-sein*, podemos diferenciar un enfrente y un atrás, un arriba y un abajo, un izquierdo y un derecho. Gracias al mismo ser-orientado hacia algo que se dirige a nosotros [*Ausgerichtet-sein auf etwas sich uns*

27. BOSS, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte» en G. Neske (ed.): *Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1959, p. 284.

28. Ídem

29. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 292-293 (trad. 337-339).

Zusprechendes] podemos nosotros tener un cuerpo [*Leib*], mejor dicho: ser corporal [*leiblich sein*]³⁰.

Lo decisivo, por tanto, en toda experiencia de lo corporal (*Erfahrung des Leiblichen*) es la constitución fundamental del ser humano como *Dasein*. Así denominado –tal como explica el filósofo– para distinguirlo de otros conceptos usados a lo largo de la historia, como alma, sujeto o yo, acuñados tradicionalmente por una interpretación metafísica que desfigura o encubre el auténtico fenómeno, especialmente si se cosifica la psique entendiéndola como una «sustancia-alma». A la luz de su crítica fenomenológica se pone de manifiesto algo que también será decisivo: que la conciencia debe ser investigada desde el *Dasein*, ya que «la conciencia siempre lo presupone y no al revés». En este sentido afirma: «Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí* [*Wissen und Bewußtsein bewegt sich immer schon in der Offenheit des Da*], y sin ésta no son en absoluto posibles». Razón por la cual entienden que «[el] polo de unidad en la ciencia psicoterapéutica es el ser humano existente [*der existierende Mensch*]³¹» y no la denominada «conciencia», como quiera que haya sido explicada.

A lo largo de los seminarios Heidegger precisará su *Leibphilosophie* en relación con la comprensión primaria del ser. Una de las consecuencias más radicales de su planteamiento es que nuestro-ser-en-el-mundo implica que no partimos de una psique –como si fuera una «cápsula» dentro de la cual estaríamos–, para, desde ella, salir al «mundo exterior» –del cual estaría separada–, de manera que las cosas «entraran» de algún modo en ella. Una concepción semejante es el que caracteriza, según Heidegger, a todas las representaciones objetivantes y que, junto con Boss, entienden propias de una época en la que la medicina operaba con el modelo de la máquina³². A diferencia de este modelo mecánico-cibernético, la existencia es pensada como una estructura de precomprensión. Este carácter hermenéutico de la existencia humana resulta central para el psiquiatra, ya que supone que el existir humano (*menschliches Existieren*) se da primariamente en la forma de *ser-referido* a o *estar-relacionado con* lo que comparece ante él (*Bezogen-sein auf das ihm Begegnende*) en un campo abierto de posibilidades³³. Pero entendiendo que «existir» (*existieren*) no es nada diferente a sostener o «so-portar un ámbito de apertura»

30. *Ibidem*, p. 293-294 (trad. 339).

31. *Ibidem*, pp. 250 y 259 (trad. 293 y 302).

32. *Ibidem*, p. 3 (trad. 30); Boss, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte», cit., p. 284.

33. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., p. 284; Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 296 (trad. 341).

(*aus-stehen eines Offenheitsbereiches*), tal como es definido por el filósofo³⁴ en el sentido que venimos indicando.

Una posibilidad del existir humano es la de poder ser interpelado por aquello que entra en el ámbito de sus relaciones. Mas estas posibilidades no pueden ser objetivadas ni analizadas en términos físico-químicos ni tampoco cibernéticamente³⁵. Nos parece que es importante subrayar lo que esto implica: que existir no es nada distinto de *ser* dichas relaciones y posibilidades en cada caso; que existir consiste, en definitiva, en *ser* dicha apertura. Algo muy distinto, por tanto, al mero estar de las cosas o de ser un cuerpo en el espacio según el modelo cartesiano. Precisamente lo que pretenden los análisis de Heidegger y Boss es que los aspectos existenciales de la corporalidad no queden ocultados por las presuposiciones de una concepción naturalista del cuerpo, porque – como también asume Boss– el ser-cuerpo no es ningún medio del ser-en-el-mundo, sino que a través de él se llevan a cabo las relaciones reveladoras del mundo que constituyen la existencia³⁶. De manera que todas las dimensiones del existir humano están relacionadas con la corporalidad, pues es ella la que nos permite corresponder a las cosas. Esto explica que entiendan que toda representación sea siempre corporal (*leiblich*), precisamente por la pertenencia del ser-cuerpo al ser-en-el-mundo; lo cual implica, a la vez, un ser-con-los-otros, confiriendo a la experiencia corporal un constitutivo carácter intersubjetivo. Un aspecto que también supone otra de las conclusiones fundamentales de la interpretación ontológica a la que nos venimos refiriendo.

Así pues, según este planteamiento, no estamos «dentro» de una psique desde la que tengamos que «salir» a un supuesto «mundo exterior», sino que *nos encontramos siempre ya en la apertura y relación con las cosas y los otros*³⁷. Por eso –tal como afirma Heidegger– «(e)l ser-uno-con-los-otros [*Miteinandersein*] no puede significar otra cosa que ser-uno-con-los-otros-en-el-mundo [*Miteinander-in-der-Welt-sein*]»³⁸. Lo que quiere decir que el existir humano, en tanto que ser-en-el-mundo, tiene ya un inherente carácter intersubjetivo. Fenomenológicamente considerada, la relación intersubjetiva –esto es, *existir entre humanos*– no se puede comprender, como explica Heidegger, en términos de procesos cerebrales, como algo que sucediera entre cerebros que se «informan» –y mucho menos, si se entiende que dicha supuesta información pudiera ser procesada mecánicamente

34. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 274 (tr. 318).

35. Cfr. *Ibíd.*, p. 293 (trad. 338).

36. Cfr. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 272, 277, 279.

37. *Ibíd.*, pp. 284-286.

38. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 145 (trad. 181).

sin más³⁹. Antes bien, este *Miteinandersein* presupone siempre un «mundo común (*gemeinsame Welt*)», parte en todo caso del *Miteinander-in-der-Welt-sein*, por lo que no tiene nada que ver con un mero estar uno junto a otro, sino que se trata de un «con-vivir» originario. Tanto para el filósofo como para el psiquiatra, el modo de ver fisiopsicológico imperante del momento no debe ocultar que el fenómeno de la intersubjetividad no se muestra a partir de «sujetos aislados que estén-ahí» (*Vorhandensein einzelner Subjekte*) ni de «cuerpos humanos que estén-ahí» (*Vorhandensein von Menschen-Körpern*), cuya forma de relación consistiera en algo así como «intercambiar imágenes de objetos del mundo exterior» (*Abbilder von Außenweltsobjekten*) que de algún modo tuvieran dentro de la psique. No consiste, en ningún caso, en un «diálogo entre una psique-interior y otra psique-interior sobre cualquier “material” intrapsíquico» (*Dialog zwischen einem Psyche-Inneren und einem anderen Psyche-Inneren über irgendwelches innerpsychisches “Material”*)⁴⁰, como dice Boss muy elocuentemente.

En relación con lo dicho, recuerdan que, según el método de la ciencia natural, la mensurabilidad caracteriza lo real. De modo que real es, entonces, lo que aparece como objeto de medida y cálculo. Pero la experiencia de la corporalidad no se da, como se ha indicado, en la forma de una estructura meramente físico-química o mecánico-cibernética, sino intersubjetivamente. Un ejemplo muy ilustrativo es la tristeza. Como argumenta Heidegger, diferenciamos la tristeza «en el cotidiano ser-unos-con-y-para-otros», es decir, en la con-vivencia cotidiana. La tristeza es un fenómeno corporal, pero, aunque lo sea, el fenómeno de la tristeza no puede ser medido, como tampoco pueden serlo las lágrimas provocadas por ella. Aún así, nadie negaría que la tristeza sea algo real; podría decirse que todos la hemos experimentado alguna vez. Como afirma el filósofo, lo que se «mediría [en la tristeza] en el mejor de los casos sería un líquido y sus gotas, pero ninguna lágrima». Si llevamos el ejemplo más allá, podemos reparar incluso en que las lágrimas también pueden ser provocadas por la alegría, que es un fenómeno completamente diferente al de la tristeza. A pesar de ello, el líquido de esas gotas sería paradójicamente el mismo en términos físico-químicos. Para el filósofo, las lágrimas no son, pues, nada somático ni psíquico -tal como son definidos desde su clásica diferenciación-. Y la conclusión a la que llega es que no es posible medir el fenómeno de la tristeza en cuanto fenómeno, pues cualquier método de medición transgrediría su sentido y la tristeza como tal sería eliminada. Esto supone que no podemos aprehenderla ni medirla de forma objetual, sino que tenemos una experiencia de ella en nuestro ser-en-el-mundo. Tal como explica, lo único que es posible mostrar en una tristeza es «cómo un ser humano es interpelado y

39. *Ibidem*, p. 123 (trad. 158).

40. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 286, 285.

cómo se transforma su relación con el mundo y consigo mismo». Por eso, lo decisivo es entender que, dado que «estamos siempre en relación [*Beziehung*] con algo»⁴¹, lo que se transforma en mi tristeza es *mi relación con* el mundo y así conmigo mismo.

Bibliografía

BODEI, R.: *La filosofía del siglo*. Madrid: Ed. Alianza, 2001.

BOSS, M.: *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.

BOSS, M.: «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en H.-H. GANDER (ed.): *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin*. Messkircher Vorträge 1989. Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft: Bd. I (eds. M. RIEDEL, F.-W VON HERMANN, H.-H. GANDER, H. TIETJEN): Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, pp. 125-140.

BOSS, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte» en G. NESKE (ed.): *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1959, pp. 276-290.

EMRICH, H. M. y SCHLIMME, J.: «Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie Wider das “Gestell” des Psychologischen» en D. THOMÄ (ed.): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003, pp. 486-492.

HEIDEGGER, M. (ed. M. BOSS): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Frankfurt: Klostermann, 2006 (trad. cast. de A. Xolocotzi: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2013).

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA3. Frankfurt: Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske, 1961.

JASPERS, K.: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1920.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.P.: «Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie» en R. ESTERBAUER, A. PALETTA, P. SCHMIDT, D. DUNCAN (eds.): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016, pp. 68-89.

41. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 132, 104-107 y 112 (trad. 167, 138-141 y 146).

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.P.: «Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica» en *Thémata. Revista de Filosofía* 46, 2012, pp. 209-216.