

Pontificia Universidad Javeriana  
GruLEIBeibo de investigación: Filosofía del Dolor  
Seminarios de Zollikon- Martín Heidegger  
Sesiones del 11 y 14 de mayo de 1965  
Relator: Jonathan Triviño Cuellar

## *Cuerpo (Leib) y cuerpo (Körper)*

### **1. Observaciones previas: el problema del método**

Las reflexiones aquí presentes en los seminarios de Zollikon, guiadas por el profesor Heidegger, se enmarcan claramente por el paso decisivo del denominado segundo Heidegger, luego de su reconocida, pero quizás poco entendida *Kehre*, después de su ardua labor de cara a la ingente obra de Nietzsche, especialmente a partir de sus agudos apuntes en torno al fenómeno del cuerpo (*Leib*), que se empezaron a gestar a finales de la década de los 30's, en el semestre de verano de 1939 sobre *La voluntad de poder*, donde Nietzsche habla del cuerpo vivido, de la corporalidad (*Leib*) apartándose así de la mirada de cuerpo físico (*Körper*). Sin embargo, estas reflexiones en los seminarios no se quedan en torno al cuerpo, sino que nos abre un camino directo al problema del método científico: "Heidegger se empeña en retrotraer la discusión con los psiquiatras a dos puntos decisivos, a saber: en primer lugar, a la cuestión del método y, en segundo lugar, a la concepción del ser humano que subyace a las ciencias naturales, resultando que, en última instancia, ambas cuestiones quedan intrínsecamente relacionadas. Sin embargo, para Heidegger, el problema del método será el fundamental, dado que éste fundamenta, justifica e instaura una determinada concepción del ser humano" (Roper, 2016: p.37). Método en el cuál sus interlocutores (aquí incluso nosotros mismos) han (hemos) sido formados. Romper con ese paradigma no es asunto de poca monta y, por ello, Heidegger, como buen profesor, nos lleva, nos conduce y nos guía a ver la dificultad en la cual nos encontramos, si no nos atrevemos a ver el fenómeno de la corporalidad al margen de la ciencia natural. Lo que pretende Heidegger es que sus interlocutores, en este caso los médicos, sean médicos pensantes, no meros técnicos científicos. Hay ausencia de crítica reflexiva en el mundo de la ciencia natural. El problema de fondo, es el problema del método con el cual accedemos al fenómeno del cuerpo (*Leib*). "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” (Johnson 2014. P.10). Por el afán de cálculo y medición propio de la ciencia moderna, nos olvidamos del fenómeno en cuanto tal, entre estos, los fenómenos del espacio, el tiempo y el cuerpo. El método científico hace inaccesible los fenómenos en cuanto tales. Pero esto no es un descuido u olvido de la ciencia, sino que no es propio de la ella acceder a la esencia de los fenómenos, ese ya es trabajo del filósofo ante el cuál nada en la realidad se muestra como obvio y, por esto, su asunto es el preguntar y el saber plantear la pregunta: “Acerca de esto aceptado ya no puede decir nada el físico, sino únicamente el filósofo” (Heidegger 2013: p.35).

Así surge, pues, la pregunta por la corporeidad. Como ya lo hemos visto, el científico parte de una suposición fundamental, de un terreno sobre el cual parte para su quehacer, pero que ha recibido, esto es, el científico no tematiza al ente en cuanto tal, sino que lo supone, por eso supone el tiempo, el espacio y el cuerpo. “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” (Johnson 2014; p. 11). ¿Cómo comparece, pues, el cuerpo (*Leib*)?

La ciencia no da en el punto central de la discusión a la cual Heidegger nos está conduciendo junto con los psiquiatras. No da con el punto porque ni de lejos se acercan a él, e incluso, jamás le ha importado, porque lo supone. De ahí que la crítica heideggeriana, desde el método fenomenológico, nos permita ver lo que la ciencia no puede ver, el método científico no puede lo que la filosofía parece ver más que las propias ciencias, que se jactan de tener “datos observacionales sobre los fenómenos”; por ello, la presente reflexión común con los psiquiatras, nos permite pensar lo que no ha sido pensado ni tan siquiera preguntado desde la mirada reduccionista de la ciencia natural. ¿Acaso la ciencia sabe del *Leib* en tanto *Leib*? Para Heidegger, ya lo hemos visto repetidas veces desde el comienzo de los seminarios, hay una urgente necesidad de pensar y ahondar en el fenómeno del cuerpo vivo (*Leib*) con el fin de apartarnos de las consideraciones científicas tradicionales, lo que nos conduce a ver fenomenológicamente “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” (Johnson 2014: p. 7). El filósofo se pregunta por el fundamento (*Grund*) a partir del cual las ciencias mismas comienzan su labor de formulación de hipótesis sobre los fenómenos, suponiéndolos como dados, y esta dificultad es la que el profesor le muestra ahora a los psiquiatras, porque ellos desde el método científico no pueden acceder al fenómeno. Esto es lo que ocurre en los seminarios con respecto al problema del cuerpo. Los psiquiatras en cuenta científicos, no pueden aprehender cómo es que hay cuerpo (*Leib*), cómo se da cuerpo (*Leib*) y aparece cuerpo (*Leib*).

El asunto central de estos seminarios, que hora con las sesiones del 11 y 14 de mayo de 1965 se hace más evidente, es que el quehacer filosófico, como un saber más profundo que el de la ciencia, nos permite entrever y caminar un camino hacia el fenómeno psicossomático mismo del cual estamos tratando. Se trata de una “preparación clara acerca del modo como el fenómeno cuerpo ha de ser mostrado en cuanto fenómeno” (Johnson 2014: p. 12). Todo lo anterior nos revela que el problema del cuerpo nos abre el horizonte hacia el problema del método, se hace necesario un cambio de método para acceder al fenómeno del cuerpo vivido (asunto del cual tratará las siguientes sesiones del 6 y 8 de julio de 1965). Vamos así tras la forma como el fenómeno cuerpo se muestre en cuanto tal, es decir, como lo que en realidad es, permitir que el cuerpo sea cuerpo, no lo que el cálculo del método científico diga de él. En este punto es importante ver qué nos dice el término método de lo que él mismo dice. Etimológicamente método bien del latín *methodus* que es la traducción del griego μέθοδος, que significa “el camino a seguir”, esto es, el trasegar propio para realizar una cosa y que ella se muestre en su ser. La palabra misma nos dice lo que el filósofo quiere que comprendamos del acceso a los fenómenos de tiempo, espacio y ahora, de forma privilegiada, el fenómeno del cuerpo (*Leib*). Método es el “camino por el cual seguimos una cosa” (Heidegger, 2014: p. 132). Aquí seguimos lo que dice el cuerpo vivo con respecto a la labor del científico en el problema de la enfermedad psiquiátrica.

## **2. Los procesos somáticos y psíquicos: 11 de mayo de 1965**

Heidegger retoma el fenómeno del hacer-presente que se ha venido tratando en los seminarios y da un paso decisivo al fenómeno del cuerpo, desde la aclaración aguda de que este fenómeno del hacer-presente debe estar condicionado somática y psíquicamente. Ya de

entrada empieza la crítica heideggeriana, en el sentido positivo de la noción griega κρίνειν, que, como lo anota el mismo Heidegger, significa realzar, diferenciar, discernir, separar, analizar, lo cual nos conduce a realzar “lo diferente como tal en su diferencia” (2014: p. 99). Pero ¿qué es eso diferente del fenómeno del hacer-presente en cuanto que está condicionado por los procesos somáticos y psíquicos? En primer lugar es importante mostrar que la forma de asumir el fenómeno del hacer-presente desde el punto de vista fisiopsicológico reinante, presupone el fenómeno, es decir, no realiza la tarea de preguntar por el fenómeno en cuanto tal y sus relaciones. Pero ello, no es, pues, un error de la ciencia natural, sino que debe suponer el fenómeno para realizar su labor, de tal suerte que no es asunto suyo acceder al fundamento del fenómeno, este es trabajo del pensador, en el sentido de aquello que da qué pensar. De esta forma, podemos constatar que la ceguera de la ciencia es algo propio de su esencia. Heidegger, siguiendo su fuerte afirmación del 51, “las ciencia no piensan” (2008: p. 19), está mostrando algo propio del científico y que, por ende, no se le puede pedir que lo haga en cuanto científico. El científico presupone la esencia del fenómeno y no es su asunto pensarla. “Una vez más, Heidegger no es hostil a la ciencia como tal, ni a la tecnología como tal” (Verrecchia 2009: p. 63). En este punto es cuando la mirada fenomenológica cobra su mayor importancia en la investigación reflexiva que está realizando el filósofo en diálogo con los científicos. Nótese que es un camino del estar juntos (*mitdasein*) para ver lo que dice el fenómeno en cuanto tal, de ahí la sagacidad de los ejemplos de la taza, de la estación del tren y ahora el de la ventana. El método está funcionando en la investigación misma para dejar decir lo que tiene que decir el fenómeno para nosotros que nos preguntamos por él.

En las consideraciones hasta aquí pensadas en los seminarios se ha dejado, intencionalmente, el fenómeno clave del cuerpo (*Leib*), pero la investigación misma nos exige ahora la necesidad de abordarlo. El problema del fenómeno del cuerpo había sido fuente de muchas y repetidas críticas a la obra del 27 (*Sein und Zeit*), por ejemplo, por parte de Sartre. El problema del cuerpo se conecta directamente con el asunto psicosomático que tanto preocupa a los interlocutores directos de los seminarios. Es importante anotar que Heidegger mismo aclara que el objetivo no es eliminar el problema que suscita el fenómeno del cuerpo (*Leib*), sino, como buen filósofo, ahondar en él para poder escuchar lo que nos dice. Bellamente nos muestra la distancia entre el método e investigación científica y el

método del preguntar filosófico fenomenológico: “El método fenomenológico, que solo da acceso a los fenómenos humanos como tales, es diametralmente opuesto al método de las ciencias naturales, que reduce estos fenómenos a datos computables” (Dastur 2011: p. 3). Lo importante en primera instancia es escuchar y ver en qué radica lo problemático del asunto del cuerpo (Leib) (cf. Heidegger 2014: p. 99).

Para el filósofo toda comprensión de la realidad, incluyendo la científica, sólo es posible gracias a que el ser humano está abierto para lo presente, esto es que su aperturidad (*Erschlossenheit*) es una comprensión de mundo dispuesta afectivamente, que supone no un mundo abstracto, sino la comprensión misma del estar-en-el-mundo, que somos nosotros mismos en cada momento, que se las ve consigo mismo, con los otros y con las cosas, y ello sólo es posible porque el *Dasein* tiene cuerpo. Así las cosas, el cuerpo como cuerpo vivido *soma* (Leib) del *Dasein* o no es meramente un cuerpo cósmico que ocupa un espacio en el mundo (*Körper*)<sup>1</sup>. Heidegger pretende mostrarles a los psiquiatras que el método de la ciencia natural ha perdido de vista el cuerpo vivo y trata al hombre como un mero cuerpo cósmico, medible y calculable. Por ello, el maestro de Messkirch introduce la cita de la conferencia del también médico el Sr. Hegglin que apareció en Suiza durante la *El primer Congreso de la Sociedad Psicosomática* en el año 1964. La importancia de esta cita radica en que ella le permite hacer una diferenciación, desde el punto positivo de la crítica, que en primera instancia va para la filosofía: “La crítica es una autocrítica de la filosofía, en verdad, de ésta en la totalidad de su historia hasta hoy” (Heidegger 2013: p. 100). Autocrítica porque la distinción es crucial para la filosofía y de ella se desprende su comprensión del hombre, de ahí que en los siguientes seminarios retome su diálogo con Descartes y siga con su acostumbrada desconstrucción.

La cita de la conferencia de Hegglin nos permite reconocer la diferencia entre el cuerpo cósmico medible y el cuerpo vivido, y su intrínseca relación con la psique. La cita se divide en tres partes: la primera parte muestra la dificultad que está a la base del problema central de la enfermedad psicosomática que con frecuencia olvida el asunto del cuerpo (*Lieb*) y reduce el problema a una enfermedad emocional, dejando de lado las enfermedades corporales primarias, que necesariamente tienen repercusiones sobre la psique; la segunda parte versa sobre las influencias mutuas entre psique y soma en relación con la enfermedad

---

<sup>1</sup> Esta distinción es fundamental para lo que sigue de los seminarios y en torno a ella girará la discusión y crítica de la ciencia natural que Heidegger está realizando.

psicosomática que se está pensando, pone en escena la distinción entre *Lieb* y *Körper* en la práctica médica y realiza una diferenciación simple entre los fenómenos psíquicos y los somáticos: “Los *fenómenos psíquicos no pueden ser pensados ni medidos*, sino solamente pueden ser sentidos intuitivamente. Por el contrario, todo lo somático puede ser aprehendido, de alguna forma, mediante números” (p. 101), en este punto el médico expone lo que a su juicio es lo medible de algunos fenómenos como la tristeza o la tensión emocional y dos consecuencias de su presente análisis; en la tercera parte, de apenas unas cinco líneas, el Sr. Hegglin revela la complejidad que tiene el mismo autor para realizar la distinción que busca Heidegger entre *Leib* y *Körper* y la pierde de vista, lo que no nos permite ver las conexiones fundamentales entre la realidad psíquica y la somática: “todavía nos falta los fundamentos que puedan ser reconocidos como prueba de esas conexiones” (p. 102). Prueba científica natural, que como veremos, es imposible para la conexión entre psique y soma, pues lo único que es medible es el cuerpo cósmico (*Körper*). Esto se debe al dogma científico natural de que lo único real es lo mensurable y calculable. Lo único que el científico como sujeto puede tener como certeza frente a la enfermedad psicosomática es que hay un cuerpo que puede ser medido porque es extenso, de resto no hay *prueba* de nada más, lo otro cae en la intuición, que ¿cómo puede ser medible o probada? El cuerpo sólo puede ser investigado en tanto que es un *cuanto*.

Empieza la crítica heideggeriana. En primera medida el autor de la cita, con suma agudeza, reconoce la importancia de ver el principio de la dificultad, sin embargo, continúa en el reduccionismo científico al ver al cuerpo como mero cuerpo cósmico medible y pierde de vista la diferenciación fundamental. La búsqueda de este principio simple mencionado por Heidegger recae como tarea directa del filósofo, que piensa el fundamento y puede reconocer que el médico no puede notar que el problema radica en el modo de acceso comprensivo que estamos teniendo con el problema psicosomático al creer que uno es medible y el otro se puede captar intuitivamente. Inmediatamente el filósofo sigue con su actitud fenomenológica y les muestra a los médicos que el acceso a muchas realidades corporales carece de medición como sucede claramente en la aprehensión de un cuadro de Paul Cézanne o en la ruborización de alguien que siente vergüenza por una acción realizada. Ambas realidades son incalculables desde el punto de vista de la ciencia y podemos ver que la diferenciación entre lo somático y lo psíquico tal como lo entiende el

médico obedece a su ceguera de ver el fenómeno en cuanto tal. Por lo tanto, el denominado principio simple, no es tan simple como pretende el conferencista. Encontramos así que la diferenciación de la crítica radica en realidad en dos: la primera una diferenciación entre psique y soma, que es la planteada por el médico, y la segunda entre *Leib* y *Körper* que le interesa en este momento al filósofo.

En la segunda parte del seminario del 11 de mayo, Heidegger aborda ya directamente el problema, que como ya lo habíamos mencionado más arriba, se desprende de su diálogo con las intuiciones filosóficas de Nietzsche. Allí, el filósofo pone en primer plano que el *Dasein* es corporal y, por ende, espacial, está-en-el-mundo: “El *Dasein* no es espacial porque sea corporal, sino que la corporalidad solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador” (2013: p. 105), instala el espacio. El objetivo de este seminario es hacer ver y reconocer el problema que tenemos del cuerpo (*Leib*) y qué implica este problema. Recordemos que la pretensión del filósofos no es resolver el problema, sino agravar la dificultad, para que su peso nos despierte a una nueva comprensión del asunto del fenómeno del cuerpo: “Solo a través de un shock, a través de una suspensión de tranquilidad es posible que surja una nueva comprensión del cuerpo. Para alguien estrictamente determinado por las ciencias naturales, y que entiende el cuerpo como un organismo biológico físico y nada más, solo una perturbación puede hacer posible el despertar de una nueva comprensión filosófica de este fenómeno”(Ciocan, 2015: p.3). Así Heidegger quiere deconstruir la diferencia entre la realidad somática mensurable y la realidad psíquica intuitiva, por ello, aborda algunas experiencias relacionadas con el cuerpo, pero que carecen de medición, tal es el caso de la tristeza, tratar de medirla es hacer que el fenómeno mismo desaparezca. Lo que se puede medir se refiere al cuerpo cósmico (*Körper*), no al cuerpo vivido (*Leib*). ¿Cómo podemos hacer entender esta diferencia fundamental a un científico natural? ¿Cómo conducirlo a una comprensión del cuerpo más allá del dogma del cálculo que domina la ciencia moderna? ¿Cómo romper con la distinción sujeto-objeto que enmarca la investigación científica desde Descartes hasta nuestros días?

El asunto aquí radica en que mi cuerpo no puede verse como una cosa (*Ding*) corpórea al modo como se ven los objetos y las cosas que están a la mano o a la vista (como el crucero de la ventana) del *Dasein*, que percibe este mundo en el cual esta abierto comprendiéndolo. Por ende, no es lo mismo el cuerpo de un objeto extenso (*Körper*) y mi

cuerpo (*Leib*). No obstante, este *Körper*, delimitado físicamente por mi piel, también es mi cuerpo. Por esto, Heidegger magistralmente les muestra a los médicos el problema fenomenológico de la vista y del tacto y la diferencia de las realidades a las cuales se refiere, para así mostrar lo denso del problema. Problema que no es, pues, un problema para el científico, porque este da por sentado el fenómeno del cuerpo. El que ve el crucero de la ventana, soy yo mismo, quien agarra el vaso soy yo mismo, no un cuerpo cósmico. Agarro el vaso porque está a mí alcance, está próximo a mí, veo el crucero de la ventana porque está dentro de los límites de mi campo visual aunque esté algo lejos de mí. Ambas realidades, la de ver y la de agarrar, suponen un espacio en el cual lo que agarro y veo están. Allí encontramos una relación sustancial entre el cuerpo que ve y agarra (*Leib*) y el espacio (*Raum*), hay espacialidad<sup>2</sup>. Sin embargo, hay fenómenos que experimento en mi cuerpo, pero ¿podemos decir con certeza que son espaciales? Tengo un espasmo muscular más o menos en la parte media de la espalda, ¿puedo medir la intensidad del dolor y determinar en qué espacio se encuentra este dolor que me aqueja? Debido a la dificultad que este tipo de fenómenos tiene, caemos en la confusión del cuerpo vivido con el cuerpo cósmico, que es en lo cual se especializan los médicos, esto es, en un cuerpo medible, como en el caso del estudio fisiológico y anatómico que desplazan el fenómeno del cuerpo vivo para determinarlo y calcularlo como cosa (*Ding*). ¿Es el cuerpo vivido (*Leib*) una cosa (*Ding*)? El *Dasein* es estar-en-el-mundo, pero su estar-en-el-mundo ¿qué relación tiene con el espacio? ¿cómo se relaciona el cuerpo (*Leib*) de este *Dasein*, que soy yo mismo en cada momento, con el espacio? Ahora sí entendemos qué significa ahondar y agravar el fenómeno del cuerpo. El cuerpo vivido tiene una relación completamente distinta con el espacio a como un cuerpo cósmico tiene con el espacio. ¿Cómo comprender esta diferencia?

### 3. Diferencia ontológica fundamental: 14 de mayo de 1965

---

<sup>2</sup> Es importante anotar que la descripción fenomenológica que aquí usa Heidegger, la toma con cierta fidelidad de Husserl, sobre todo de sus célebres textos *Ideas II*, p. 148 y 155 y en las *Meditaciones Cartesianas*. A este respecto afirma Ciocan: “Sabemos que para Husserl la relación entre lo táctil y lo visual tiene un papel esencial para la constitución de la propia naturaleza corporal. El principal criterio de demarcación entre los dos campos perceptivos es que en la forma original, el ojo no aparece visualmente, mientras que la mano que toca siempre puede ser ella misma tocada. La fenomenología husserliana del cuerpo muestra aquí una evidente preeminencia de la tactilidad en relación con el campo visual” (2015: p. 5). Sin embargo, la idea de doble sensación que encontramos en los *Seminarios* es ligeramente distinta y con distintas implicaciones.

Llegados a este punto tenemos más problemas que con los cuales habíamos llegado a la apertura de estos dos seminarios. Si eso es así para nosotros en la distancia espacial y temporal ahora que leemos este texto y lo discutimos juiciosamente a lo largo de un semestre, ¿cómo sería la situación de los psiquiatras escuchando el análisis fenomenológico que el profesor Heidegger les está mostrando? Igual que ellos, nosotros no hemos llegado muy lejos en la comprensión del fenómeno del cuerpo vivido y esto porque apenas el asunto se está desplegando. Si ustedes quieren, para usar una expresión heideggeriana, estamos apenas tocando la antesala del problema. Nótese, si me permiten usar la expresión, el ritmo investigativo de Heidegger con sus interlocutores psiquiatras. Él les advierte que no vayan a caer nuevamente en la tentación de tratar de asir el fenómeno y determinarlo: “Esto depende de que en primer lugar nosotros dejemos estos fenómenos simplemente así como los vemos, sin ningún intento de reducirlos a algo” (2013: p. 111), a algo que podamos medir y calcular. El dogma reduccionista está siempre presente, porque queremos asir lo inasible, sin dejarlo desplegar y dejar que hable.

Retomando la relación cuerpo y espacio, encontramos que no sólo tenemos cuerpo (*Leib*), sino que además tenemos cuerpo (*Körper*), pero no son lo mismo. Mi cuerpo (*Körper*) tiene unos límites físicos materiales evidentes y, sin embargo, esto mismo no sucede con mi cuerpo (*Leib*), pues “no puedo determinar el fenómeno del cuerpo (*Leib*) en la relación en el cuerpo (*Körper*). No perdamos de vista que la pregunta que está llevando a esta crítica es: ¿cómo podemos efectivamente hacer una diferencia entre el cuerpo vivido (*Leib*) y el cuerpo cósmico (*Körper*)? Y, por esta razón, ahora el filósofo encuentra un primer camino de análisis en el asunto del límite de mi cuerpo. Todo esto parece un galimatías, pero lo único que manifiesta en realidad es la dificultad del asunto. La dificultad no se dirime si pensamos, por ejemplo, que el límite de mi cuerpo vivido se contrapone cuantitativamente al límite de mi cuerpo cósmico. Esto en sí mismo no tiene sentido, pero tenemos la constante tentación de reducirlo a este modo de comprender los fenómenos. Hemos sido criados así. “Siguiendo el principio de causalidad, la medicina transforma este cuerpo (*Leib*), que es en sí mismo "algo único e irreducible", en una entidad puramente inercial, reduciéndola a algo simplemente presente, relacionado con el orden de un *Vorhandenheit* (ser-a-la-vista)” Ciocan 2015: p. 7).

El peligro del cual Heidegger quiere hacer caer en cuenta a los médicos es que el cuerpo

vivo no puede seguir siendo tratado como algo meramente presente, como un ente a la disposición, ello implica la negación del cuerpo (*Leib*) en su esencia. El límite de mi cuerpo (*Leib*) jamás coincide con el límite de mi cuerpo (*Körper*), porque el límite corporal (*Körpergrenze*) está dado por la epidermis, dice Heidegger, por la piel; por el contrario, el límite de mi cuerpo (*Leibgrenze*) debe ser entendido en un sentido completamente distinto. El límite corporal (*Körpergrenze*) no se relaciona con la corporeidad (*Leiblichkeit*) de mi cuerpo. Hasta aquí podemos entender que el límite del cuerpo cósmico sea la epidermis, pero ¿ocurre lo mismo con los límites de mi cuerpo vivo?

El límite de uno y otro son cualitativamente distintos y, por su propia naturaleza, deben ser abordados de forma distinta. El límite de uno nunca llega a ser comparable con el del otro. Es mi cuerpo (*Leib*) y este ‘mi’ se refiere, en palabras de Heidegger, “a mí mismo”, por lo tanto, jamás el límite del *Leib* se puede reducir a límite del *Körper*, son dos órdenes ontológicos distintos y con diferentes alcances: “Con el ‘mi’ quiero decir yo” (Heidegger 2013: p. 113). Esto tiene que ver directamente con la analítica existencial del Dasein de *Ser y tiempo*, es decir, con la estructura ontológica del Dasein; ese Dasein que somos nosotros mismos en cada momento, incluso en este momento, este aquí en el que pensamos, junto con los médicos, por ejemplo, en la estación del tren y la hacemos presente. El límite del *Körper* tiene así una relevancia netamente óptica, pero el límite del *Leib* tienen una relevancia ontológica y en esto radica *la diferencia ontológica fundamental* entre el uno y el otro. Mi cuerpo (*Leib*) corporea<sup>3</sup>. El fenómeno del cuerpo (*Leib*) está así determinado por la existencia abierta al mundo del *Dasein*, que configura mundo y abre mundo. Mi cuerpo (*Leib*) es siempre mi cuerpo (*Leib*), y jamás tan solo un mero cuerpo (*Körper*) entre los demás cuerpos extensos del mundo. Mi cuerpo en-el-mundo corporea, configura su estancia. Mi cuerpo está abierto al mundo porque es un modo del *Dasein*, es mi modo de ser en el mundo. “Por lo tanto, el cuerpo tiene una relación especial con el yo, con el *Selbst*, que es el núcleo de la analítica del Dasein” (Ciocan 2015: p. 10). Mi modo de ser ek-stático en el mundo configura el límite de mi cuerpo (*Leib*), por ello, jamás el límite del cuerpo (*Körper*) es el límite de mi cuerpo (*Leib*), que cambia constantemente obedeciendo a mi modo de estar-en-el-mundo, mi cuerpo (*Leib*) es dinámico. No obstante, es importante anotar que el estar-en-el-mundo no se agota en el cuerpo, estar-en-el-mundo es cuerpo ek-

---

3 Giro típico heideggeriano como el mundo mundeia o el claro aclara.

stático, pero no es sólo cuerpo ek-statico.

Ahora el asunto se dirige a ver la espacialidad del cuerpo (Leib) y allí Heidegger vuelve a su explicación fenomenológica en relación al reloj que está en mi mano y las diferencias de espacialidad y de movimiento que se encuentran allí. Por un lado el reloj es movido por mi mano, pero al mismo tiempo mi mano se mueve. Ambos movimientos son ontológicamente distintos y, por tanto, su relación con el espacio es distinta. En cuanto al reloj, podemos decir sin duda que ha sido movido, que ha cambiado de lugar en el espacio, esto es, ha sido trasladado, pero no es esto lo que pasa con mi mano, que también se mueve, porque yo me muevo. El movimiento de la mano ya no es tomado como una simple transporte de un cuerpo (*Körper*), sino como un gesto. Cuando muevo la mano, me muevo yo en un gesto. “El nombre de gesto caracteriza el movimiento en cuanto mi movimiento corporal” (Heidegger 2013: p. 116), yo hago un gesto, esto es, muevo mi cuerpo, corporeo.

El olvido del cuerpo (*Leib*) por parte de la ciencia natural, se debe a un olvido que viene ya de antaño cuando la historia de la filosofía y de la ciencia dejaron de escuchar a los griegos y su lengua, lengua en la cual *soma*, no sólo se refería al cuerpo cósmico sino al cuerpo vivido mismo. Por ello, el filósofo hace una advocación final para volver a escuchar lo que el mundo griego había pensado y cayó en el olvido. “El pensamiento occidental sólo fue posible porque hubo una lengua griega” (Heidegger 2013: p. 117). El *Dasein* como hablante, dice, pero el animal carece de esa posibilidad, porque ni tan siquiera tiene posibilidades, y tampoco puede callar porque de hecho no tiene palabra. Cuando el *Dasein* dice algo, dice el ser, su lógos es lógos que des-oculta el ser, hace patente el ser, porque al *Dasein* le va su ser. Pero ¿cómo se relaciona este des-ocultar del decir del ser con el asunto del cuerpo? El *Dasein* dice también, gracias a que tiene cuerpo, pero no sólo por esto. ¿Cómo se relaciona el ser con el corporear del cuerpo de aquel que en su modo de ser le va su ser y dice el ser? Sin embargo, la ciencia asume al hombre como animal que habla y, por ello, trata también de reducir el lenguaje en una cosa calculable y, por ende, un objeto dominado.

El análisis fenomenológico del cuerpo que ahora emprende Heidegger en los *Seminarios*, casi treinta años después de la publicación de *Ser y tiempo*, nos revela la complejidad que se encuentra a la hora de abordar este fenómeno, puesto que la dificultad consiste precisamente en en que el cuerpo pide una aproximación ontológica juiciosa

relacionada a la constitución ontológica existencial del ser del Dasein y lograr esta relación pudo llevar a Heidegger a evitar dicha tarea, por ello, “Heidegger admite al final de su vida, que el cuerpo es lo más difícil de entender” (Ciocan 2015: p. 15). A este respecto afirma el psiquiatra y filósofo francés Bruno Verrecchia en un artículo en torno a los seminarios y la influencia heideggeriana en la psiquiatría: “Debemos cuidar las cosas difíciles; el espacio es una pregunta difícil; el cuerpo es una pregunta muy difícil. Estas cosas difíciles requieren algo de paciencia si realmente te importa. Leer estos seminarios es, en este sentido, un aprendizaje en el arte del cuestionamiento. Heidegger también nos dice que el arte de la interpretación es el arte de hacer las preguntas correctas” (2009: p. 63).

En la sesión del 14 de mayo en el último párrafo, Heidegger concluye afirmando: “Ustedes ven aquí lo mismo que ya encontramos en la afirmación del Prof. Heggin: se determina lo que el ser humano es por el método de acceso como si partiera de de una ciencia natural” (2013: p. 154). Aquí Heidegger agudamente conecta el fenómeno del lenguaje con la reducción cibernética del mismo, para mostrarnos que la ciencia no puede siquiera tocar de lejos el fenómeno en cuento tal y, por ende, no puede decir nada del decir, porque no escucha, lo mismo ocurre con el fenómeno del cuerpo. Estamos frente al problema del reduccionismo determinista del cálculo científicista de la ciencia moderna que gobierna hoy en día casi toda investigación. Ya afirmaba Nietzsche: “La ciencia devino método”.

#### Bibliografía:

- Ciocan, C. (2015). “Heidegger’s phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars” en *Continental Philosophy Review*, November.
- Dastur, F. (2011). “Daseinsanalyse et psychanalyse : la question de l’inconscient”, conferencia del *Archives Husserl de Paris, ENS Ulm*, pp. 1-12, basado en el libro común de Philippe Cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2011.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*, México: Herder.
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta.
- Johnson, F. (2014). “Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare” en *ideas y valores* · vol. LXIII · N.o 155, agosto, Bogotá, Colombia, pp. 7 – 30.

- Ropero, N.E. (2016). “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger” en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Año3, No. 2: Julio, pp. 35-49.
- Verrecchia, B. (2009). “Médard Boss et Martin Heidegger : un témoignage exceptionnel du dialogue entre psychiatrie et philosophie” en *La Lettre du Psychiatre*, Vol. V,n° 3 - mai-juin.