

*La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger*¹

The hermeneutic nature of bodily experience and the phenomenon of the pain according to Heidegger

LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ

Universidad de Zaragoza (España)

recibido: 05.01.2019

aceptado: 28.03.2019

RESUMEN

Este artículo propone una discusión sobre la naturaleza hermenéutica de la corporalidad (*Leiblichkeit*). Un aspecto que resultará decisivo para descifrar fenómenos corporales como el dolor y que hará comprensible la tesis de Heidegger que sostiene que, para lograr un acceso al fenómeno del dolor, es preciso tener en cuenta lo que denomina aspectos existenciales del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*). Para ello, este trabajo mostrará, por una parte, en qué sentido el *ser corporal* (*leiblich sein*) de lo humano es un fenómeno cooriginario de las otras estructuras existenciales que integran su *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) y, por otra, el carácter afectivo de dicha constitución existencial o mundana de la experiencia corporal. Una perspectiva hermenéutica que contribuirá asimismo a entender el carácter extático y disruptivo del dolor.

PALABRAS CLAVE

FENÓMENO DEL CUERPO (*LEIBPHÄNOMEN*);
FENÓMENO DEL DOLOR; TEMPLE AFECTIVO (*STIMMUNG*);
ENCONTRARSE (*BEFINDLICHKEIT*); HEIDEGGER

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica H05_17R de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional, durante una estancia de investigación con el Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs en la Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie (Sektion Phänomenologische Psychopathologie) de la Universidad de Heidelberg.

ABSTRACT

This article proposes a discussion on the hermeneutical nature of corporeality (*Leiblichkeit*). An aspect that will be decisive to decipher bodily phenomena such as pain and that will make understandable Heidegger's thesis that to achieve an access to the phenomenon of pain it is necessary to take into account what he calls existential aspects of the phenomenon of the body (*Leibphänomen*). For this, this article will show, first, in what sense the *bodily being* (*leiblich sein*) of the human being is a phenomenon cooriginary of the other existential structures that integrate its *being-in-the-world* (*In-der-Welt- sein*) and second, the affective character of that existential or mundane constitution of bodily experience. A hermeneutic perspective that will also contribute to understanding the ecstatic and disruptive nature of pain.

KEYWORDS

BODY PHENOMENON (*LEIBPHÄNOMEN*); PHENOMENON OF PAIN; MOOD (*STIMMUNG*); ATTUNEMENT (*BEFINDLICHKEIT*); HEIDEGGER

I. EL DOLOR COMO FENÓMENO EXISTENCIAL Y
SU CONSTITUTIVA NATURALEZA CORPORAL

EL TRATAMIENTO FILOSÓFICO DE LA CORPORALIDAD en la obra de Heidegger ha sido objeto de discusión desde que Sartre reprochara al filósofo alemán que no tratase suficientemente esta cuestión en *Sein und Zeit* (1927)². Sin embargo, la aparición de los *Zollikoner Seminare* en 1987, en los que el filósofo de Messkirch afronta esta crítica, ha contribuido a la revisión de este tópico³. En diferentes sesiones Heidegger aborda el problema de la

2 Véase al respecto J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 423.

3 M. Heidegger (ed. M. Boss), *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Klostermann, Frankfurt, 2006. Trad. cast. A. Xolocotzi, *Seminarios de Zollikon*, Herder, Barcelona, 2013, pp. 292 y 202; trad. 337 y 240. Para una exposición más detallada sobre este debate con Sartre y sus implicaciones ontológicas véase L.P. Rodríguez Suárez, «Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie» en R. Esterbauer et al. (eds.), *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2016, pp. 68-71 y L.P. Rodríguez Suárez, «Corporalidad y existencia en Heidegger» en L.P. Rodríguez Suárez y J.A. García Landa (eds.), *Corporalidad, temporalidad, afectividad*, Logos Verlag, Berlin, 2017, pp. 77-84.

Por otra parte, a la crítica de Sartre se han sumado de diferentes modos y perspectivas de análisis otros autores desde D. Frank, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éditions de Minuit, Paris, 1986 a J. Greisch, «La phénomène de la chair: un 'ratage' de *Sein und Zeit*» en

experiencia corporal y el fenómeno del dolor de manera explícita. Estos seminarios fueron impartidos de 1959 a 1969, a petición del psiquiatra suizo Medard Boss, con el fin de poder discutir con el filósofo y sus colegas de la Clínica Psiquiátrica Universitaria de Zürich una nueva noción del existir humano, algo que él que había encontrado años antes en su primera lectura de *Ser y tiempo* y que le parecía fundamental para entender de una forma completamente nueva los denominados fenómenos psicossomáticos propios de su campo; especialmente aquellos que, tanto en el modelo psicoanalítico como en el mecánico-natural, no lograban alcanzar un marco de comprensión suficiente⁴.

A lo largo de diferentes sesiones Heidegger expone su tesis fundamental, según la cual lo específicamente humano de la corporalidad (*Leiblichkeit*) no puede ser adecuadamente captado si es reducido al modo de ser de un mero cuerpo físico (*Körper*), pero tampoco si es restringido a la categoría de organismo animal, porque ambos carecen de suyo de una dimensión existencial o mundana. Como veremos, este aspecto ontológico se tornará decisivo a la hora de pensar la corporalidad humana. El carácter existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) estriba en que es *vivido*

Florival, G. (ed.), *Dimensions de l'exister*. Études d'anthropologie philosophique V, Peeters, Louvain, 1994, pp. 154-177. Pero, como se ha dicho, la aparición de los *Zolliker Seminare* ha supuesto una importante revisión del tema y de su creciente interés. Así, han ido apareciendo diversos estudios en los que se trata la interpretación que Heidegger hace de la corporalidad como el de C. Ciocan, «La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger», *Studia Phaenomenologica* I, 1-2 (2001), pp. 61-93, o tomando como referencia los *Seminarios de Zollikon*, el de M. Caron, «Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*», *Archives de Philosophie*, 71 (72) (2008), pp. 309-329, la monografía de E. Johnson, *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2010 en la que trata el tema en relación con fenomenologías de la corporalidad como las de Plessner y Merleau-Ponty, el de L.P. Rodríguez Suárez, «Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica», *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012), pp. 209-216, el más reciente de C. Ciocan, «Heidegger's phenomenology of embodiment in the *Zollikon Seminars*», *Continental Philosophy Review*, 48 (4) (2015), pp. 463-478 o el de L.P. Rodríguez Suárez, L.P., «Destrucción fenomenológica de la 'psique' y psiquiatría en los *Zolliker Seminare*» en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos*, 2 (2016b), pp. 100-113.

4 Para más información sobre esta discusión y sobre los seminarios véase L.P. Rodríguez Suárez, «Destrucción fenomenológica de la 'psique' y psiquiatría en los *Zolliker Seminare*», *op. cit.*

como cuerpo *propio* (*Leib*), es decir, del que tengo una experiencia que es *mía*. Así, si reparamos en el fenómeno del dolor constatamos que es una experiencia subjetiva, porque cuando siento dolor lo que me duele es *mi* cuerpo. Como dice Buytendijk «sólo nuestro *propio* cuerpo nos duele. Mi mano, mi cabeza, me duele *a mío*»⁵. En este sentido, que la corporalidad (*Leiblichkeit*) sea existencial o mundana supone, como veremos, que no tiene la forma de ser de una estructura meramente mecánico-fisiológica o físico-química, sino que mi corporalidad se caracteriza ante todo por ser aquello que *me sitúa primariamente en relación con las cosas y los otros*. Por lo tanto, *situarme, ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein)* significa que *me encuentro afectivamente dispuesto (Befindlichkeit)* de algún modo *en relación con lo que hay*. A nuestro modo de ver, lo decisivo para nuestro tema es reparar en que esta *relación primaria* es de carácter *corporal (leiblich)*.

En este contexto, el dolor es un fenómeno que no sólo ayuda a esclarecer la específica naturaleza humana de la corporalidad, sino que su análisis fenomenológico supone ante todo un modo de acceso que permite superar las aporías de las restricciones del método causal científico-natural, cuyo método pretende reducir sin más la experiencia del dolor a la categoría de proceso fisiológico. En este sentido Heidegger se pregunta qué tipo de dolor es, por ejemplo, el dolor de vientre y si es diferente de la tristeza por la muerte de un familiar; y que si ambos son dolores, si son somáticos o psíquicos, planteando su postura de que no sean ni una cosa ni la otra. Como acabará constatando, ya esta forma de preguntar ejemplifica el dualismo cartesiano soma-psi que ha sido consagrado por el pensamiento moderno y la medicina. Un modelo que asume la existencia de lo físico y lo psíquico como dos regiones cuya relación ha de ser explicada, bien sea como una sincronía entre ambas o como causa de una en la otra. Lo cierto es que este dualismo ha prejuzgado el acceso al fenómeno del dolor, dissociando el dolor físico (somático) del dolor psíquico (sufrimiento mental). Y una de sus consecuencias fundamentales es que el dolor corporal se ha entendido simplemente como algo físico⁶. En esta orientación metódica de las ciencias naturales estriba, para Heidegger, la dificultad del acceso al «fenómeno del dolor en cuanto fenómeno corporal»⁷ y el principal ar-

5 F.J.J. Buytendijk, *El dolor*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 37-38.

6 Cfr. *Ibid.*, pp. 36-37.

7 M. Heidegger (ed. M. Boss), *Zolliker Seminar*, *op. cit.*, p. 110; trad. 143.

gumento por el que, en su opinión, debe ser reconsiderado más allá de la reducción mecánica y anatómico-fisiológica que, a su vez, ha guiado a la ciencia moderna y a la medicina.

A este respecto cabe señalar, como se verá, que las indicaciones dadas en los *Seminarios de Zollikon* sobre la corporalidad necesitan para su desarrollo último las aportaciones de su obra anterior, como Heidegger hace notar al referirse expresamente no sólo a la analítica existencial expuesta en *Ser y tiempo* y a las lecciones sobre Nietzsche, sino también otras anteriores publicadas más recientemente como las que imparte en 1924 sobre Aristóteles. En ellas hace suya la crítica fenomenológica a la separación entre los actos corporales y los psíquicos, proponiendo en su lugar pensar el ser completo del ser humano, una totalidad que lo entiende precisamente como «*ser-en-el-mundo corporal*» (*leibmäßige In-der-Welt-sein*)⁸. Desde esta perspectiva, el dolor como fenómeno corporal tampoco será entonces concebido a partir de dicho esquema dualista en el que resulta reducido, por su orientación biológica, a dolor físico (somático). Un nuevo enfoque que nos parece fundamental porque, como se verá, permitirá entender la naturaleza extática y disruptiva del dolor.

II. LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIAL O MUNDANA DE LA CORPORALIDAD (*LEIBLICHKEIT*) Y SU CARÁCTER AFECTIVO

Según el autor de *Ser y tiempo*, lo decisivo en toda experiencia de lo corporal (*Erfahrung des Leiblichen*) es su constitución existencial o mundana. Por eso, lo que se precisa es un desarrollo suficiente de la constitución del existir (*Dasein*) como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)⁹, especialmente de algunos de sus fenómenos ontológicos constitutivos. Con esta perspectiva metódica lo que el filósofo pretende es rescatar este carácter existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) de la interpretación científico-natural, así como de la metafísica cartesiana de la subjetividad que consagra la dualidad de substancias —*res cogitans/res extensa*— y, por ende, de la metafísica de la *Vorhandenheit*, de la cosa (*res*), que en último término la ha fundamentado. Una perspectiva según la cual el cuerpo humano no ha sido entendido como fenómeno, es decir, tal como se muestra por sí mismo, sino que ha

8 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe*, Band 18, Klostermann, Frankfurt, 2002, p. 199.

9 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare, op. cit.*, pp. 292 y 202; trad. 337 y 240.

sido restringido a sustrato orgánico que puede aparecer objetivado a través del método de la ciencia natural, es decir, como *Körper*, como cuerpo físico. Pero, como se ha dicho, el *ser-cuerpo* humano (*menschliches Leib-sein*) no puede entenderse simplemente como *Körper*, sino como aquél del que tengo una experiencia propia y que se refiere, por tanto, a un *modo de ser*¹⁰.

Esta distinción *Leib/Körper* evoca, por otra parte, la que ya fuera planteada por Husserl en *Ideas II* (1913)¹¹. Heidegger profundiza en ella desde sus propias coordenadas filosóficas que, por otra parte, como es sabido, resultan de su transformación hermenéutica de la intencionalidad husserliana¹². Como Boss señala, el filósofo alemán parte en su análisis de que «todo ser-corporal [*Leiblich-sein*] presupone siempre ya el existir»¹³. En consecuencia, descifrar su constitución implica, en primer término, discernir «cómo pertenece [...] todo lo corporal [*Leibliche*] al existir [*Existieren*]»¹⁴, al *sum*, al soy. Para entender dicha pertenencia hay que tener en cuenta –como afirma Heidegger– que en su existir el ser humano (*menschliches Existieren*) está esencialmente *relacionado con* o *referido al* (*bezogen*) carácter de abierto del mundo (*Welt-Offenständigkeit*). Es importante notar en este punto que en dicho *ser referido* la noción de «relación» (*Beziehung*) no hay que entenderla objetualmente, es decir, en el sentido moderno y matemático de *Relation*, sino en un sentido existencial, según el cual «la *relación* con algo o con alguien, en la que yo en cada caso estoy, soy yo»¹⁵. Dicha noción tiene, pues, el sentido de un guardar-relación-con (*das In-Beziehung-sein-zu*) lo que hay. Una relación existencial que debe comprenderse entonces como un *modo de ser* de la vida propiamente humana que no se deja objetivar y que, por

10 *Ibid.*, pp. 113-117 y 131; trad. 147-151 y 166.

11 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana, Bd. IV), Martinus Nijhoff, La Haya, 1969, pp. 144-147.

12 Sobre este aspecto véase C. Ciocan, «Heidegger's phenomenology of embodiment in the *Zollikon Seminars*», *op. cit.*, §2. Sobre el sentido hermenéutico de esta transformación véase R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 17-69.

13 M. Boss, «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en Gander, H.-H. (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), Klostermann, Frankfurt, 1991, pp. 127-128.

14 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 296; trad. 341.

15 *Ibid.*, pp. 292 y 232; trad. 337 y 273.

tanto, no es accesible al método científico, sino al fenomenológico. Y en su caso, dicho método fenomenológico es concebido como «conforme a la analítica del *Dasein*»¹⁶. A este constitutivo *ser referido al* carácter de abierto del mundo, que es existir, se debe que lo defina como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y que comprenda la corporalidad (*Leiblichkeit*) como un fenómeno que forma parte de él.

Tal como afirma en sus lecciones sobre Aristóteles, la corporalidad tiene una «*función existencial primaria*» (*primäre Daseinsfunktion*) que consiste en «*asegurar el suelo para el ser completo del ser humano*»¹⁷. Un ser-en-el-mundo, un guardar-relación-con lo que hay que es, pues, constitutivamente corporal (*leibmäßig*). Es más, existir como lo hace un ser humano no sería posible «si no fuera también de naturaleza corporal (*leiblicher Natur*)»¹⁸. Por eso, dicha corporalidad no puede reducirse al volumen físico ocupado por un cuerpo (*Körper*) que carece de esta dimensión mundana. Se trata, como veremos, de una «corporalidad extática» (*ekstatische Leiblichkeit*)¹⁹, un ser corporal (*leiblich sein*) existencial que no es un fenómeno óptico —como si fuera un objeto inerte (*leblos*)—, sino ontológico, ya que se caracteriza por *poder relacionarnos* con lo que hay. Esto es lo que le permite afirmar en sus lecciones sobre Nietzsche de 1936-1937: «Todo cuerpo viviente [*Leib*] es también un cuerpo físico [*Körper*], pero no todo cuerpo físico es un cuerpo viviente»²⁰. En efecto, mi cuerpo no puede ser entendido como si fuera un objeto físico más que —como dice Heidegger— simplemente me acompañara y del que pudiera constatar que está también allí delante²¹. La razón de ello reside en un aspecto que nos parece crucial y que consiste en que al fenómeno del cuerpo le pertenece el que sea mío, el *vivirlo* como tal²². Ciertamente no siento *mi* cuerpo como si fuera un objeto extraño a mí

16 *Ibid.*, pp. 246; trad. 288.

17 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 199.

18 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 292; trad. 338.

19 *Ibid.*, p. 278; trad. 322.

20 M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst» en *Nietzsche* I, Neske, Pfullingen, 1961. Trad. cast. J.L. Vermal, «La voluntad de poder como arte» en *Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2013, p. 115; trad. 97.

21 *Ibid.*, p. 118; trad. 100.

22 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 113; trad. 147-148. Para más información sobre esta perspectiva subjetiva de «primera persona» véase L.P. Rodríguez Suárez, «Destrucción fenomenológica de la `psique` y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*», en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos*, *op. cit.*, p. 108.

o como algo que existiera además de mí mismo, sino como *mío*. Este *ser-mío* consiste fenomenológicamente en una apropiación que caracteriza el modo humano en que está vivo mi cuerpo. Tal apropiación tiene que ver, como veremos, con la articulación de una experiencia primaria, pre-reflexiva, pre-teórica e inobjetivable. En verdad *mi* cuerpo no me es dado como un objeto (*Gegenstand*) cualquiera, como un cuerpo objeto (*Körper*), pues *primariamente* no soy un observador de él que estuviera situado desde una perspectiva teórica distanciada. No me es dado, por tanto, como un modo del conocer —estructurado desde la perspectiva de «tercera persona»—, sino que en cada caso lo vivo *siendo* *mío*, en «primera persona», es decir, *siendo* corporal. De ahí que afirme que no «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales²³. Como veremos, esta perspectiva subjetiva es fundamental para comprender la experiencia del dolor como fenómeno corporal.

Lo corporal (*das Leibliche*) del *Dasein* aparece, pues, tematizado como un rasgo ontológico del ser humano, una característica de su *ser* que forma parte de su *ser-en-el-mundo*; ello quiere decir, a nuestro juicio, que es cooriginario de sus otras estructuras existenciales: del encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla o articulación significativa (*Rede*) de la comprensibilidad. Y que sean co-originarias quiere decir precisamente que existir es un fenómeno unitario al que pertenece el ser corporal. Como explica en sus lecciones sobre Aristóteles, la vida humana en tanto que existencia (*Existenz*) es un *bios*²⁴ y lo es porque está determinada por el *pathos*. En el §18 analiza sus sentidos y su papel en la existencia. Pero, como Heidegger advierte, las pasiones (*pathe*) no han de ser entendidas del modo en que lo ha hecho la psicología tradicional, como «`estados anímicos´ (*seelische Zustände*) con `fenómenos corporales concomitantes´» (*körperlichen Begleiterscheinungen*), sino que caracterizan la totalidad del ser humano en su *encontrarse en el mundo* (*Befindlichkeit in der Welt*). De manera que el *pathos* se concreta precisamente en el cuerpo vivo (*Leib*), en su *ser-en-el-mundo corporal* (*leibmäßige In-der-Welt-sein*). A partir de su interpretación de Aristóteles distingue cuatro sentidos del *pathos* que hacen visible su referencialidad propia (*die eigentliche Bezogenheit*): «referir al ser del viviente [*bezogen auf das Sein des Lebenden*] que es caracterizado por

23 M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst», *op. cit.*, p. 118; trad. 100.

24 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 247.

un encontrarse en cada caso de tal o cual manera [*Je-und-je-sich-so-Befinden*]]. Según su exposición, un sentido del *pathos* es una determinación del ente que indica el poder «*ser afectado* [betroffen werden] por algo» y el «*pasarle* algo»; y «*pasar*» (*passieren*) es lo que significa πάσχειν, padecer. Pero este padecer no tiene un sentido pasivo, sino que se trata de un «*pasarle algo*» en el sentido de que «algo *me* sucede» (*etwas mit mir geschieht*). Unido a éste, hay otro sentido del *pathos* que consiste en la posibilidad de que *algo* me suceda. En su tercer y cuarto sentido el *pathos* se refiere a que me suceda algo que me produzca daño. Según esto, «mi temple afectivo (*Stimmung*) se ve afectado por esto que me sucede; es decir, es concernido» por ello²⁵. Tal *ser-concernido* (*Angegangensein*) indica «el modo y la manera como el mundo está ahí» para el ser humano²⁶, en definitiva, su apertura a él. Una apertura por la que aparecen primariamente las cosas, pudiendo presentarse como lo hacen porque somos concernidos por ellas. Este *ser-concernido* es fundamental porque articula existencialmente la dimensión afectiva inherente a la corporalidad. Se trata de una interpretación que está muy alejada de la teoría tradicional de los sentimientos, porque el *pathos* no es un afecto (*Affekt*) y no se entiende, por tanto, como vivencia anímica (*seelisches Erlebenis*) que estuviera en la conciencia (*Bewußtsein*). A diferencia de ello, el *pathos* implica al *Dasein* en su totalidad, en su ser-en-el-mundo corporal (*leibmäßige In-der-Welt-sein*). Así, el *pathos* es concebido como «un *ser-llevado* [*Mitgenommenwerden*] del *Dasein*» en el sentido de que es afectado, «llevado por aquello que está con él mismo ahí en el mundo»²⁷, de manera que *aparecemos* en el mundo *con* las cosas, comparecemos a una con ellas.

III. LA NATURALEZA CORPORAL (*LEIBLICH*) DE LA COMPRESIÓN DE SER (*SEINSVERTÄNDNIS*) Y EL FENÓMENO DEL DOLOR

De acuerdo con la analítica expuesta en *Ser y tiempo* (1927), el *Ahí* (*Da*) del existir (*Dasein*), su apertura, es un encontrarse o, lo que es lo mismo, una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) articulada significativamente (*Rede*). Esta forma de existir como lo hace un ser humano es lo que ha motivado la tesis central de Heidegger —que recuerda en los *Seminarios de Zollikon*— se-

25 *Ibid.*, pp. 191-195, 199 y 203.

26 *Ibid.*, p. 58.

27 *Ibid.*, pp. 197-199.

gún la cual su rasgo esencial es la *Seinsverständnis*²⁸. Por eso, desde su aproximación fenomenológico-hermenéutica, el modo de ser de mi cuerpo no es reductible al de un hecho puramente biológico (*zoe*), sino que se caracteriza por estar vivo tal como lo está la vida humana (*bios*), es decir, porque su constitución esencial es comprensión de ser (*Seinsverständnis*), a través de la cual se le presentan los entes intramundanos como las cosas que son. El cuerpo propio no es una cosa más, sino que es una estructura constitutiva de la *Seinsverständnis* y tiene una función ontológica porque permite la relación con nosotros mismos y con las cosas, pues «me comprendo siempre ya en mi existencia corporal»²⁹. Esto nos permite concluir que el carácter existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) es cooriginario del temple afectivo (*Stimmung*), es decir, de la disposición afectiva (*Beifindlichkeit*) que es cooriginariamente articulada significativamente (*Rede*), i. e. comprensivamente, de modo pre-objetivo. Lo que indica asimismo que la corporalidad (*Leiblichkeit*), en tanto que estructura del existir o ser-en-el-mundo, es más primaria que la reflexión, y que no puede ser entendida como una realidad dada (*vorhanden*), sino como un fenómeno existencial que es constitutivamente afectivo. De ahí que pueda sostener en el citado curso sobre Nietzsche: «No estamos en primer lugar `vivos´ [*lebendig*] y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida en que vivimos corporalmente [*leiben*]»³⁰. Un vivir corporal o corporar³¹ (*leiben*) que recoge el carácter dinámico del *pathos* y que, por consiguiente, no tiene ningún carácter cósmico, pero que tampoco tiene nada que ver con el mero estar sujeto a un organismo. A nuestro modo de ver, Heidegger aclara decisivamente el sentido del corporar (*leiben*) cuando explica que al ser corporal (*leiblich sein*) le pertenece el «sentimiento en cuanto sentirse» (*Gefühl als das Sichfühlen*), pues «ser corporal no quiere decir que al alma [*Seele*] le esté añadida una masa llamada cuerpo [*Leib*], sino que en

28 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, §§ 28-34 y M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 303; trad. 260.

29 F.-W. von Herrmann, «Besitz und Leib», en R. Berlinger y E. Fink (eds.), *Philosophische Perspektiven*. Ein Jahrbuch, Band 3, Klostermann, Frankfurt, 1971, p. 196.

30 M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst», op. cit., p. 119; trad. 101.

31 Como ha sido vertido al castellano por A. Xolocotzi. *Leiben* es una palabra de difícil traducción que recoge el doble sentido de que la vida (*Leben*), el vivir (*leben*) sólo puede ejecutarse siendo corporal (*leiblich*) y que el cuerpo (*Leib*) sólo lo es en tanto que vive o está vivo (*lebt*).

el sentirse el cuerpo está de antemano contenido en nuestro sí-mismo [*im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst*], de manera tal que en sus estados nos atraviesa a nosotros mismos por completo». Por eso afirma que «el modo en el que somos corporales» es el «sentimiento, en cuanto sentirse», en cada caso³². Cuando sostiene que en el sentirse está el cuerpo propio contenido de antemano en nuestro sí mismo, lo que está afirmando son dos aspectos que nos parecen fundamentales en el tema que nos ocupa. Por una parte, da razón de por qué el modo de acceso a mi corporalidad viva no puede ser lo fisiológico, sino que tiene que ver con lo afectivo en el sentido indicado; y, por otra, que el sí mismo (*Selbst*) es originariamente corporal (*leiblich*). Motivo por el cual puede llegar a afirmar en estas lecciones que –tal como Nietzsche indicaba– el estado corporal es también asunto de la «psicología»³³. Se trata de una concepción de lo afectivo, en definitiva, que es muy diferente de la interpretación tradicional, pues los sentimientos ya no son vistos como un supuesto estado «psíquico» de una mente encapsulada que estuviera aislada del «exterior». De ahí que pueda concluir que toda *Stimmung* es por su propia naturaleza *leibende Stimmung*: «Todo sentimiento [*Gefühl*] es un vivir corporalmente [*Leiben*] templado de tal o cual manera, un temple afectivo que vive corporalmente [*leibende Stimmung*] de tal o cual manera»³⁴ y, añadimos, que arroja mi existir a su *Abí (Da)*, es decir, que lo abre a su situación y –lo que es más importante– que forma parte de ella. De ello se sigue que el ser situado es indistinguible de su naturaleza corporal o, dicho de otro modo, que el ser corporal forma parte del carácter situacional del existir. Lo que a su vez supone algo que nos parece decisivo para entender la corporalidad humana: que la apertura (*Da*) de su ser (*Sein*) es de naturaleza corporal (*leiblich*)³⁵. En suma, que *existir* no es algo diferente a *ser corporal*.

Unido a lo anterior hay otro elemento que resulta fundamental en su análisis. Y es que si mi cuerpo es un sentir-me lo es precisamente porque es, a la vez, un sentir-el-mundo. Heidegger lo aclara cuando dice: «El sentimiento [*Gefühl*] realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia [*den einbehaltenden Einbezug des Leibes in unser Dasein*]».

32 M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst», *op. cit.*, p. 118; trad. 100.

33 *Ibid.*, p. 115; trad. 97.

34 *Ibid.*, p. 119; trad. 101. Para el vocablo «*Stimmung*» optamos por nuestra traducción.

35 Cfr. *ibid.*, pp. 125-126; trad. 106.

Ahora bien, igual que es esencial el sentimiento en cuanto sentirse (*das Gefühl als Sichfühlen*), también lo es «el tener en cada caso un sentimiento del ente en su totalidad [*das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen*]»³⁶. Así,

«en cada estado corporal vibra un modo en el que nos dirigimos [*ansprechen*] a las cosas que nos rodean y a los seres humanos que están con nosotros. Una pesadez estomacal puede tender un velo de sombra sobre todas las cosas. Lo que normalmente nos parece indiferente resulta de pronto irritante y molesto. Lo que normalmente se hace con facilidad, queda paralizado. La voluntad puede interponerse, puede contener la desazón, pero no puede despertar o crear inmediatamente el temple afectivo contrario [...]»³⁷

Que vibra quiere decir que el sentimiento, en cuanto sentirse, *abre* el existir a su situación *incorporando* al mundo. Por eso no es un afecto (*Affekt*), porque lejos de ser una propiedad mía, «pertenece a mi referencia extática [*ekstatische Bezug*], a mi ser-en-el-mundo»³⁸. Lo corporal (*das Leibliche*) del *Dasein* modula la apertura de ser, el *dirigirse a* (*ansprechen*) en tanto *ser-interpelado por* (*Angesprochensein*). En términos fenomenológicos –más allá de la propia formulación heideggeriana– podría decirse que el ser corporal (*leiblich sein*) puede ser visto como una intencionalidad primaria del existir –que es fundamento de la intencionalidad objetivadora– y que se despliega en los fenómenos ontológicos indicados del *ser-concernido*, el *ser-interpelado*, y, como veremos, del *corresponder* (*Entsprechen*). Por eso, dicho ser corporal no puede ser concebido ni como un mecanismo ni un mero organismo, sino como un rasgo ontológico cooriginario de sus otras estructuras existenciales. Una comprensión adecuada del fenómeno nos lleva a entender –de acuerdo con el filósofo– que, por su naturaleza corporal, el temple afectivo (*Stimmung*) no puede ser simplemente algo «que se desenvuelva sólo en el `interior´, sino que es el modo fundamental de nuestro existir [*Grundart unseres Daseins*] en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos hacia el ente en su totalidad», que nos afecta o concierne (*angebende*) o deja de hacerlo de tal o cual manera. De ahí que ser corporal sea «el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos», «es el modo en que nos encontramos ante nosotros mismos y, a una con ello, ante las cosas, ante el ente que no

36 *Ibid.*, pp. 118-119; trad. p.100.

37 *Ibidem*.

38 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 211; trad. 250.

somos nosotros mismos»³⁹. La apertura de mi existencia se refiere, pues, a *mi mismo* en mi ser-en-el-mundo y esta apertura es de carácter corporal. Para decirlo en palabras de Boss, en cada caso «los límites de mi ser-corporal [*Leibsein*] [...] coinciden con los límites de mi apertura de mundo [*Weltoffenheit*]»⁴⁰. En tanto que apertura, por nuestro ser corporal *estamos referidos a* las cosas del mundo y a los otros. En ello radica su dimensión extática e intersubjetiva. Nuestra corporalidad propia templada afectivamente (*leibende Stimmung*) es el modo fundamental de nuestro existir porque a través de ella somos concernidos por lo que hay e interpelados por ello. Esta apertura que es nuestro ser corporal es un existir extático, un ser *Abí* que implica, por lo dicho, una comprensión de ser (*Seinsverständnis*). Una noción que está completamente alejada asimismo de la concepción tradicional del sujeto, pues dicho existir extático no puede ser entendido como un «sujeto que subsiste para sí», sino como ser-en-el-mundo o, lo que es lo mismo, como comportamiento (*Verhalten*), «como el ocuparse de las cosas y el asistir al otro, como el ser-con los seres humanos que encuentra»⁴¹. En definitiva, a este ser corporal o corporar existencial (*existenzielles Leiben*) es inherente un *sentido de orientación* respecto a las cosas en el mundo que permite *poder relacionarnos con* las cosas y los otros, con aquello que está allí, sin dejar de estar yo aquí y ahora⁴². Por esta razón Heidegger subraya que no es que *tengamos* un cuerpo, sino que *somos* corporando (*leiben*) nuestro existir, en el sentido de que en la ejecución de mi existir está implicado mi ser corporal. Esto quiere decir que nuestro ser corporal entraña una comprensión primaria de ser que *nos orienta hacia lo que se dirige* a nosotros. Se trata de un comprender (*Verstehen*) existencial, primario, que consiste en la articulación significativa (*Rede*) de un encontrarse afectivamente dispuesto (*Befindlichkeit*) o, lo que es lo mismo, corporalmente dispuesto.

Otro aspecto que nos parece central para entender el carácter existencial y preteórico de la corporalidad propia —y que también lo será para el dolor— es su primordialidad en relación con la voluntad (*Wille*) que ya ha sido mencionado anteriormente. En este sentido, el temple afectivo cor-

39 M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst», *op. cit.*, p. 119; trad. 101.

40 M. Boss, *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, Verlag Hans Huber, Bern, 1999, p. 278.

41 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, pp. 204; trad. 242-243.

42 Cfr. M. Boss, *Grundriß der Medizin und Psychologie*, *op. cit.*, pp. 280-285.

poral (*leibende Stimmung*), el *Leib* que *soy*, abre el existir a su situación y lo hace de manera que la voluntad no lo alcanza, es decir, de manera previa ontológicamente a ésta, y –siguiendo el esquema de la analítica– también al conocimiento, a la actitud teórica y objetivante. Lo que este enfoque fenomenológico intenta, en definitiva, es que los presupuestos de la concepción naturalista no suplanten los aspectos existenciales de la corporalidad, porque –como Boss concluye siguiendo a Heidegger– «el ser-cuerpo [*Leib-sein*] 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 el existir⁴³. Esto supone que todas las dimensiones del existir humano están relacionadas con la corporalidad (*Leiblichkeit*), entendida como corporar existencial (*existenzielles Leiben*), pues ella nos permite *corresponder* (*entsprechen*) a las cosas por las que *nos sentimos interpelados*. Esto explica por otra parte que, como acaben afirmando, toda representación sea siempre corporal (*leiblich*). Que el ser-cuerpo (*Leib-sein*) pertenezca al ser-en-el-mundo significa además que es un ser-con-los-otros, un aspecto fundamental ya que otorga a la experiencia corporal un primario y constitutivo carácter intersubjetivo. La intersubjetividad no tiene así nada que ver con un mero estar uno junto a otro de sujetos aislados (*einzelner Subjekte*) ni de cuerpos humanos (*Menschen-Körpern*) que estén-ahí (*Vorhandensein*), sino que se trata de un con-vivir (*Miteinandersein*) que consiste en ser en un mundo común (*gemeinsame Welt*), en la apertura desde la que siempre estamos ya *expuestos* a los otros y en la que se muestra lo que hay. La experiencia de la corporalidad no se da, pues –como afirma Heidegger– en la forma de una estructura mecánico-cibernética, sino intersubjetivamente. Por nuestro ser corporal nos encontramos siempre ya en la apertura y relación con las cosas y los otros⁴⁴.

Teniendo en cuenta la perspectiva existencial de lo corporal que ha sido descrita, Boss pregunta a Heidegger cómo hay que entender entonces que los estímulos en un nervio sean sentidos en una extremidad, p.e., en un pie. A ello responde el filósofo que «la sensación de dolor [*Schmerzempfindung*] no es en absoluto [algo] localizado al final de un nervio»⁴⁵, sino que tiene

43 *Ibid.*, pp. 277-279.

44 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, pp. 144-145; trad. 180-181 y M. Boss, *Grundriß der Medizin und Psychologie*, *op. cit.*, pp. 284-287.

45 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, pp. 277-278; trad. 321-322.

que ver con otro tipo de fenómeno que no es ópticamente determinable. A su juicio, ya el modo de enfocar la cuestión tiene que ver con la actitud objetivante propia de la orientación metódica de las ciencias naturales y su modo de acceso a lo corporal. Un método a través del cual lo corporal resulta algo evidente, algo dado como una pura *res extensa* sin mundo y que es representado como un cuerpo físico (*Körper*) que está-ahí (*Vorhandene*); en definitiva, como un objeto (*Gegenstand*) más entre otros y que, por tanto, es susceptible de ser cuantificado. Este aspecto es decisivo porque ha llevado a entender que el acceso a lo corporal (entendido como somático) es posible a través de lo medible y mensurable. Este modo de acceso ha prejuzgado asimismo el modo de ser de la corporalidad, de manera que ha sido determinada en su contenido como algo constatable (*Feststellbar*)⁴⁶. Precisamente el fenómeno del dolor desafía este paradigma reduccionista. Lo cuantitativo no puede ser su método de acceso, porque el dolor corporal, en tanto que fenómeno existencial, es un fenómeno subjetivo, primario y cualitativo; una experiencia en «primera persona» que, por lo dicho, no es tematizable en términos físicos ni fisiológicos. Antes bien, el acceso al fenómeno del dolor ha de tener en cuenta justamente su constitución corporal extática; motivo por el cual no puede ser captado a través de un método cuantitativo que pretendiera encontrar en sus causas fisiológicas la razón primaria de su ser. La constitución de su ser corporal es aquello que le permite al ser humano vivir el dolor como lo hace. Como fenómeno primario, el dolor no es una propiedad objetiva, no es algo que tengo, sino algo que padezco. Respecto a ello, el conocimiento físico o fisiológico ya es una abstracción, una objetivación que se ocupa de entidades ópticamente determinables, como pueden ser las transmisiones nerviosas, que, por cierto, ya han sido definidas por una determinada teoría. En definitiva, por la índole existencial de su ser corporal, la fisiología del dolor no agota, sino que precisamente presupone una fenomenología del dolor, es decir, un análisis del dolor tal como aparece, tal como es vivido por quien lo padece. A nuestro modo de ver este sentido fenomenológico del dolor remite a su corporalidad extática en los términos descritos y que serán completados a continuación.

46 *Ibid.*, pp. 105 y 197-198; trad. 138 y 235-236.

IV. EL CARÁCTER EXTÁTICO Y DISRUPTIVO DEL DOLOR COMO FENÓMENO CORPORAL

Así pues, como afirma Heidegger, para entender el dolor, como pueda ser un dolor de espalda, es preciso en primer término no reducir este fenómeno a algo diferente a él en tanto que fenómeno, como pudiera ser el sistema nervioso o los procesos cerebrales. Ni desde luego pretender que lo cuantitativo sea el horizonte de comprensión del dolor como fenómeno corporal dada su constitutiva naturaleza existencial. Especialmente si tenemos en cuenta que otra característica del dolor es que es algo que nos pasa, que nos sucede independientemente de nuestra voluntad. Por eso, es preciso no reducir su apropiación (*Ereignis*) –su presentación primaria– a la categoría de mero proceso (*Vorgang*) –a una objetivación que lo abstrae de su mundo–⁴⁷, como pueda ser un proceso físico o fisiológico. Nos parece que ésta es una de las razones por las que, como se ha dicho, el filósofo reclama pensar el fenómeno del dolor como fenómeno corporal. A su juicio, lo decisivo para hacer visible este fenómeno es tener en cuenta que el dolor contiene referencias a otros fenómenos a los cuales pertenece esencialmente; fenómenos que no son ópticamente determinables, sino que son fenómenos ontológicos, propios de mi corporalidad extática. Es en este sentido en el que puede afirmar que «[l]a sensación del dolor [*Schmerzempfindung*] rebasa los dedos del pie»⁴⁸ para ilustrar que el método cuantitativo-causal no puede dar cuenta del fenómeno del dolor en su totalidad y que hay que tener en cuenta dichos fenómenos ontológicos como el *ser-concernido*, el *ser-interpelado* y el *corresponder*. A diferencia de los ópticos, se trata de «fenómenos no-perceptibles sensiblemente», pero que «se han mostrado ya siempre antes necesariamente a todos los fenómenos perceptibles sensiblemente»⁴⁹ y, como en el caso del dolor, tienen que ver

47 Según la caracterización que ya hiciera Heidegger muy tempranamente de sus nociones de «*Ereignis*» y «*Vorgang*» –y que nos parecen muy fecundas para pensar el tipo de fenómeno que es el dolor– en su *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Band 56/57, Klostermann, Frankfurt, 1999, § 15. Trad. cast. J. Adrián Escudero, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.

48 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, pp. 111 y 278; trad. 145 y 322.

49 *Ibid.*, p. 7; trad. 33.

con su existir o su ser, es decir, con su hacerse presentes.

Percibir (*Vernehmen*) es un fenómeno del hacer-presente (*Vergegenwärtigung*) en el que participa el corporar (*leiben*). Dicho percibir se entiende en el sentido de *aísthesis*, de manera que –como Heidegger precisa– «no es traducible como ‘sensación’ [*Empfindung*]», sino que *aísthesis* significa «‘percibir’ [*Vernehmen*] el mundo, la manera de tenerlo-ahí»⁵⁰. Un modo de apertura que tiene que ver con aquello que me concierne e interpela. Percibir (*aísthesis*) debe ser pensado, pues, como una concreción de su ser corporal⁵¹. Pero precisamente por ello, como afirma el filósofo, dicho percibir no es un fenómeno tematizable por la fisiología, aunque tampoco por la psicología ni por teorías filosóficas que colocan al ser humano como sujeto y el mundo como objeto. Más aún, como denuncia, la ejecución del hacer-presente, *en el cual nos encontramos*, es presupuesto como obvio y conocido por el modo de ver fisiopsicológico predominante cuando sostiene que en él participan procesos cerebrales y somáticos. Por este motivo, a su juicio, el fenómeno del hacer-presente permanece indeterminado como fenómeno, pues «[l]a ciencia se torna ciega para aquello que tiene que presuponer»⁵². En el percibir (*Vernehmen*) la cosa me interpela (*spricht mich an*), se «hace mostrar como algo» (*zeigen lassen versteht*)⁵³, es *comprendida primariamente* en su ser. En el percibir lo presente (*Vernehmen von Anwesenden*) como lo interpelado está coimplicado (*mitbeteiligt*) un corporar (*leiben*); por eso la comprensión primaria de ser no es algo que se añada después a éste. En la medida en que el corporar (*leiben*) participa en este hacer-presente –que es percibir–, nos parece que tiene que ver con una experiencia de carácter hermenéutico, pues a través de ella se presentan las cosas, *apareciendo primariamente como* aquello que *nos concierne* y nos *interpela* del modo en que lo hacen, y a cuya interpelación *correspondemos* con nuestro *comportamiento* (*Verhalten*)⁵⁴. Esto es posible precisamente porque percibir no es percibir meras sensaciones (*Empfindungen*) desprovistas de significado, sino algo

50 *Ibid.*, p. 97; trad. 130 y Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 52.

51 Cfr. F. Johnson, «La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles», en L.P. Rodríguez Suárez y J.A. García Landa (eds.), *Corporalidad, temporalidad, afectividad*, Logos Verlag, Berlin, 2017, pp. 120 y 119.

52 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 97; trad. 130.

53 *Ibid.*, p. 248-249; trad. 291-292.

54 *Ibid.*, p. 232; trad. 273.

que me concierne, que tiene un significado para mí y que por ello puede interpelarme de una determinada manera. El modo como respondo a tal interpelación —es decir, como correspondo a ella— es justamente comportándome conforme a ella⁵⁵. Mi comportamiento (*Verhalten*) es, en suma, el *modo como estoy concernido y como correspondo* al ente en cada caso. No tiene nada que ver, por tanto, con la noción clásica de un sujeto subsistente, pues su quién se agota en sus modos de comportarse. Por eso, tampoco es necesario postular ninguna región psíquica que supuestamente deba animar lo físico, pues las denominadas «facultades psíquicas» por la psicología tradicional hay que entenderlas más bien, según Heidegger, como modos del *ser-interpelado* y del *corresponder*⁵⁶, modos en los que precisamente se despliega la corporalidad extática.

Todo lo dicho nos permite concluir que la significatividad es inherente a la percepción. En este sentido, tal como el filósofo lo expresa, se distancia del Husserl que en las *Investigaciones lógicas* hablaba de los actos mediante los que los datos hyléticos, que son dados como puras sensaciones de los sentidos, obtienen un significado noemáticamente. Esto suponía que «se le adjudica al estímulo un significado mediante un acto psíquico»⁵⁷. Para Heidegger, en cambio, no es necesario recurrir a ningún acto psíquico que otorgue la significación, pues es dada —esto es, articulada afectivamente— por su ser corporal. Este es otro de los motivos por los que el temple afectivo (*Stimmung*) se distancia de la noción de afecto (*Affekt*), porque, al igual que sucede con mi comportamiento, lejos de ser una propiedad mía, pertenece a mi referencia extática (*ekstatische Bezug*)⁵⁸, y en ese sentido —podemos añadir ahora— incluye la referencia a la forma de la interpelabilidad, es modulado por ella. Toda percepción está fundada, en suma, corporalmente, lo que implica que está ya articulada afectivo-significativamente, es decir, que le es inherente un sentido atemático que es comprendido de manera prerreflexiva y que es indistinguible de lo percibido. El carácter extático —propio del modo de ser del existir humano (*Dasein*)— consiste en *ser* una apertura (*Da*) y so-portarla (*aus-stehen*), lo que supone «poder-percibir las significaciones de las cosas» con las que se encuentra y por las que

55 *Ibid.*, pp. 204-206; trad. 243-245. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *op. cit.*, pp. 198 y 52.

56 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 274; trad. 318.

57 *Ibid.*, p. 261; trad. 304.

58 *Ibid.*, p. 211; trad. 250.

se siente interpelado [*zuspricht*]. Por eso «nuestro ser-corporal existencial [*unser existenzielles Leiblich-sein*]» no se puede confundir «con la corporalidad de un objeto inanimado, que meramente está-ahí [*der Körperhaftigkeit eines leblosen, bloss vorhandenen Gegenstandes*]», sino que tiene que ver con este «ámbito del poder-percibir», que Heidegger denomina «referencia extática»⁵⁹. Algo muy diferente de cualquier fenómeno óptico, pues dicha referencia extática no tiene ningún carácter fisiológico que pudiera ser observable, sino que es un fenómeno existencial, ontológico, que despliega mi ser corporal o corporalidad extática (*ekstatische Leiblichkeit*). Como dice muy elocuentemente el filósofo: «La referencia existencial no consiste en moléculas, no se crea a través de ellas, pero no es sin aquello que puede reinterpretarse como un acontecer fisiológico-molecular. Si fuera lo fisiológico el fundamento de lo humano, debería haber por ejemplo `moléculas de despedida´»⁶⁰. Mi ser-en-el-mundo, la totalidad de mi ser consiste, pues, en una referencia extática que no es representable, pero que es presupuesta en la reflexión (*Reflexion*), ya que –como aclara Heidegger– no necesita ser reflexionada (*reflektierter*), esto es, consciente en el sentido freudiano⁶¹.

El enfoque médico tradicional prima la categoría de sensación. Así entiende el dolor como una sensación desagradable o dañina que tiene una causa y ésta se identifica con la estimulación de las terminaciones nerviosas sensoriales. De manera que los aspectos existenciales anteriormente descritos de su ser corporal quedan excluidos. Como ya se ha explicado, la constitución de los fenómenos ontológicos del *ser-concernido* (*Angeggensein*), el *ser-interpelado* (*Angesprochensein*) y el *corresponder* (*Entsprechen*), que despliegan su corporalidad extática, no es fisiológica, sino hermenéutica, y en consecuencia el acceso a ellos no puede ser el método científico-natural, sino el fenomenológico. De acuerdo con lo dicho, y más allá de cualquier enfoque que consagre el dualismo psicofísico, el dolor ha de ser comprendido fenomenológicamente a partir de la corporalidad extática, en la medida en que ésta es un fenómeno ontológico que participa decisivamente en la percepción, pues a través de ella nos sentimos concernidos e interpelados, es decir, somos afectados por lo que hay. Dos fenómenos que atestiguan esa corporalidad extática son la insensibilidad al dolor y

59 *Ibid.*, pp. 274, 4, 294 y 228-229; trad. 318, 30, 339 y 268-269.

60 *Ibid.*, p. 200; trad. 238.

61 *Ibid.*, pp. 228-229; trad. 268-269.

los dolores fantasma, es decir, el dolor de una parte del cuerpo que ya no forma parte de él, como es el caso de los miembros amputados. Se da la circunstancia de que, a pesar de que a alguien le falte un brazo o el dedo de un pie, sigue sintiendo dolor en dichas extremidades. Esto es lo que lleva a Heidegger a afirmar que «[l]a sensación de dolor [*Schmerzempfindung*] rebasa los dedos del pie», pues el sentir (*Spüren*) algo en ellos no consiste en «el simple estar-ahí (blosse *Vorhandensein*) de un simple dedo del pie». Esto se debe más bien, a que –como dice– la relación (*Verhältnis*) con mis dedos del pie no es corporal (*körperliches*), sino corporante (*leibendes*)⁶². Es decir, la experiencia por la que puedo sentir (*spüren*) dolor no me es dada primariamente como una pura sensación (*Empfindung*) ciega. El dolor en los dedos de mi pie no se me presenta como un estímulo neutro al que, tras ser supuestamente percibido sensorialmente, le fuera atribuido posteriormente un significado, sino que soy concernido e interpelado por él en una determinada referencia al mundo. Dicho dolor se presenta, pues, en una percepción a través de la cual siento el dolor *como mío* y de la forma en que lo hago, es decir, *como el dolor que es*. El dolor que siento es, pues, un fenómeno que sucede *en* mi corporalidad extática, que la involucra. Por esta razón, fenomenológicamente, es ilegítima la pretensión de reducir sin más el dolor como fenómeno corporal a la categoría de sensación (*Empfindung*) que pudiera ser explicada a partir de factores exclusivamente orgánicos. Como dice muy acertadamente E. Strauss: «No hay más que seres que sienten, pero no sensaciones que puedan existir por sí solas»⁶³.

Otro tipo de fenómeno que testimonia la corporalidad extática es justamente el contrario, la insensibilidad al dolor cuando se desvía intensamente la atención. Para el filósofo también en este caso hay que entender la atención en el horizonte de la comprensión de ser en la que participa el corporar (*leiben*). Como Heidegger argumenta, en el comprender algo hay implicados procesos fisiológicos en el cerebro, pero eso no quiere decir que la fisiología pueda acreditar a través de un encefalograma los fenómenos existenciales, ontológicos, en los que se despliega la corporalidad extática. Ciertamente el cerebro está implicado en el corporar (*leiben*), pero la ciencia natural no puede captar *cómo* lo está, es decir, no puede

62 *Ibid.*, p. 278; trad. 322.

63 E. Strauss, *Von Sinn der Sinne*, s/e., Berlin, 1935. Citado por F.J.J. Buytendijk, *El dolor*, *op. cit.*, pp. 183-184.

aprehender la referencia al mundo. Ésta es precisamente una tarea de la fenomenología. Como apunta el filósofo, desde una perspectiva teórica, objetivante, el cuerpo (*Leib*) puede ser pensado como cuerpo (*Körper*) y éste físico-químicamente; pero si observo el dolor de mi pie así, desde fuera, lo considero un objeto (*Gegenstand*) y no en su ser-en-el-mundo y así me sitúo fuera de la referencia extática a partir de la cual *siento* el dolor *como* el dolor que es. Por eso, en su opinión, las ciencias naturales llegan a un abismo «cuando derivan el percibir una cosa vista del impulso nervioso provocado mediante las radiaciones de luz, el cual debe transformarse en la corteza cerebral en un ‘percibir’». Fenomenológicamente, hablar de dicha transformación ya es una teoría, pues «ocurre de tal o cual forma dentro de una determinada referencia al mundo», dentro de una referencia extática de la cual es abstraída⁶⁴. En este mismo sentido, el dolor que siento no se puede tomar como algo aislado, analizando una estructura fisiológica como pueda ser el cerebro, sino que hay que tener en cuenta que sucede, como se ha dicho, dentro de una concreta referencia al mundo. Es más, es un fenómeno privilegiado que muestra esta constitutiva referencialidad existencial del ser humano y su modo de ser corporal. En el fenómeno del dolor es especialmente interesante tener en cuenta la ejecución de su hacerse presente y por ello los fenómenos ontológico-hermenéuticos del *ser-interpelado* y del *corresponder* propios de la corporalidad extática y que, como ya se ha dicho, fueron interpretados como fenómenos psíquicos por la psicología tradicional.

Por lo tanto, nuestro ser corporal no es reductible al modo de ser de lo óptico, susceptible de ser objetivado, medido y cuantificado, sino que es una estructura ontológica propia del existir o ser-en-el-mundo. En este sentido, tampoco lo es el dolor como fenómeno corporal, porque no es un proceso (*Vorgang*) que se pueda objetivar, sino una apropiación (*Ereignis*) que implica al mundo y por el cual se hace presente como tal; tampoco puede ser cuantificado ni medido, ya que no puede ser aprehendido de forma objetual, pues lo que tenemos es una experiencia de él en nuestro ser-en-el-mundo. Para Heidegger, no es posible cuantificar los fenómenos corporales en cuanto fenómenos, pues cualquier método de medición transgrediría su sentido y serían como tal eliminados. Hacerlo sería pretender reducirlos a fenómenos naturales, cuyas relaciones se establecen ade-

64 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, op. cit., pp. 277, 228 y 246; trad. 321, 268 y 288.

más a partir de la categoría de causa, lo cual suplantaría al fenómeno como tal. Dicho de otro modo, puedo conocer y medir determinadas estructuras fisiológicas de mis ojos o de mis manos, pero no puedo medir mi mirada ni mi caricia que, en su ejecución, *me implica en relación con* otro. La propuesta del filósofo es que, para una lograr una comprensión fenomenológica del dolor, hay que investigarlo a partir de la corporalidad extática, porque ella nos permitirá entender otra de sus características fundamentales: su carácter disruptivo. En este sentido, el fenómeno doloroso transforma mi corporalidad extática y tiene que ver, en primer término, con el fenómeno ontológico-hermenéutico de la interpelación. El dolor es un fenómeno disruptivo porque altera o interrumpe mi *ser-interpelado* (*Angesprochensein*), pudiendo llegar a una privación del mismo. Un caso que lleva al ser humano a quedar *apático* y prisionero de sí mismo⁶⁵, pues con esa interrupción de su *ser-interpelado* lo que tiene carácter de mundo, la significatividad mundana, se ha sustraído. Heidegger lo explica recurriendo a un ejemplo extremo de dolor repentino. Cuando rozo sin darme cuenta una parrilla muy caliente y me retiro inmediatamente «antes de haber percibido algo de ello», lo que hay, de hecho, es «un puro estímulo borroso que no tiene significado», es decir, «es sólo una intensidad, no una cualidad». Lo que se aprecia en el dolor en este caso concreto es que se presenta una «reducción del ser-en-el-mundo a la intensidad de un estímulo»⁶⁶. En esta reducción reside el poder que tiene el dolor para desconcertarnos. El dolor que siento me desconcierta (*ratlos*), porque «el constante ser-interpelado ya no interpela»⁶⁷, es decir, porque, en el caso descrito, la significatividad mundana se ha sustraído y con ella se ha desvanecido mi referencia al mundo, que es precisamente aquello en lo que me apoyo. Cuando un ser humano padece dolor se interrumpe o se altera su *ser-interpelado* y con ello se transforma su relación con el mundo y consigo mismo, porque el dolor modifica, en suma, su referencia o corporalidad extática.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Boss, M.: «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en

65 Como dice en sus lecciones sobre Nietzsche. Cfr. M. Heidegger, «Der Wille zur Macht als Kunst», *op. cit.*, p. 119; trad. 101.

66 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, *op. cit.*, p. 261; trad. 304-305.

67 *Ibidem*.

Gander, H.-H. (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: Klostermann, 1991, pp. 125-140.

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.

Buytendijk, F. J. J.: *El dolor*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Caron, M.: «Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De *Sein und Zeit* aux *Séminaires de Zollikon*» en *Archives de Philosophie* 71 (72), 2008, pp. 309-329.

Ciocan, C.: «La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger» en *Studia Phaenomenologica* I, 1-2, 2001, pp. 61-93.

Ciocan, C.: «Heidegger's phenomenology of embodiment in the *Zollikon Seminars*» en *Continental Philosophy Review*, 48 (4), 2015, pp. 463-478.

Frank, D.: *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Éditions de Minuit, 1986.

Greisch, J.: «La phénomène de la chair: un 'ratage' de *Sein und Zeit*» en Florival, G. (ed.): *Dimensions de l'exister*. Études d'anthropologie philosophique V. Louvain: Peeters, 1994, pp. 154-177.

Heidegger, M.: «Der Wille zur Macht als Kunst» en *Nietzsche* I, Neske, Pfullingen, 1961. Trad. cast. J.L. Vermal: «La voluntad de poder como arte» en *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986. Trad. cast. J. E. Rivera: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

Heidegger, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Band 56/57. Frankfurt: Klostermann, 1999. Trad. cast. J. Adrián Escudero: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.

Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe*, Band 18. Frankfurt: Klostermann, 2002.

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

Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*

(Husserliana, Bd. IV). La Haya: Martinus Nijhoff, 1969. Trad. cast. A. Ziriñón: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.

Husserl, E.: *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (Husserliana, Bd. XVIII). La Haya Martinus Nijhoff, 1975. Trad. cast. M. García Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas*. Primer volumen: *Prolegómenos a la lógica pura*. Madrid: Alianza, 2001.

Johnson, E.: *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2010.

Johnson, F.: «La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles» en Rodríguez Suárez, L.P. y García Landa, J.A. (eds.): *Corporalidad, temporalidad, afectividad*. Berlin: Logos Verlag, 2017, pp. 95-125.

Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos: Madrid, 1997.

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.

Rodríguez Suárez, L.P.: «Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie» en Esterbauer, R., Paletta, A., Schmidt, P., Duncan, D. (eds.): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016a, pp. 68-89.

Rodríguez Suárez, L.P.: «Destrucción fenomenológica de la 'psique' y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*» en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos*, 2, 2016b, pp. 100-113.

Rodríguez Suárez, L.P.: «Corporalidad y existencia en Heidegger» en Rodríguez Suárez, L.P. y García Landa, J.A. (eds.): *Corporalidad, temporalidad, afectividad*. Berlin: Logos Verlag, 2017, pp. 77-93.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Strauss, E.: *Von Sinn der Sinne*. Berlin: s/e., 1935.

Von Herrmann, F.-W.: «Besitz und Leib» en Berlinger, R. y Fink, E. (eds.): *Philosophische Perspektiven*. Ein Jahrbuch. Band 3. Frankfurt: Kloster-

mann, 1971, pp. 195-216.

LUISA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ es profesora titular de filosofía en el departamento de filosofía de la Universidad de Zaragoza. Es investigadora principal del Grupo de investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica de la misma universidad.

Líneas de investigación:

Fenomenología, Hermenéutica, Heidegger, Antropología Filosófica.

Publicaciones recientes:

- «El sentido de la angustia en el mundo técnico». *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, n.º 80 (2018): 145-158.

- «Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie» en Esterbauer, R., Paletta, A., Schmidt, P., Duncan, D. (eds.): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016, pp. 68-89.

Dirección electrónica: luisapaz@unizar.es

