

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 127-144

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2762>

HEIDEGGER Y LOS *SEMINARIOS DE ZOLLIKON*:
LAS POSIBILIDADES TERAPÉUTICAS DEL *DASEIN*
(EL CASO DEL ESTRÉS)

Heidegger and the *Zollikon Seminars*:

The therapeutic possibilities of *Dasein* (the case of stress)

JOSÉ FRANCISCO RAMÍREZ OLVERA
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jose.ramirezolv@alumno.buap.mx

RESUMEN: Este artículo presenta una serie de consideraciones a favor de la comprensión de las posibilidades terapéuticas del *Dasein*, tomando como guía el diálogo que Martin Heidegger mantuvo con científicos, médicos y psiquiatras durante los famosos *Seminarios de Zollikon*. En primer lugar, repasaremos las diferentes razones y circunstancias por las que el pensador alemán, ya desde los años veinte, muestra un marcado interés por el campo de la psicología (especialmente la psiquiatría). A continuación, veremos la necesidad de reconducir la comprensión del ser del hombre desde la subjetividad moderna hacia el carácter abierto del *Dasein*. Después, se mostrará que este ente posee la estructura ontológica del cuidado, cuya relación con el mundo, el otro y consigo mismo se vuelve crucial para reconfigurar el papel del “médico-paciente” o del “analista-analizado”. Por último, se aborda brevemente el caso del estrés (y su vínculo con el tiempo) para comprender el modo en que pueden plantearse entonces las posibilidades terapéuticas del *Dasein*.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · *Dasein* · Cuidado · Tiempo · Estrés · Posibilidades terapéuticas · *Seminarios de Zollikon*.

ABSTRACT: This article presents a series of considerations in favor of the understanding of the therapeutic possibilities of *Dasein*, taking as a guide the dialogue that Martin Heidegger had with scientists, physicians and psychiatrists during the famous *Zollikon Seminars*. First, we will review the different reasons and circumstances for

Recibido el 19 de Abril de 2023
Aceptado el 10 de noviembre de 2023

which the German thinker, already since the 1920s, shows a marked interest in the field of psychology (especially psychiatry). We will then see the need to redirect the understanding of man's being from modern subjectivity towards the open character of *Dasein*. Then, it will be shown that this entity possesses the ontological structure of care, whose relationship with the world, the other and oneself becomes crucial to reconfigure the role of the "doctor-patient" or the "analyst-analyzed". Finally, the case of stress (and its link with time) is briefly addressed in order to understand the way in which the therapeutic possibilities of *Dasein* can be thought of.

KEYWORDS: Heidegger · *Dasein* Care · Time · Stress · Therapeutic possibilities · *Zollikon Seminars*.

1. Introducción

El interés de Martin Heidegger por los métodos, principios y fundamentos de la ciencia médica y la de psicología (en particular la psiquiatría) no representa un hecho aislado o pasajero dentro de su desarrollo filosófico, y ni se diga el personal y anímico. Sabemos por medio de una carta fechada el día 27 de junio de 1922 dirigida a Karl Jaspers, y en respuesta al envío que hiciera éste de uno de sus libros¹, que Heidegger aprecia y reconoce su esfuerzo y claridad por, dice, "el modo en que intenta investigar positivamente la causalidad psíquica" (Heidegger 2003, p. 23). Sin embargo, aquello que le parece desatinado es el marco interpretativo seguido por Jaspers. Así lo leemos en la misma carta:

Debe abandonarse el carácter de cosa y de objeto que estos fenómenos tienen en el planteamiento científico hasta ahora vigente y se les debe proporcionar conceptual y categorialmente el sentido que tienen en la medida en que *son* algo, y (...) son en el cómo de un sentido fundamental de facticidad de la vida (...) Lo psíquico no es algo que el hombre "tiene", "tiene" consciente o "inconscientemente", sino algo que él es y que lo vive (p. 24).

Lo psíquico tiene que ser, en primer lugar, orientado y posteriormente comprendido no desde la ontología heredada por la tradición, sino desde un "cómo" [*Wie*] fundamental de la vida situada y ocasional del ser del hombre o, en pocas palabras, desde la facticidad. Para ello, "La vieja ontología (...) tiene que ser nuevamente construida desde su fundamento. Para hacerlo con seriedad se tiene que comprender y conducir la vida presente propia en sus intenciones fundamentales" (p. 24). La carta resulta en gran medida prospectiva por el hecho de que un año después, esto es, en 1923, Heidegger dicta sus

¹ Se trata del libro *Strindberg y Van Gogh. Ensayo de un análisis patográfico con referencias comparativas a Swedenborg y Hölderlin*.

lecciones en la Universidad de Friburgo en torno a la hermenéutica de la vida fáctica (Heidegger 2008), y ya en 1927, con la publicación de *Ser y tiempo* (2012), esa tarea que ve necesaria por realizar para con la vieja ontología tiene al fin su despliegue, por decirlo así.

Luego de la publicación del *opus magnum* de 1927, dicha posibilidad será explorada en un primer momento por Ludwig Binswanger en su “análisis psiquiátrico del *Dasein*”, aunque no con los mejores resultados; esto ocasionado, según la opinión de Heidegger, por un malentendido sobre el carácter ontológico-fundamental del ser del *Dasein* que el psiquiatra suizo pasó de largo.² Posteriormente, el también psiquiatra suizo Medard Boss encontrará en la obra de 1927 un fuerte estímulo para enlazar el ámbito psicológico, específicamente la psicoterapia, y la fenomenología heideggeriana. El primer contacto entre ambos pensadores se dará en 1947 mediante una serie de cartas; la primera de ellas enviada por el suizo y en la que expresa una serie de inquietudes a partir de su lectura de *Ser y tiempo*, así como de la posibilidad de servirse de lo analizado en dicho texto para establecer un diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica a la que se dedica. Vale la pena recuperar la respuesta de Heidegger:

Como usted sabe, los problemas de la psicopatología y de la psicología me interesan mucho en lo que respecta a los principios, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto. Por eso, estoy ansioso de conocer su tesis de habilitación (p. 345).

El contacto se mantendrá durante muchos años, así como el deseo de ambos pensadores por llevar a cabo un diálogo entre ambas disciplinas. Pero no será hasta el año de 1959 cuando por fin den inicio la serie de seminarios en la

² Así queda indicado en la sesión del seminario correspondiente al 8 de marzo de 1965: “El *análisis psiquiátrico del Dasein* (Binswanger) escogió de la analítica ontológico-fundamental del *Dasein* aquella constitución fundamental que en *Ser y tiempo* se llama ser-en-el-mundo y la colocó como única base de su ciencia. Pero ésta sólo es la estructura que en el primer planteamiento de la ontología fundamental debe hacerse visible, y no la única, y sobre todo no aquella, hacia la cual solamente la ontología fundamental apuna por ser ella la principal para el *Dasein* y su esencia (...) La comprensión del ser no es una determinación que sólo tiene relación con la temática de la ontología fundamental, sino que la comprensión del ser es la determinación fundamental del *Dasein* como tal. Un *análisis del Dasein*, pues, que pase por alto esta referencia al ser esenciante en la comprensión de ser no es un análisis del *Dasein*. La consecuencia de esta eliminación de la propia determinación ontológico-fundamental del *Dasein* en el “análisis psiquiátrico del *Dasein*” es, entonces, la interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo y de la trascendencia(...) El “análisis psiquiátrico del *Dasein*” trabaja con un *Dasein* recortado, del cual está sacado y recordado el rasgo fundamental” (2013, pp. 277-278).

ciudad suiza de Zollikon, mismos que hoy día conocemos publicados con ese nombre: *Seminarios de Zollikon*.³

No obstante —y es un necesario paréntesis—, si nos remitimos solamente al interés “filosófico” o “académico” por parte de Heidegger la historia quedaría incompleta y no menos sesgada. Si bien es cierto que desde la década de 1920 nos encontramos con esa atracción por el ámbito psicológico, no menos importante es el “colapso” personal que el autor sufrió en el periodo de posguerra. Como señala Ángel Xolocotzi (2023) en una reciente publicación: entre problemas de insomnio, hijos desaparecidos, conflictos maritales, el comienzo de la “desnazificación”, la angustiada posibilidad de una prohibición docente y su posterior decreto oficial, el pensador alemán simplemente colapsa.⁴ Y añade:

Aunque en diversas ocasiones se haya abordado ya el mencionado colapso sin información detallada al respecto, hay signos que pueden ser detectados en la obra escrita. Uno de ellos es, como bien enfatiza Payen, el cambio de grafía en algunas cartas de Heidegger a partir de otoño de 1946. En las cartas del 24 de octubre a su esposa Elfride y en las consecuentes cartas a Beaufret se puede constatar el abandono del tipo de letra alemana (*deutsche Schrift*). De esta forma, la situación anímica de Heidegger en los años de la posguerra deja ver que su predilección por la psicoterapia no era un asunto meramente académico, sino que remitía indiscutiblemente a su historia personal de crisis anímicas (p. 160).

De hecho, el primer contacto entre Heidegger y Boss al que hicimos referencia se enmarca precisamente en dicho momento de crisis. Por lo que podemos hablar con todo derecho de un doble interés; entrelazados sin duda, pero que, al final, el de orden personal termina pesando e influyendo más para el filósofo de Friburgo; tanto así que el colapso, como también nos narra Xolocotzi, lo hizo estar en terapia en el sanatorio de Badenweiler bajo los cuidados del psiquiatra Victor von Gebattel.⁵ Esa experiencia en carne propia de

³ Para un relato más detallado sobre la relación entre ambos pensadores, así como la experiencia de Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, véase el apartado titulado “Sus encuentros con la ciencia” en Xolocotzi (2008).

⁴ Leemos con mayor detalle: “Sin embargo, aunque repose en cama, su situación laboral y personal se complica: su casa ocupada, los hijos desaparecidos en Rusia (aunque después se sabrá que ya estaban cautivos), los problemas con Elfride debido a su relación con Margot von Sachsen-Meiningen y se inicia el trabajo de la Comisión de Depuración, como hemos anticipado. Todo esto condujo al ya mencionado “colapso” de Heidegger” (2023, p. 160).

⁵ Xolocotzi nos narra precisamente lo siguiente: “Ya en una de las primeras cartas a Boss, Heidegger le informa que la relación con su psiquiatra Victor von Gebattel no había sido sólo de terapeuta y paciente, sino que iba más allá de eso: “Quizás usted sepa también que el Sr. Von Gebattel, con quien

los procesos terapéuticos resultó algo así como el ápice que lo animase para adentrarse de lleno en tal ámbito y, como sabemos, posteriormente trabajar en colaboración con los médicos y psiquiatras reunidos en Zollikon

¿Qué es lo que se pretende en dichos seminarios? Para ponerlo en breve, lo que se busca ante todo es abrir un diálogo entre la ontología fenomenológica heideggeriana y la ciencia médica encargada del ámbito psicoterapéutico. ¿Y cómo es posible erigir semejante diálogo entre disciplinas que, *prima facie*, pueden resultar radicalmente divergentes entre sí? El punto de partida en virtud de dicha empresa será la crítica del filósofo de Friburgo para con el marco interpretativo desde el que tal ciencia encamina su proceder; particularmente, desde una determinada idea de ser humano que, en su opinión, ha sido incuestionada. De suerte que discutir tal principio y *reconducir* el proceder médico hacia una mirada fenomenológica, sin que por ello se niegue su propia validez, es lo que posibilita el entrelazamiento entre ambas disciplinas y poder así reconfigurar los avances psicoterapéuticos a partir del carácter ontológico del ser del *Dasein*; lo cual brinda perspectivas sumamente ricas para la fenomenología y la ciencia médica.

Así, el objetivo del presente artículo es el de presentar una aproximación a las posibilidades terapéuticas del ser del *Dasein* desde lo trabajado por Heidegger en los Seminarios de Zollikon. Para ello, nos ceñiremos al siguiente camino: partiremos de la crítica central de la idea de ser humano supuesta por la ciencia en general y su reconducción fenomenológica hacia el *Dasein* en tanto que carácter abierto; luego, precisaremos tal apertura desde la estructura ontológica del cuidado [*sorge*] y la solicitud [*Für Sorge*], siendo esto último central para aproximarnos a las posibilidades terapéuticas del *Dasein*. Una vez hecho esto, tendremos las bases suficientes para mostrar, como ejemplo de dichas posibilidades, la vinculación entre el tiempo (el carácter extático de la propia existencia) y el estrés en cuanto modo privativo del estar abierto del ser del hombre.

2. De la subjetividad moderna al *Dasein*

Para Heidegger, la ciencia moderna (incluida, desde luego, la ciencia médica) trabaja desde una determinada comprensión del ser del hombre, pero su de-

en últimas fechas he discutido cuestiones acerca de los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y de la antropología, dirige ahora un sanatorio en Badenweiler y a la vez da cursos, muy bien aceptados, en la clínica de Beringer". Las mencionadas discusiones conducirán a que Heidegger exprese claramente su interés en la psiquiatría alrededor de 1948" (2023, p. 161).

terminación no es el resultado de un cuestionamiento expreso acerca de eso que habrá de entenderse por “hombre”, sino más bien de una aceptación en la que se da por supuesto que el ser del hombre es de tal o cual modo. Heidegger habla en los *Seminarios de Zollikon* de uno de los tres sentidos de lo que en alemán se dice *Annahme* (aceptación), y es el que remite al aceptar algo en cuanto supuesto [*Angenommen*], esto es, el “suponer algo como condición (. . .) Aceptación como supposito, hipótesis «sub-posición»” (2013, pp. 31-32). De este modo, y como sabemos, lo que ocurre en la ciencia moderna es la aceptación, según el sentido recién señalado, de que el hombre es lo que subyace, es decir, lo único que yace efectivamente allí, marcando por tanto su diferencia para con el objeto en tanto aquello que se le opone. Nos encontramos con la dicotomía sujeto-objeto.

En la modernidad, el ser del hombre es instaurado por vez primera en tanto subjetividad; es el *subiectum* desde el que se rige el proceder científico hasta nuestros días. Sin tal aceptación, el proceder científico no avanza, pues, como apunta Heidegger, “Esta distinción aparece con Descartes porque Descartes busca la certeza (. . .) A partir de ahí, el término sujeto llega a ser paulatinamente el título para el yo. Objeto llega a ser todo aquello que está frente al yo y su pensar” (p. 190). Es decir, con la determinación del ser del hombre como subjetividad, y posteriormente bajo el título del “yo”, lo que se consigue es un suelo certero desde el cual edificar el conocimiento científico, dado que será ahora la subjetividad la garante y, aún más, la directriz que determine y calcule la realidad externa al sujeto, lo objetivo, según sus propios principios y categorías (p. 190).

Esta concepción del hombre, inaugurada en la modernidad y que aún continúa vigente, será el blanco de la crítica por parte del filósofo de Friburgo. Lo que se cuele en el fondo de dicha concepción no es otra cosa sino también una determinada comprensión del ser, y en particular una en la que se erige el dominio de la positividad del ser; en la que se concibe como aquello siempre presente, inmutable e impasible. La modernidad comprende al ser desde lo ente, lo cual es precisamente eso colocado enfrente de una subjetividad que lo determina y calcula, y al hacerlo, pensando en términos del orden científico, se garantiza la exactitud de los resultados. Mas lo peligroso en este modo de pensar, por así decirlo, es que el hombre termina cayendo en esa misma red calculadora, pues al ser él un *subiectum*, esto es, lo que yace allí, se llega a un punto en que el hombre es aprehendido también como un ente entre otros, un objeto igualmente determinable y calculable. Por eso que Heidegger señale:

Cuando este modo de pensar científico determina el concepto de ser humano y éste es «investigado» (...) entonces la destrucción del ser humano es perfecta. Por eso combato la ciencia, pero no la ciencia en cuanto ciencia, sino sólo la absolutización de la ciencia natural (p. 97).

¿Cómo enfrenta Heidegger dicho combate para con la ciencia? ¿Cómo confronta la determinación del ser del hombre en tanto subjetividad? Según leemos en la cita recién referida, de lo que se trata no es tanto de una lucha contra la ciencia en tanto ciencia, una suerte de pugna contra la “cientificidad”, por decirlo de algún modo. Sino frente a lo peligroso que resulta la unilateralidad de pensamiento; lo cual, desde luego, también ocurre dentro de la filosofía. Por tal motivo, la postura combativa de Heidegger en los *Seminarios*... será la de presentarle a los asistentes un método alternativo que sirva para la investigación científica, sin que por ello se desechen sus avances y progresos, y que es el método fenomenológico, aunque sin ser tan detallado y técnico con los conceptos que operan en el mismo

Es verdad, y por demás constatable, que Heidegger abandona en suma medida la terminología husserliana, además de criticar la postura fenomenológica de su maestro y posteriormente mantener distancia.⁶ Sin embargo, esto no quiere decir que su propuesta fenomenológica deje de operar desde los conceptos fundamentales que fueron postulados por Husserl. Al contrario, ya que dentro de dichos conceptos, y como señala Eugen Fink, hay algunos que son precisamente “conceptos operatorios” y no temáticos, es decir, “todos aquellos que un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona” (Fink 1968, p. 195), y sirven así más bien como medio o vehículo para poder tematizar el asunto en cuestión. Dos de ellos son la *epojé* y la *reducción*, los cuales están constantemente “operando” en los *Seminarios de Zollikon* por más que no se los nombre explícitamente.

Lo que el pensador de Meßkirch incita para romper con la comprensión del ser del hombre en términos de subjetividad, primero, es *suspender* todas las representaciones heredadas del mismo; no ya sólo la que hemos referido, sino cualquiera que esté vigente para con la ciencia, sobre todo aquellas sustentadas por la ciencia médica dedicada al estudio de la “mente” humana. Dicho en pocas palabras, de lo que se trata en primer lugar es de operar una

⁶ “La fenomenología de Husserl (...) que, como tal, sigue siendo fenomenología de la conciencia, impide una visión clara en la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*” (Heidegger 2013, pp. 193-194).

epojé fenomenológica, “colocar entre paréntesis” (Husserl 1962, p. 73) tales determinaciones para con el ser del hombre. Heidegger lo señala en los *Seminarios*. . . cuando escribe que “todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas” (Heidegger 2013, p. 30). Posteriormente, una vez suspendidas o, si se quiere, al excluir todas las concepciones heredadas del ser del hombre, en especial la de “subjetividad”, lo que sigue ahora es poner en marcha una reducción en el sentido de reconducir desde esa idea de hombre (pues la *epojé* no implica una negación, sino un poner fuera de juego, como también nombra el filósofo moravo) hacia una comprensión radicalmente nueva y diferente. ¿Y cuál ha de ser ésta? Dejamos las palabras de Heidegger: “La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*” (p. 30).

Con ello, y como espera Heidegger de los asistentes, se ejecuta un cambio de mirada para con el ser del hombre; un vuelco fenomenológico en el que se pasa de una idea científico-natural que hace del hombre un ente entre otros, un objeto, hacia una comprensión de este ente en su ser. Y esto es, precisamente, lo que para el filósofo de Friburgo implica la reducción (o reconducción) de la subjetividad moderna al *Dasein*.⁷

3. *Dasein* y cuidado

En gran medida, el marco de interpretación seguido por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* es el que llevase a cabo en *Ser y tiempo* de 1927, por lo que nos hallamos con una versión resumida y simplificada (en el buen sentido) de lo tematizado en la “analítica del *Dasein*”. Teniendo en cuenta esto, y tras haber puesto en suspenso las determinaciones para con el ser del hombre heredadas desde la modernidad y reconducir la mirada de este ente (el hombre) en su ser, es decir, verlo no desde un plano objetivo y sí más bien fenomenológico, lo que se gana es una comprensión del hombre en términos de “apertura”, en cuando *Dasein* (ahí-ser). Lo cual no es un mero cambio terminológico, como si valiera lo mismo hablar del hombre como sujeto y, luego, como *Dasein*, sino que involucra toda una nueva reconfiguración de lo que es el hombre.

⁷ “Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente” (Heidegger 2000, p. 47).

Para el pensador de Meßkirch, esa nueva configuración del hombre en su ser muestra que éste no es otra cosa sino apertura. Así queda indicado desde la primera lección de los seminarios: “[El] existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito (...) de las cosas que le son dadas y que lo interpelan” (Heidegger 2013, p. 30). Y que el *Dasein* signifique el mantener abierto aquello que le interpela de un modo u otro, quiere decir que se trata de un ente que siempre está abierto en su ser, es decir, que en todo comportamiento cotidiano lo que está en juego no es más su propio ser; siempre es una relación de ser. Esto es lo que se tematiza específicamente en el párrafo 4 de *Ser y tiempo* cuando Heidegger escribe que “a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser” (p. 32).

¿Qué diferencia marca esta comprensión del ser del hombre al respecto de la idea como sujeto, en tanto subjetividad? Lo que el pensador alemán quiere remarcar es el hecho de que al tratarse de un ente que siempre está abierto en su ser, es decir, que en cada ocupación en el mundo es una relación de ser, de lo que se habla es de una concepción del hombre en tanto “cuidador” de su propio ser, pues le interpela de un modo u otro en los quehaceres cotidianos. Y, como acota Heidegger, si el *Dasein* es siempre ser-en-el-mundo, ese cuidado no atañe sólo a él mismo, sino que, al ser un ámbito de apertura, cuida a la vez de los otros y del mundo del que ya siempre se ocupa. De este modo queda expuesto en los *Seminarios*. . . : “El *Dasein* se debe ver siempre como un ser-en-el-mundo, como el ocuparse de cosas y el asistir al otro, como el ser-con los seres humanos que encuentra; nunca como un sujeto que subsiste para sí” (pp. 242-243). En este sentido, si el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo, si su ser no se comprende como subjetividad y sí más bien como una relación de ser consigo mismo y los otros, lo que propone Heidegger es más bien una imagen del hombre en la que, en el fondo, lo que se muestra no es otra cosa sino un “cuidado” [*sorge*] en cuanto estructura ontológica de dicho ente.⁸

Si el *Dasein* es cuidado o, como me parece lo dice con bastante acierto Peter Trawny (2017), si “es de un extremo a otro un «cuidarse»” (p. 57), todas sus relaciones estarían determinadas por un tipo de cuidado en particular, pues, desde luego, no es lo mismo ocuparse con los entes del mundo, con el teclado de la computadora como en este momento de redacción, que el ocuparse con los otros que me rodean y con los que mantengo distintos vínculos.

⁸ Véase el § 41 titulado “El ser del *Dasein* como cuidado” en Heidegger (2012).

Para este tipo particular de cuidado Heidegger emplea el término “solicitud” [*Für Sorge*], que mienta el trato cotidiano con los otros en el mundo. Ahora bien, este modo del cuidado tiene dos posibilidades; en la primera, se le quita al otro su propio cuidado y, por decir así, se lo reemplaza, es un cuidado en el que se somete al otro, se lo domina (piénsese, por ejemplo, en alguna relación posesiva y hostigadora); en la segunda, por el contrario, el trato con el otro tiene el fin de devolverle su propio cuidado (Heidegger 2012, p. 142). Y es este modo del cuidado, en tanto que *solicitud liberadora*, aquello que abre el camino para pensar las posibilidades terapéuticas del *Dasein*. De hecho, cuando Medard Boss tiene contacto con *Ser y tiempo* y lee sobre tal tipo de cuidado, “ve (...) la descripción exacta de la relación entre analista y analizante, mientras que en general la relación del médico toma la forma de cuidado que le quita al paciente su responsabilidad” (Capurro 2003, p. 329).

En esta nueva configuración del ser del hombre dada por el método fenomenológico, es decir, tal y como lo leemos claramente en los *Seminarios...*, es en donde encuentra lugar el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica dedicada al cuidado de la *psyché*. Para Heidegger, lo valioso de mostrar esta perspectiva radica, entre otras cosas, en que los médicos en formación pueden introducirse en un modo de ver mucho más simple y esencial para su proceder y, sobre todo, de su relación con los pacientes. Pues donde impera el dominio del pensar técnico-calculador, donde al hombre se lo toma como un objeto medible, “justo por eso el simple «ver de los fenómenos» no puede ser abandonado” (Heidegger 2013, p. 228). Allí está el *quid* de lo que el filósofo alemán espera que los jóvenes médicos y psiquiatras adopten o, al menos, reflexionen a lo largo de su formación. Si esto ocurre, entonces el diálogo con la fenomenología puede sin duda derivar en una serie de posibilidades renovadoras (y sin duda radicales) para conformar un trato en el que se atienda al hombre en cuanto *Dasein*, y no ya así como un objeto más dentro del trajín del mundo.

El despliegue de estas posibilidades es lo que, ya desde el trabajo de Boss, se nombra como “análisis de *Dasein*”, mismo que, al “estar dirigido siempre a un existente en cada caso, está dirigido necesariamente por las determinaciones fundamentales de este ente” (p. 200). Esto con el fin de hacerle transparente al otro su propio cuidado, su relación de ser con su ser, de ayudarlo a recobrar sin que por ello se niegue la posibilidad de una prescripción farmacéutica o de tipo similar. Para Heidegger, “lo curativo” tiene el sentido de un hacer que el *Dasein* vuelva sobre sí mismo, como en la forma de un reencuentro de su ser

con su propio ser; un regreso del *Dasein*. Pero si la curación es un *retornar-se*, implica entonces que:

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo(. . .) Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir (p. 241).

La enfermedad es exactamente eso: una pérdida de libertad, una privación⁹ de la existencia en su poder-ser. Sólo porque el *Dasein* es apertura, porque siempre está abierto en su ser, puede entonces enfermar. La enfermedad cierra las posibilidades de ser del *Dasein*. Libertad se entiende como un dejar-se vincular con la patencia, es decir, con lo abierto del mundo; si uno está enfermo, esa vinculación se muestra afectada y, según sea la gravedad de la enfermedad en cuestión, incluso quedaría trastocada por completo. El suicidio derivado tras un caso profundo de depresión, *in extremis*, sería la imposibilidad del *Dasein* para con su tener que ser-en-el-mundo. En tal caso, lo que se busca es ponerle un cierre total y drástico al carácter extático de la existencia, el estar ya siempre fuera de sí teniendo que ocuparse del mundo, de los otros y, sobre todo, de sí mismo.

En este sentido, el cuidado está ligado con el carácter temporal del *Dasein*. Más precisamente, y como indica Heidegger: “el *cuidado* (. . .) es el nombre para la constitución extático temporal del rasgo fundamental del *Dasein*” (p. 279). De allí que otros de los tópicos en los que se puede sentar un diálogo entre la fenomenología y la ciencia sea el del tiempo y, también, el de la enfermedad.

Por este motivo, en lo que sigue mostraremos sucintamente dicha vinculación tomando el fenómeno del *estrés* como modo privativo para con el carácter extático del ser del *Dasein*. El estrés como enfermedad inminente nos dará la pauta idónea para concluir y apuntar las posibilidades terapéuticas que se gestan en el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica.

4. Tiempo y estrés

Para lograr una comprensión apenas aproximada para con el fenómeno del estrés y su vinculación con el tiempo (más en particular: su relación con el

⁹ “La enfermedad es un fenómeno de privación. En toda privación se halla la copertenencia esencial a ese algo al que le falta algo” (Heidegger 2013, p. 87).

carácter extático del *Dasein*) se precisa, antes de cualquier otra cosa, romper con la noción habitual de éste; la cual está fundamentada en un modo de ver científico y, por ello, objetivo. “Para lo que se va a discutir ahora, se tiene que *neutralizar* [ausgeschaltet] toda ciencia por el momento” (Heidegger 2013, p. 37), es decir, y de modo parecido con la ejecución de una *epojé* para con la idea del ser del hombre, se tiene que suspender cualquier determinación presupuesta de lo que es el tiempo. En este punto, en efecto, el filósofo de Meßkirch sigue los pasos de su maestro Husserl, pues éste habla, en sus *Leciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de una “desconexión” [Ausschaltung] del tiempo objetivo, cuya función no es negar el sentido objetivo del mismo, sino acceder al tiempo según el modo tal y como es experimentado en el vivir fáctico.¹⁰

Con la desconexión del tiempo en sentido objetivo, dicho esto a grandes rasgos, caemos en cuenta que el tiempo realmente no se experimenta exclusivamente desde un *Zeitpunkt*, esto es, como una serie en todo momento consecutiva y constante de “puntos-ahora”. El tiempo no es una mera sucesión de horas; la representación común del tiempo así lo dicta. Sin embargo, indica Heidegger, la experiencia del tiempo es siempre un tiempo para algo, “Entonces el tiempo es *interpretable para algo*, es *fechado según algo* y con ello, a la vez, *ampliado* (...) el tiempo es conocido para cualquiera (...) es *público*. Con estos caracteres se nos muestra el tiempo que tenemos” (pp. 107-108). ¿Pero qué quiere decir esto, que sea el hombre quien posee el tiempo? Si tenemos (o no tenemos) tiempo para algo, como se dice cotidianamente, lo que se entiende no es otra cosa sino que de algún modo ya contamos con ese tiempo. El tiempo objetivo sólo puede ser medido y calculado de ante mano si se cuenta con él; no tener tiempo es sólo una privación de esa característica fundamental del ser del hombre, del *Dasein*.

En este sentido, el *Dasein* es fundamental y originariamente un ente temporal; y es más, aquello que lo constituye ontológicamente es el tiempo, pero no en el sentido objetivo, como *Zeitpunkt*, sino como tiempo originario: lo que el filósofo de Friburgo nombra temporalidad [Zeitlichkeit].

El carácter abierto del *Dasein* expresa precisamente esa relación temporal en su trato cotidiano con el mundo, ya sea en las distintas formas de tener tiempo o no tenerlo. Sin embargo, ese trato temporal del *Dasein* con el mundo está, a la vez, fundado en un sentido temporal aún más originario, que no es más sino la temporalidad extática desde la cual se posibilita el siempre contar

¹⁰ Véase el § 1 titulado “Desconexión del tiempo objetivo” en Husserl (2002).

con tiempo. Por esto, “el tiempo que en este caso tengo lo tengo de modo que estoy a la espera [*gewärtigend*], *presentando* [*gegenwärtigend*], *reteniendo* [*behaltend*]. Este modo triple en el que soy es el tener tiempo para esto y aquello (...) es lo propiamente temporal” (p. 116). El cuidado es temporal o, mejor dicho, la temporalidad extática del *Dasein* se expresa en el cuidado¹¹, en el tener que ser y ocuparse con el mundo, los otros y sí mismo. Sólo porque el *Dasein* es un cuidarse, algo *pasado* puede provocarle nostalgia; la inminencia del *futuro* infundirle esperanza; o puede, también, sentirse presionado por las labores en el *presente*. Para Heidegger, sin embargo, el cuidado tiene principalmente una orientación hacia el futuro, pues en dicha dimensión se ve con más precisión el rasgo extático del *Dasein*; siendo éste un ente siempre más allá de sí, como un anticiparse-a-sí estando ya en el mundo. Esto implica, entre otras cosas, que el *Dasein* siempre está ocupado extáticamente con una u otra cosa, tiene que relacionarse con su ser, con el mundo y con los otros. O en breve: el *Dasein* siempre es requerido por sus ocupaciones.

Sin duda puede darse el caso en el que esa solicitud del cuidado represente una “carga”, en donde el *Dasein* sienta dicho reclamo del mundo de forma excesiva, desmedida y abrumadora provocándole aquello que en el decir cotidiano conocemos como “estrés”. De hecho, éste es uno de los muchos temas discutidos en los *Seminarios*... , y sirve bastante bien como ejemplo para todo lo visto hasta el momento.

Ahora bien, una mirada fenomenológica del estrés no pretende desechar o negar la concepción científica del mismo, como tampoco la psicológica; antes bien, lo que se busca es atender el fenómeno del estrés según el modo en que es experimentado, tomando como guía la interpretación del hombre en tanto *Dasein* (y todo lo que ello implica y que hemos analizado). Partiendo de esto, para Heidegger el “estrés significa solicitud excesiva, carga” (p. 217). El *Dasein* en su vivir cotidiano es requerido por el mundo, los otros y sin duda por sí mismo, y dado que la relación extática primordial se muestra en el futuro en tanto que un anticiparse-a-sí, entonces tiene (o al menos se impone tal encomienda) que de un modo u otro estar a la altura de las cosas y circunstancias que le salen al paso. Dicho de otro modo, el *Dasein* en cuanto cuidado “está «entre» las cosas que él ha de solucionar y que tendrá” (Trawny 2017, p. 58). Y cuando lo que se habrá de solucionarse parece no tener salida alguna y representa una “solicitud excesiva”, dicho ser interpelado por el mundo, el ser requerido, es experimentado como carga. Acaece el estrés. Éste se funda

¹¹ Véase el § 65 titulado “La temporeidad como sentido ontológico del cuidado” en Heidegger (2012).

en el carácter extático del *Dasein*; en la forma de una incapacidad para poder responder al mundo, los otros y a sí mismo. Por esto se dice que se trata de una carga, pues no es más que el peso del ser requerido y no poder responder o, quizá mejor dicho, corresponder.

Heidegger introduce en este punto fascinantemente la cuestión del lenguaje, ya que, si se trata de un no poder corresponder al ser-interpelado por el mundo, el estrés es de alguna manera también una imposibilidad del propio lenguaje del *Dasein*. No obstante, acota el autor, “Aquí lenguaje debe ser pensado como decir [*Sagen*]” (Heidegger 2013, p. 220), y no según lo que dicta el sentido lógico-gramatical del mismo, que es sin duda el que predomina tanto en la filosofía como en la ciencia. El lenguaje del *Dasein* es simplemente el decir en “donde se muestra el ente como ente, esto es, desde la referencia al ser”. Sobre esta base descansa toda posible solicitud; y si se da el caso en el que ésta deviene excesiva, en cuanto carga, entonces el estrés tiene su lecho también no ya sólo en la relación extático temporal del *Dasein*, sino a una con ello en el lenguaje. Leemos en los *Seminarios de Zollikon*:

El *estrés* tiene el carácter fundamental la solicitud de un *ser-interpelado*. Esto sólo es posible sobre la base del lenguaje. El lenguaje aquí no es entendido como una capacidad de comunicación, sino como la patencia originaria y preservada de diversas formas por el hombre, de aquello que es (...) el lenguaje como tal es diálogo. Hölderlin dice: “Somos desde un diálogo (*Friedensfeier* [“Celebración de paz”]). Puede decirse más claramente: en tanto somos diálogo, el ser-con pertenece al ser-humano (p. 220).

El *Dasein* es primordialmente diálogo, y en sentido amplio “el cual incluye también un “hablar” con las cosas” (p. 221). Por tanto, el fenómeno del estrés puede pensarse siguiendo los términos descritos como el mutismo para con una solicitud excesiva. El estrés irrumpe como el silencio de un no poder con la carga del ser-en-el-mundo. O puesto de otra manera: el estrés es un diálogo mudo en el que el *Dasein*, en cuanto que ser-interpelado, no puede mantener su propia correspondencia con el mundo, los otros y sí mismo. Es la carga de un no-responder; una pausa del diálogo que lo constituye en tanto que existente.

No obstante, el estrés no cuenta con una valencia ni “positiva” ni “negativa” como seguro podría considerarse en un primer momento. La mirada fenomenológica nos protege de semejantes juicios valorativos, los cuales en poca o mucha medida (tal vez más lo segundo) pueden terminar desfigurando el

fenómeno en su propio modo de darse. Ni bueno ni malo, sino simplemente en tanto posibilidad latente del *Dasein*, el estrés “[es] una estructura fundamental del ser-humano. En ella se fundamenta aquella apertura de acuerdo con la cual el hombre siempre es interpelado(. . .) Sin este ser-interpelado, el hombre no podría existir” (p. 217). Pues recordemos que, muy sucintamente, existir no es otra cosa sino tener que habérselas con todo lo que implica estar en medio del mundo. Es decir, existir es ya de entrada un ser-interpelado; tanto así que incluso “la carga es aquello que mantiene la vida” (p. 217). Pues cuando esa carga finalmente consigue ser correspondida, cuando el diálogo se abre de nuevo, nos encontramos con la contraparte: la *descarga* del estrés.

Según sea el caso, subraya Heidegger, “una descarga puede ser o puede llegar a ser una carga (volver a casa, aprobar un examen, etcétera)” (pp. 224-225), pero lo importante en esto es el hecho de que cada vez el *Dasein* es requerido y exigido de alguna manera, por lo que la descarga no representa algo así como una eliminación o superación liberadora para con el propio ser-interpelado, sino más bien su propia confirmación. Así lo describe el pensador alemán:

Siempre somos solicitados, reclamados, de alguna forma. La descarga no es una mera negación del ser-exigido en el sentido de que toda la exigencia sea eliminada; más bien, es una forma diferente y distinguida del ser exigido. Dentro y con base en el siempre ser-exigido hay descarga. La descarga y la carga sólo son posibles mediante el estar relajado extático del hombre; son diversas modificaciones del ser-exigido. El jubilado, por ejemplo, ya no es solicitado por su profesión, pero como ser humano que continúa existiendo queda dependiendo de una solicitud que él debe asumir en su exigencia (p. 225).

En este sentido, tanto la carga como la descarga se copertenecen originariamente y son, además, constituyentes del estrés en cuanto tal. Digamos que la vida del *Dasein* es así un incesante moverse entre el poder y no-poder corresponder con las muchas y variadas exigencias del ser-en-el-mundo. En ello, la existencia se juega todos y cada uno de los días.

Para el filósofo de Friburgo, el análisis fenomenológico del estrés pone en evidencia que “pertenece a la constitución esencial del hombre ek-sistente. Es, de acuerdo con la terminología de *Ser y tiempo*, un existenciario y está en relación con el fenómeno interpretado en el parágrafo 38 bajo el título *Caída*” (Heidegger 2013, p. 218). El estrés domina o, mejor dicho, permea en todo momento el tener que habérselas con el mundo, es decir, el ser-interpelado

y exigido. Dicho fenómeno no es una mera respuesta para con determinados estímulos sensoriales del mundo que el hombre por su parte considera como “estresantes”. Para Heidegger, el esquema explicativo basado en la causa-efecto, al igual que la de sujeto-objeto, tienen escaso o nulo poder para comprender el estrés en un sentido más originario. Escribe al respecto lo siguiente: “La reducción físico-fisiológica del estrés a estímulos sensoriales es aparentemente una investigación científicamente concreta del estrés; sin embargo, en verdad es una abstracción arbitraria y violenta que pierde de vista por completo al ser humano existente” (p. 224). En cambio, lo que debe buscarse más bien es pensar el estrés en sus bases fenomenológicas (y ontológicas en la misma medida) y no convertirlo en una mera abstracción, las cuales, sabemos, se presumen siempre válidas, objetivas y aplicables según lo dicten los manuales de la ciencia médica correspondiente. O puesto de otro modo: lo que se intenta no es seguir con una postura reduccionista para con el fenómeno del estrés (así como cualquier otro en el que pueda darse el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica; llámese psicología, psiquiatría o el psicoanálisis) sino trazar el camino hacia un ver más simple para con lo dado, y que concuerde efectivamente con el carácter abierto del ser del hombre, el *Dasein*.

En este sentido, las posibilidades terapéuticas deben prestar atención y tomar como directriz no ya sólo el aspecto psicofísico del estrés, pues en cierto sentido es algo innegable, sino a la vez el perfil fenomenológico y ontológico del mismo. Con ello se espera sin duda ganar una visión más redonda para con este tipo de fenómenos (o “padecimientos” como se los denomina cotidianamente) que sin duda pueda beneficiar la relación, como ve ciertamente Medard Boss, entre analista y analizante, entre médico y paciente.

5. Conclusión

Podemos cerrar, con todo lo tematizado, sosteniendo que lo trabajado por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, y que en el presente artículo intentamos aproximarnos desde determinados elementos y directrices generales, sentó un diálogo en verdad interesante entre la fenomenología y la ciencia médica. Creemos firmemente que la fenomenología heideggeriana puede ofrecer un “apoyo sólido” –como indica Boss– para poder configurar nuevas posibilidades terapéuticas desde un modo de ver mucho “más simple” y menos técnico para con el ser del hombre. Al abandonar la idea de hombre en cuanto sujeto y, en cambio, comprenderlo en su carácter abierto, como *Dasein*, se enriquece la capacidad del médico o del psicólogo en su búsqueda de ayudar al otro,

pues para Heidegger resulta imperioso destacar que toda relación con el paciente está fundada en la estructura ontológica del cuidado y de la solicitud; la cual de ningún modo puede ser siquiera advertida en toda su claridad si se persiste con una concepción del hombre en tanto subjetividad, sino que incluso quedaría del todo oscurecida. O como lo leemos directamente en una de las lecciones de los seminarios: “[es] de la mayor urgencia que haya médicos pensantes que no están dispuestos a ceder el campo a los técnicos científicos” (p. 169).

En suma, sólo desde una comprensión adecuada para con el otro en lo que es, es decir, y hablando fenomenológicamente, como un ente abierto en su ser y, precisamente por ello, susceptible de ser dañado (tal y como revisamos en el caso del estrés; o lo apenas mencionado en la depresión), entonces se habilita un camino terapéutico que considere lo siguiente: “que siempre se trata del existir y no del funcionar de algo. Si uno sólo se preocupara por lo último, uno no ayuda al *Dasein*” (2013, p. 241). Allí es en donde se juegan las posibilidades terapéuticas del *Dasein*, a saber, en que aquello que puede ayudar no remite únicamente al funcionar orgánico de dicho ente, que no sólo el tratamiento prescriptivo es lo útil, sino que, y como precisa muy bien Heidegger, “Uno debe ver lo útil en el sentido de lo curativo, esto es, lo que lleva al ser humano a sí mismo” (p. 243).

Referencias

- Capurro, R., (2003) “Análisis existencial y Relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, LXI, 1287-1299.
- Eugen, F, (1968), “Los conceptos operatorios de la fenomenología de Husserl” en *Husserl, tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires.
- Heidegger, M., (2000), *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.
- , (2003), *Martin Heidegger y Karl Jaspers (1920-1963) Correspondencia*, Síntesis, Madrid.
- , (2008), *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Alianza, Madrid.
- , (2012), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- , (2013), *Seminarios de Zollikon*, Herder, Barcelona.
- Husserl, E., (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid.
- Trawny, P., (2017), *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Herder, Barcelona.

- Xolocotzi, Á., (2009), *Facetas heideggerianas*, Libros de Homero, México.
- , (2023), *La salvación de Heidegger: la apertura al diálogo en la posguerra (1946-1960)*, Bonilla Artigas, México.