Signos Filosóficos, vol. XXIV, no. 48, July-December, 2022, 38-63

Heidegger and his dialogues with psychiatry: the problem of the psychosomatic in the Zollikon Seminars

Rodrigo Lagos Berríos
ORCID.ORG/0000-0003-3190-3555
Universidad de Santiago de Chile
rodrigo.lagos.x@gmail.com

Abstract: *This article has the general objective of addressing the problem of the psychosomatic that was exposed by Martin Heidegger and the Swiss psychiatrist Medard Boss in the so-called Zollikon Seminars. First, I provide an overview of the origin and gestation of these seminars, as well as their historical context. Then, the problem of method and the corresponding differentiation between* psyche *and* soma *in psychiatry are analyzed. Finally, the article collects Heidegger's reflections on the phenomenon of the body (*Leibphänomen*) for making a brief analysis of Major Depressive Disorder in the DSM-5, and shows how the experience of the body (*Leib*) becomes an aspect fundamental to consider in the diagnosis of this type of disorder.*

Keywords: PHENOMENOLOGY; PSYCHOLOGY; BODY; METHOD; DSM-5

Reception: 25/12/2020 **Acceptance: 29/04/2022**

Signos Filosóficos; vol. XXIV, núm. 48, julio-diciembre, 2022, 38-63

Heidegger y sus diálogos con la psiquiatría: el problema de lo psicosomático en los Seminarios de Zollikon

Rodrigo Lagos Berríos
ORCID.ORG/0000-0003-3190-3555
Universidad de Santiago de Chile
rodrigo.lagos.x@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene como objetivo general tratar el problema de lo psicosomático expuesto por Martin Heidegger y el psiquiatra suizo Medard Boss en los denominados Seminarios de Zollikon. Primero, proporciono un panorama acerca del origen y gestación de estos seminarios, así como su contexto histórico. Luego, se analiza el problema del método y la correspondiente diferenciación *psique* y *soma* en la psiquiatría. Finalmente, el artículo recoge las reflexiones de Heidegger sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) para hacer un breve análisis del Trastorno Depresivo Mayor en el DSM-5, y mostrar cómo la vivencia del cuerpo (*Leib*) se torna un aspecto fundamental a considerar en el diagnóstico de este tipo de trastorno.

Palabras clave: fenomenología; psicología; cuerpo; método; DSM-5

Recibido: 25/12/2020 **Aceptado: 29/04/2022**

Introducción

Desde hace décadas se acusa a Heidegger de cierta hostilidad contra las disciplinas científicas y sus métodos. El origen de esta crítica encuentra razón de ser en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Friburgo en 1951 (publicadas después en el libro *¿Qué significa pensar?*). En este contexto, Heidegger pronuncia la polémica y ampliamente difundida frase "la ciencia no piensa" (2005: 19). Los científicos interpelados por esta sentencia la tomaron sin mayor reflexión, como muestra de que el pensamiento del filósofo y las ciencias están en una enemistad irreconciliable. En *Ser y tiempo*, por ejemplo, relega las ciencias particulares a un ámbito meramente óntico en el marco de su ontología fundamental y, por lo tanto, las considerada como secundarias u ontologías regionales. Para Heidegger, las ciencias particulares no desempeñan un papel esencial al ocuparse sólo de las cosas, esto es, del ámbito óntico y no del Ser mismo como tal.

Cuando Heidegger realiza la delimitación de la analítica del *Dasein* frente a la antropología, la psicología, y la biología, en el §10 de *Ser y tiempo*, establece que la división de las ciencias en ámbitos temáticos es totalmente insuficiente y cuestionable en vistas de la pregunta por el sentido del Ser, y de una posible fundamentación ontológica (2017: 73). Del mismo modo, en los *Seminarios de Zollikon*, señala que toda ciencia particular está fundada sobre una ontología tácita de su región de objetos (2017: 196). Con lo anterior, intenta explicar que las ciencias particulares acceden sólo a una región del ente en cuestión y lo hacen cuando éste ya comparece en cuanto algo. Pensemos, por ejemplo, en la física moderna como un ámbito donde ya existe una concepción particular de la naturaleza y de los entes. Para Heidegger, la naturaleza desde la perspectiva de la física moderna es interpretada fundamentalmente como extensión espacio-temporal (2013: 60), lo cual significa que el modo de hacer comparecer a los entes asume previamente una determinada forma de comprensión de los fenómenos como espacio, tiempo y movimiento. Éstos son considerados como homogéneos en la física moderna, donde los entes se comportan a partir de regularidades causales-medibles, suponiendo ya una decisión temática particular y no el fenómeno mismo. En suma, las ciencias particulares inician sus reflexiones en un ámbito donde su objeto de estudio ya comparece en cuanto algo.

Por otra parte, la posición hostil de Heidegger contra las disciplinas científicas podría ser cuestionada si tomamos como referencia el creciente interés que

manifestó por tematizar, en sus diferentes seminarios y lecciones, el sentido de la ciencia moderna. Muestra de esto lo constituyen los distintos grupos interdisciplinarios organizados por Heidegger, la actualización constante sobre los avances de la ciencia, y los diálogos permanentes que sostuvo con la élite científica de su época.[1] Sumado a lo anterior, su interés por la relación entre filosofía y ciencia ocupará gran parte de sus escritos, seminarios y conversaciones. En una carta dirigida al psiquiatra suizo, Medard Boss, en el año 1948, afirma lo siguiente: "El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece naturalmente fructífero y estimulante" (Heidegger, 2013: 347). Sus palabras reafirman el claro interés por el trabajo interdisciplinario y lo estimulante que le parecía establecer diálogos con el pensamiento científico de su época.

Con el paso del tiempo, el pensamiento de Heidegger encontrará gran recepción y un campo fértil de desarrollo en ciencias particulares como la psiquiatría y la psicología. El constante trabajo colaborativo con Boss evidenciará la importancia de su pensamiento para dilucidar aquellos supuestos metafísicos, naturalistas, y antropológicos que imperaban en la psiquiatría moderna y de corte positivista. Ambos pensadores, movidos por este objetivo en común, emprenderán la misión de organizar un grupo de seminarios en la cuidad de Zollikon (Suiza), donde se reunirán con psiquiatras, científicos y psicólogos de la Universidad de Zúrich para analizar problemáticas propias de la psiquiatría moderna, como la corporalidad (*Leiblichkeit*), el fenómeno del estrés, los temples de ánimo, la diferenciación *psique* y *soma* en la medicina psicosomática, entre otros.

En estos seminarios, Heidegger analizará la escisión *psique* y *soma* en la psiquiatría para mostrar que el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) no corresponde a algo somático ni tampoco psíquico, como se deduce desde la lógica de la psicosomática. En este contexto, Heidegger explica a los asistentes del seminario

1 En las lecciones del 1929/1930, Heidegger recurre a las investigaciones biológicas y zoológicas de sus contemporáneos Wilhelm Roux y Hans Driesch para esclarecer la esencia de la animalidad a partir del concepto de organismo. Esto demuestra que estaba al corriente de las investigaciones científicas de su época, y que constantemente dialogaba con las ciencias particulares que enriquecían sus reflexiones filosóficas. Para profundizar más sobre la relación entre Heidegger y la biología, véase Muñoz, 2015.

que "soma y psique no son al ser humano como el rojo y el verde son al color, porque psique y soma no son dos formas diferentes del ser humano genérico" (2013: 293). Para el filósofo alemán, cuando hablamos de *psique* y *soma* como dos ámbitos diferentes del ser humano, lo hacemos de manera cósica, y no considerándolo desde su constitución fundamental como *Dasein.* Por esto, para Heidegger es primordial determinar el principio que rige tal diferenciación en la psicosomática, ya que el ser humano no puede ser concebido solamente como la suma de dos sustancias diferentes que interactúan de forma causal.

Dado lo anterior, el presente artículo tiene los siguientes objetivos: en primer lugar, describir algunos antecedentes históricos y contextuales acerca del origen de los *Seminarios de Zollikon*. En segundo lugar, analizar el método de acceso al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) en el marco de la pregunta por lo psicosomático. En tercer lugar, se examina la dicotomía *psique* y *soma* en la psicosomática. Finalmente, se lleva a cabo un breve análisis y aproximación al Trastorno Depresivo Mayor en el DSM-5 desde las reflexiones fenomenológicas y existenciales de Heidegger acerca del fenómeno del cuerpo.

La gestación de los *Seminarios de Zollikon*

En septiembre de 1959, Heidegger inaugura una serie de encuentros con psiquiatras en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, los cuales tuvieron lugar después de la publicación de *Ser y tiempo*, entre los años 1959 y 1969. Desde una visión general, estos seminarios pueden ser considerados un intento de desarrollar un diálogo entre filosofía y psiquiatría, de forma que una relación entre ambas pueda ser concebida con claridad (Johnson, 2014: 9). Estos seminarios consisten en un conjunto de protocolos de las diversas sesiones en las que se reunieron Heidegger y el psiquiatra Boss, además de su correspondencia entre los años 1959 y 1972.

Los encuentros de Heidegger y Boss se prologaron por más de una década, lo novedoso es ver al filósofo alemán refiriéndose a temáticas que ya no se enmarcan en el proyecto de ontología fundamental, como ocurre en *Ser y tiempo.* También, en estos seminarios, Heidegger pronunciará su planteamiento acerca del cuerpo, gestado a partir de sus lecturas de Nietzsche en el semestre de verano de 1939. Aunque el filósofo indaga el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), no es posible encontrar un tratado sistemático, pues a menudo se desvía de la temática para

hablar de otros asuntos, como el problema general de las ciencias y el método científico.

Los *Seminarios de Zollikon* recibieron este nombre porque, a excepción del primero que se realizó en Burghölzli, se celebraron en la ciudad de Zollikon, barrio donde se encontraba la casa del psiquiatra Boss. A estos seminarios asistieron psiquiatras, científicos y estudiantes de la Universidad de Zúrich, donde Boss era profesor. Los protocolos de las veinte sesiones, junto con otros materiales, diálogos (1961-1972), y extractos de la correspondencia con Heidegger (1947-1971) fueron editados años más tarde por Boss, quien contó con la aprobación y revisión del filósofo (Rodríguez, 2016: 102). Finalmente, estos seminarios fueron publicados en 1987.

En relación con los diferentes temas de discusión de los seminarios destacan las respuestas a las críticas francesas en torno a la ausencia del cuerpo en *Ser y tiempo*, y su planteamiento del mismo. Por desgracia, Heidegger responde sólo parcialmente a las críticas de Sartre y no hace la menor alusión a la obra de Maurice Merleau-Ponty, lo cual llama bastante la atención, si consideramos que el planteamiento de Heidegger acerca del cuerpo, en los seminarios, es bastante similar al del filósofo francés.[2]

En las diversas sesiones donde se reunieron Heidegger y Boss, comentaban y analizaban historiales clínicos de las enfermedades psíquicas propias de la civilización moderna. Su objetivo era promover un diálogo fructífero entre filosofía y ciencia natural, para hacer comprensibles las enfermedades psíquicas desde un nuevo concepto de ser humano a partir de los rendimientos de la analítica existencial del *Dasein*. Para lograrlo, ambos pensadores cuestionarán los supuestos metafísicos, naturalistas y antropológicos del modelo objetivante de la psiquiatría positivista, de la psicología y del psicoanálisis freudiano; también discutirán la interpretación de la subjetividad fundada en el pensamiento de Descartes, que subyace en la ciencia moderna y en el método científico.

2 Richard Askay encuentra varios puntos de convergencia entre el pensamiento Heidegger y Merleau-Ponty acerca del cuerpo, entre ellos reconoce principalmente su análisis del ser corporal, la importancia del gesto, la peculiar espacialidad del cuerpo y su rechazo de la visión mecanicista del cuerpo humano (Askay, 1999: 29-35).

El primer encuentro de Boss con el pensamiento heideggeriano será a través de la lectura de *Ser y tiempo* durante la Segunda Guerra Mundial. En un comienzo, se encontraba interesado por la psiquiatría clínica y el psicoanálisis, pero más tarde terminará criticando las teorías de Freud, así como su interpretación naturalista y mecanicista de la *psique* (Emrich y Schlimme, 2003: 489). En la obra de Heidegger, Boss encontrará un nuevo enfoque acerca de la existencia humana que le parecerá muy útil para el campo de la psiquiatría y la psicoterapia. Para el psiquiatra, el valor de la analítica existencial está en proporcionar una nueva forma de interpretación de los fenómenos psíquicos y de las enfermedades psicosomáticas. Además, el pensamiento de Heidegger entrega una concepción renovada del ser humano como *Dasein*. Por lo anterior, Boss le escribe una carta, en 1947, con la cual se inicia una larga amistad y un trabajo en conjunto del que surgen más de veinte seminarios y su obra fundamental *Grundriss der Medizin und Psychologie*, publicada en 1971. El trabajo de Boss se inscribe en la tradición de la nueva psiquiatría pospositivista iniciada por Karl Jaspers, en 1913, con su *Allgemeine Psychopathologie* que impulsó el rechazo de la concepción objetivante de la *psique* en el ámbito de lo psicopatológico.

El problema del método: el acceso al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*)

En los seminarios, Heidegger se desviará del problema de la corporalidad en general para analizar una problemática más amplia acerca de las ciencias y su método. Inicia su análisis comentando lo siguiente: "el problema del método de la ciencia es idéntico al problema del cuerpo. El problema del cuerpo es en primera línea un problema del método" (2013: 156). Para Heidegger, el problema del cuerpo es ante todo un problema del método, lo cual no significa que la investigación tenga que determinar ciertos pasos metodológicos para llevar a cabo su procedimiento. Cabe aclarar que, para el filósofo, el método no se entiende en el sentido moderno y técnico de la aplicación de un procedimiento instrumental. Como es habitual en sus reflexiones, recurre a la etimología griega de la palabra para señalar que está compuesta por dos términos: *metá*, que significa más allá o por encima y *ódos*, el camino. En este sentido, concibe el método como el camino que lleva a algo, esto es, por el cual seguimos una cosa (2013: 167). El método entonces es el camino por el que en general se abre y se circunscribe el ámbito de la experiencia. Por

esto, es importante tener una idea clara acerca de la particularidad del método científico, para lograr así abrir otras formas de manifestación de la experiencia en la que se muestra el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*). Para Heidegger, se trata de abrir el camino a otros ámbitos del ente totalmente diferentes en los que forma parte la existencia del ser humano como *Dasein*. La descripción de fenómenos aislados, para el filósofo, resulta totalmente insuficiente sin una reflexión adecuada acerca del método y sus principios. De ahí que insista en que no se trata de una hostilidad contra la ciencia como tal, pues a menudo se le ha acusado de esto; más bien, para Heidegger, consiste en "la crítica a la falta de meditación de la ciencia en relación consigo misma" (2013: 158). Esta falta de meditación refiere, ante todo, al método que determina el carácter de la ciencia moderna.[3] Para Heidegger, ésta considera a los entes sólo como objetos de la tematización científica y no reconoce lo que escapa a la lógica del método científico (2013: 400). Para entender a qué se refiere con esto, se debe comprender el sentido que posee el método en la ciencia moderna y elaborar un método alternativo, como propone Heidegger, que permita un acceso adecuado al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*).

En los seminarios, Heidegger identificará una clara primacía del método en la tematización científica del cuerpo humano. En este punto, el filósofo reconoce que la figura de Descartes es central en la problemática acerca del método de las ciencias, ya que con él se inaugura un modo particular de pensar la naturaleza y, en especial, el cuerpo humano. Esta situación es ampliamente comentada en los seminarios: "Descartes alcanza su posición a partir de la voluntad de construir algo absolutamente seguro y cierto, por tanto, no a partir de una relación fundamental inmediata con aquello que es o a partir de la pregunta por el ser" (Heidegger, 2013: 178). Para él, la reflexión cartesiana consolida un acceso a la naturaleza en cuanto algo medible y controlable por el método científico. En la sexta meditación del *Discurso del método,* sostiene que la ciencia consiste en "hacernos

3 En los seminarios, Heidegger se defiende de las críticas que lo acusan de hostilidad contra las disciplinas científicas y cita una frase de Nietzsche: "Lo que califica al siglo XIX no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia" (2000: 329). Para Heidegger, la ciencia se encuentra por completo dominada por el método y sólo éste determina lo que debe ser objeto de la ciencia y, en consecuencia, el modo de acceso a los entes. Por tanto, su crítica no es contra la ciencia en cuanto tal, sino contra la absolutización de su método.

maestros y poseedores de la naturaleza" (Descartes, 1989: 50). En este sentido, la naturaleza es fijada de antemano en el pensamiento cartesiano como un objeto susceptible de medición matemática. Para Heidegger, esta mensurabilidad significa en realidad calculabilidad, es decir, una observación de la naturaleza que posibilita saber con qué podemos contar en sus procesos (2013: 170). Esta calculabilidad de la naturaleza es entendida en términos de dominación de los procesos naturales, es decir, la posibilidad de disponer de la naturaleza como un tipo de propiedad o lo que también Heidegger denomina existencia (*Bestand*).[4] Así, entonces, la mensurabilidad será una característica esencial del pensamiento científico, ya que éste comprenderá el ser de las cosas en términos de objetualidad. Pero, para Heidegger, esta mensurabilidad sólo es posible cuando las cosas son representadas como objetos. La objetividad como concepto moderno no deja de ser una modificación de la presencia de las cosas. En el pensamiento griego y medieval, explica el filósofo, no existían los conceptos de objeto y de objetualidad. Para los griegos, por ejemplo, las cosas se hacían presentes y manifiestas a partir de sí mismas en el marco de la *physis.* Por lo tanto, esta experiencia del ente como algo medible y calculable, iniciada con Descartes, se consolida con el levantamiento del ser humano a la condición de objeto (Heidegger, 2013: 163).

En el pensamiento moderno, algo sólo es ente en tanto puede ser representado por un sujeto (Heidegger, 2013: 164). El descubrimiento del ente como algo objetivable ocasiona que todas las cosas sean consideradas como entes abstractos, no experienciables desde sí, sino mediante un filtro que les exige determinadas funciones asegurables y planeables (Aurenque, 2018: 118). Sin embargo, algo presente también puede ser experienciado brotando a partir de sí mismo como ocurre con la *physis* en el pensamiento griego. En cambio, en el pensamiento científico, las cosas no son tomadas desde sí mismas, sino desde un sujeto que se las representa como objetos: "la presencia a partir de sí misma de una cosa es entendida ahí por su representacionalidad mediante un sujeto" (Heidegger, 2013: 163). La presencia de los entes es aprehendida exclusivamente como representacionalidad por el sujeto, donde éstos ya no se muestran a partir de sí

4 En la conferencia "Serenidad" (*Gelassenheit*), Heidegger advierte con respecto al progreso técnico e industrial que "la naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicio', en fuente de energía para la técnica y la industria modernas" (1994: 25).

mismos, sino desde la certeza determinada por la subjetividad del yo-pienso. La ciencia natural aprehende, en principio, el ser de los entes como objetualidad caracterizada mediante la mensurabilidad de las cosas, esto implica, para Heidegger, una modificación de su presencia: "el método de la ciencia nueva, es decir, moderna, consiste en asegurar la calculabilidad de la naturaleza" (2013: 171). La naturaleza en el método científico es investigada desde la mensurabilidad de sus procesos y es representada de antemano como una conexión de fuerzas previamente calculable (Heidegger, 1958: 67). De ahí la importancia que Descartes, Galilei y Newton le atribuyeron al método de la ciencia natural, porque en él hay una fijación anticipada de la naturaleza en cuanto ámbito calculable de objetos. Por esto, todo aquello que no sea objeto posible de determinación matemática es suprimido como incierto y considerado no verdadero en el método científico.

Por lo anterior, Heidegger considera que el pensamiento científico se mueve necesariamente en la región de lo mensurable concerniente siempre sólo a un cuánto de otro, cuánto de lo medido (2013: 161). Para ejemplificar esto, analiza la superficie de una mesa de la cual podemos medir el diámetro, preguntándose si la mensurabilidad corresponde a una propiedad de la misma, o bien, si pertenece a la actividad medidora del ser humano. Según él, si podemos medir el diámetro de una mesa, se debe a que posee una extensión que lo permite. Entonces, ¿en qué se sostiene la mensurabilidad como tal? Para el filósofo, se apoya en la extensión de la mesa, pero si esto es así, ¿la mensurabilidad corresponde a una propiedad de ésta como la dureza o su color café?, a lo cual responde, sólo cuando es representada como objeto (Heidegger, 2013: 162). Decir que la mesa es algo mensurable, indica un tipo de comportamiento o forma de relacionarse que tiene el ser humano con el objeto y no una determinada propiedad del mismo.

Ahora bien, estas actividades del sujeto medidor no establecen la realidad de la mesa en cuanto tal, pues no se hace manifiesta desde sí misma como fenómeno que comparece. Para Heidegger, los ámbitos temáticos de los entes están determinados por el modo en que accedemos a ellos, es decir, el método, pues determina lo que se dice del ente en cuestión. Las ciencias naturales, por ejemplo, inician sus consideraciones en un ámbito donde su objeto de estudio ya comparece en cuanto algo; parten desde una *suposición fundamental* (*acceptio*), un suelo último que no pueden cuestionar, a saber, la determinación anticipada de la naturaleza como una región de objetos calculables y disponibles. Pero, para Heidegger, "el modo de acceso a una región del ente es determinado, en cierta

forma, por el modo de ser del respectivo ente" (2013: 167). En este sentido, la ciencia natural ignora cómo comparecen los entes en la experiencia inmediata antes de explicar qué son en realidad. Precisamente, las consideraciones científicas del cuerpo humano inician sus reflexiones desde un ámbito temático particular (por ejemplo: lo biológico o lo químico) antes de aprehender cómo hay algo así llamado cuerpo. Éste es mostrado en la ciencia natural desde el modo en cómo accede al fenómeno y no desde el fenómeno mismo. Para el pensamiento científico, como señala Heidegger, en "el cuerpo solo puede ser verdad aquello que en él es calculable en el sentido de la evidencia matemática, esto es, la *extensio*" (2013: 175).

Desde la perspectiva del método científico, el cuerpo humano sólo puede ser representado a partir de la medición de sus procesos biológicos y químicos, porque esto es lo que efectivamente puede conocer de él. Cualquier característica o aspecto que no encaje en la lógica objetivante de su método es considerado como no válido, por ejemplo, la vivencia de la enfermedad siempre acompañada por experiencias como el dolor o el placer, que nunca son objetivables del todo a un tercero (Lagos, 2020a: 25). Para Heidegger, este cuerpo que las ciencias naturales observan debe ser sometido a cuestionamiento y reflexión para identificar la suposición fundamental (*acceptio*) de la que parten (Johnson, 2014: 13). Por esto, para el filósofo, primero deberíamos atender al modo como el fenómeno cuerpo (*Leibphänomen*) es mostrado antes de comenzar cualquier consideración temática o positiva sobre él. De esta manera, su intención en los seminarios es llevar a cabo una preparación metódica para la mostración del fenómeno cuerpo (*Leibphänomen*), esto es, antes de tematizar en su contenido.

Como señala Johnson (2014: 12), los *Seminarios de Zollikon* se ubican en un paso previo a cualquier consideración temática del fenómeno cuerpo guiado por la filosofía como un saber más vidente que el de las ciencias naturales. En suma, el propósito de Heidegger es asegurar un camino o método adecuado para acceder al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), y hacer manifiesto que el problema de lo psicosomático en la psiquiatría está directamente relacionado con una cuestión metodológica.

La dicotomía *psique* y *soma* en la psiquiatría

En los seminarios, Heidegger afirmará que no es posible realizar una aclaración de lo psicosomático sin una caracterización adecuada del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), el cual sólo resultaba evidente para la fisiología de la época. Por esto, Heidegger y Boss analizarán en sus reuniones el problema de lo psicosomático con el objetivo de dilucidar los supuestos metafísicos y antropológicos que subyacen en los conceptos de *psique* y *soma* utilizados por la psiquiatría moderna. Uno de los núcleos centrales de estos seminarios lo compone la destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista y/o naturalista de la *psique* y *soma* en el ámbito de lo psicosomático (Rodríguez, 2016: 101). En sus diálogos con Boss, el filósofo alemán explicará que la *psique* no puede ser concebida como una especie de cápsula cerrada, una interioridad subsistente donde las cosas entran de algún modo en ella, y separada del mundo exterior. A diferencia de este modelo mecánico de la psiquiatría positivista, Heidegger piensa la existencia humana (*Dasein*) como una estructura de pre-comprensión y relacionalidad. El ser humano como *Dasein* está ya involucrado en la comprensión del significado del mundo en el que se encuentra. La constitución fundamental del ser humano como *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) implica estar siempre instalado en un espacio de relaciones y significados compartidos. El ser humano, para Heidegger, no está en el mundo del mismo modo que un objeto en el espacio o un ente que está-ahí (*Vorhanden*) presente, pues como *Dasein* se caracteriza por su apertura al Ser, por su peculiar comprensión del mismo, y por estar abierto a un ámbito de relaciones consistente en percibir las significatividades de las cosas que lo interpelan.

En las lecciones sobre Nietzsche (1936/1937), Heidegger refiere a la concepción naturalista y mecanicista del cuerpo humano para argumentar lo siguiente:

> No tenemos un cuerpo (*Leib*) como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico (*Körper*) que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No tenemos un cuerpo (*Leib*) sino que somos corporales (*leiblich*). (Heidegger, 2000: 102)

Heidegger intenta desarticular la concepción naturalista del cuerpo humano como presencia objetiva y material, porque éste no se reduce a ser un hecho

puramente biológico expuesto a leyes mecánicas y físicas. Para el filósofo, la corporalidad humana (*Leiblichkeit*) es esencialmente diferente de la animal, pues el cuerpo tiene que ser visto desde la *ex-sistencia*.[5] La investigación científica del cuerpo olvida que el *Leib* no es ningún *Körper*, porque aquél posee una intencionalidad, está orientado hacia el mundo, y se interrelaciona con los otros.[6] El cuerpo humano, para Heidegger, tiene un profundo significado ontológico, ya que debe ser visto en cuanto ser humano como *Dasein*; por esto, rechaza, a lo largo de los seminarios, la visión mecanicista y naturalista del cuerpo humano que se remonta a Descartes. En la interpretación cartesiana, el cuerpo humano se compone de extensión, ocupa un lugar particular en el espacio, y tiene un volumen mensurable (Xolocotzi, Gibu, Godina, y Santander, 2011: 69). Desde la interpretación de Heidegger, el *Leib* no es algo que tenemos como cualquier objeto, sino que se realza su íntima pertenencia a nosotros mismos "el cuerpo (*Leib*) en cuanto cuerpo (*Leib*) es en cada caso *mí* cuerpo" (Heidegger, 2013: 147). Para el filósofo alemán, el *Leib* no es un objeto indiferente entre otros, porque siempre lo experimento *como siendo mío y* me *co-pertenece*. Este punto es central, porque para Heidegger no es relevante la constitución física o material del cuerpo, sino cómo se despliega y experimenta cuando es *mi* cuerpo. El fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) no acontece primeramente como un cuerpo observado, cual perspectiva teórica, ya que siempre es vivenciado por alguien.

Desde la perspectiva de Heidegger, todo lo corporal presupone ya siempre al existir "todo lo que nombramos nuestra corporalidad hasta la última fibra muscular

5 Rodrigo Lagos Berríos (2020b: 12) explica que la corporalidad del ser humano debe ser vista desde su esencia como *ex-sistiendo*, esto es, desde su modo de ser propio como *Dasein* que le permite acceder de manera libre a los entes del mundo. Mientras que la corporalidad animal está vinculada con lo que Heidegger denomina, en las lecciones del 1929/1930, el anillo circundante (*Umring*) que abarca la organización y la estructura morfológica interna del animal. Por lo tanto, el cuerpo del animal está constituido por una serie de instintos y conductas programadas que responden a un medio ambiente específico en el cual se desarrolla.

6 Esta es una de las diferencias planteadas en la obra de Husserl. En alemán existe una clara diferencia entre los términos *Körper* y *Leib* para referirse al cuerpo. El primero apunta al cuerpo físico de un objeto que puede estar vivo o no, mientras el segundo se refiere al cuerpo viviente y vital de una persona (Borsche, 1980: 174).

y hasta la más oculta molécula hormonal pertenece esencialmente al interior del existir" (2013: 338). La corporalidad (*Leiblichkeit*), para él, descansa en la posibilidad propia de la existencia de abrir mundo, porque la corporalidad está fundada en la *aperturidad* (*Da*) de la existencia.[7] El ser humano como *Dasein* se encuentra en la patencia del Ser, es decir, en su claro, en medio del ente despejado desde donde emergen todas las posibilidades del percibir y del comportarse. En este sentido, para el filósofo alemán, todo lo corporal emerge y se funda en la existencia del ser humano como *Dasein*, porque ésta presenta el carácter de abierto para percibir la interpelación del ente. El cuerpo (*Leib*) constituye una posibilidad propia en la que se expresa el ahí (*Da*) en el cual habita el ser humano como *Dasein*.

En la sesión del 6 de julio de 1965, Heidegger pregunta si el cuerpo (*Leib*) pertenece a algo somático o a algo psíquico, a propósito del problema de lo psicosomático en la psiquiatría (2013: 155). En este contexto, comenta que los franceses poseen sólo una palabra para referirse al cuerpo (*le corps*), mientras que en alemán existen dos: *Leib y Körper*. Por un lado, el primero refiere al cuerpo vivido o sentido y, por otro lado, el segundo designa el cuerpo físico o cósico. En los seminarios, Heidegger acuñará el neologismo *leiben* para mostrar que los límites del cuerpo físico (*Körper*) nunca coinciden con los del cuerpo vivido (*Leib*) y, por ende, todo lo que sucede en esta doble dimensión de la corporalidad se funde al mismo tiempo en el sentido global de las vivencias (2013: 134-135).[8] Lo decisivo, para Heidegger, es mostrar la dimensión existencial u ontológica del cuerpo, ya que en la interpretación científico-natural aparece sólo como sustrato orgánico

7 En los seminarios, Heidegger analiza el caso de una persona que mira por la ventana y ve un crucero en el fondo del mar. Al instante, apunta con su dedo hacia el crucero para señalarlo. En este ejemplo, la corporalidad (*Leiblichkeit*) de la persona no termina en la punta de su dedo que indica el crucero, porque sus límites coinciden con la apertura de mundo y la comprensión de ser. De este modo, la relación que establece la persona con el crucero de la ventana no es de inmediato corporal, pues en el hecho de que ésta pueda decir "crucero de la ventana" ya se encuentra contenida una primaria comprensión de ser (Heidegger, 2013: 147).

8 Heidegger cambia el sustantivo *der Leib* y lo verbaliza: *leiben*. Con esto, busca evidenciar que el cuerpo (*Leib*) ontológicamente entendido es una actividad, es decir, un *estar-siendo-cuerpo*, un *cuerpear* (*leiben*). Por ejemplo, el ojo solo es en tanto siendo su posibilidad de ver o, dicho de otro modo, el ojo está siendo su posibilidad de ser cuando está viendo.

que puede ser objetivado (*Körper*). El filósofo insistirá, a lo largo de su exposición en los seminarios, que el cuerpo humano no puede ser objetivado sólo como *Körper,* porque éste debe ser visto también desde su constitución ontológica como *Leib,* a partir del modo de ser del humano como *Dasein*.

Ahora bien, luego de estas aclaraciones respecto al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) y su dimensión ontológica es preciso preguntarse, ¿qué pasa con la diferenciación entre *psique* y *soma*?, ¿es el cuerpo (*Leib*) y su *cuerpear* (*leiben*), como tal, algo somático o algo psíquico, o ninguno de los dos?

Heidegger analiza el discurso pronunciado por Hegglin en el primer congreso de la Sociedad Psicosomática Suiza, en el cual se diferencia entre lo psíquico y lo somático en un determinado tipo de investigación como la psicosomática. En este discurso, Hegglin explica que las enfermedades psicosomáticas corresponden a aquellas perturbaciones de la vida afectiva que pueden provocar síntomas patológicos (Heidegger, 2013: 134). En éstas se incluyen a las enfermedades corporales primarias, que también tienen repercusiones en la *psique*. Para Hegglin, los fenómenos psíquicos no pueden ser pensados ni medidos, pues son sentidos intuitivamente; en tanto los fenómenos somáticos o corporales pueden ser aprehendidos de alguna forma mediante números (Heidegger, 2013: 135). En este sentido, lo somático es identificado con lo medible, mientras lo psíquico se equipara con lo no medible, lo sentido intuitivamente. Esta dicotomía expuesta por Hegglin es algo efectuado desde antaño como un fenómeno dado y cuya relación ha sido explicada de manera necesaria a lo largo de la historia. Para Heidegger, en su planteamiento, Hegglin busca un principio simple para sostener la diferenciación *psique* y *soma* en la psicosomática. Para aclarar esto, el filósofo alemán recuerda a los participantes del seminario que la palabra "principio" proviene del griego *ἀρχή* que significa "lo primero a partir de lo cual inicia algo" (Heidegger, 2013: 136). En el caso de Hegglin, el principio simple para distinguir *psique* y *soma* en la psicosomática sería el modo de aprehensión diferente entre ambas regiones. Sin embargo, para Heidegger no es suficiente contar con un principio simple, pues es necesario reflexionar para saber si es válido y si está aplicado de forma adecuada. Como explica el filósofo: "el modo de acceso a lo somático, el medir y el modo de acceso a lo psíquico, el sentir intuitivo que no mide, se refieren evidentemente a aquello que nombramos método" (2013: 167). Para Heidegger, esta dicotomía es el claro reflejo de la primacía del método científico en la investigación del ser humano. Dicho de otro modo, ambas regiones, *psique* y *soma*, ya se encuentran

determinadas de ante mano por el modo en cómo el método científico accede a ellas. Por esto, Heidegger cuestiona los fundamentos para sostener una relación necesaria entre *psique* y *soma* en la psicosomática; si existieran tales fundamentos, tendrían que apoyarse en una prueba científico-natural que demuestre la conexión de ambos, tal prueba sería imposible, de acuerdo con la exigencia del método científico; estos fundamentos sólo serían somáticos, pues son susceptibles de ser medidos (Heidegger, 2013: 137). Por lo tanto, la prueba sólo podría apoyarse en uno de los ámbitos en cuestión, esto es, en lo somático, porque lo psíquico se aprehende mediante la intuición.

Para el filósofo alemán, si hablamos de dos regiones diferentes del ser humano (*psique* y *soma*), es porque lo hacemos de manera objetivante, lo cual implica que tal diferenciación es ontológicamente errónea. En ese sentido, Heidegger suscribe lo que Nietzsche ya había planteado acerca del cuerpo en la *Gaya ciencia*:

> Nosotros, los filósofos, no podemos separar el cuerpo del alma, como lo hace el vulgo y menos todavía podemos separar el alma de la inteligencia. No somos ranas pensantes, no somos máquinas objetivas, ni marcadores con refrigerantes por entrañas. Parimos con dolor nuestros pensamientos y maternalmente les damos cuanto hay en nosotros: sangre, corazón, fogosidad, alegría, tormento, pasión, conciencia, fatalidad. (Nietzsche, 1999: 349)

Para Heidegger, la tradicional dicotomía *psique* y *soma* asumida en la psiquiatría es la más clara evidencia de un problema del método científico. El término "psicosomático" describe una determinada manera de hacer comparecer los fenómenos investigados y da cuenta de la forma en que el método accede al ente en cuestión. Tanto la psiquiatría como la psicología han aceptado acríticamente que esta dicotomía corresponde a dos modos diferentes de ser, pero el principio de diferenciación que los rige se sustenta en su diferente modo de aprehensión, es decir, en el método. Por esto, se ha interpretado el acceso a lo somático a través de lo cuantificable y medible; mientras lo psíquico, por medio de la intuición. De esta manera, el cómo se conoce y accede a lo psíquico y somático determina lo que se dice de ambos ámbitos y no desde sí mismos, pues son mostrados desde la perspectiva del método científico.

La problemática anterior demuestra, para Heidegger, lo importante que es la cuestión del método científico en la investigación de los entes. En el caso del

cuerpo humano, es determinado a partir de su extensión porque solo ahí puede responder a la exigencia de conocimiento científico de la ciencia natural y ser probado a través de la medición (Heidegger, 2013: 138). En este sentido, es relevante preguntarse cómo se accede al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) de manera metodológicamente adecuada para mostrarlo desde sí mismo en la experiencia inmediata que tenemos de él. Para el filósofo, esto sería posible si lo pensamos al margen de la relación sujeto-objeto válida hasta ahora, y es asumido como un rasgo del *Dasein* (Heidegger, 2013: 157). Por esto, el fenómeno del cuerpo no puede ser analizado sólo en términos de una relación cognoscitiva propia de la relación sujeto-objeto, porque tiene el modo de ser del *Dasein* desde el cual debe ser mostrado. Por ende, habría que investigar el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) desde su pertenencia a nosotros, es decir, mientras nos encontramos en relación con nuestra corporalidad, cuando somos cuerpo y habitamos corporalmente el mundo.

Para lograr esto, Heidegger recurre a otro método distinto al de la ciencia natural que denomina como un "dejarse llevar de manera propia por nuestra relación con lo que comparece en la cual ya siempre nos encontramos" (2013: 134). El método que refiere es el fenomenológico, que, a diferencia de la pretensión absolutista del método científico, es concebido principalmente como un camino que permite "adentrarse o dejarse llevar por lo que comparece" (*das sich einlassen*) (Xolocotzi *et al*., 2011: 77). Para Heidegger, la fenomenología es una ciencia más científica que la científico-natural, ya que la palabra alemana *Wissenschaft* (ciencia) proviene de *wissen* (saber), en el sentido originario de la palabra sánscrita *wit* (ver). En este sentido, Heidegger piensa que la fenomenología sería una ciencia "más vidente" que las demás, porque comprende lo comprensible, mientras que la ciencia natural no se interesa por esto (2013: 288). Por lo tanto, el método fenomenológico abre todo un horizonte de experiencias y significados del fenómeno del cuerpo que puede caracterizarse como un "dejarse llevar" (*das sich einlassen*) expresamente en nuestra relación con lo que comparece.

Heidegger, al emplear el método fenomenológico en su análisis, busca asegurar una adecuada apertura al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) donde pueda mostrarse como lo que verdaderamente es en nuestra experiencia inmediata de él. La fenomenología, entendida como este "dejarse llevar" (*das sich einlassen*), rompe con ciertas tiranías, ya sean de la vida cotidiana o de la metodología científica, con el objetivo de recuperar la riqueza del mundo que se abre en nuestra relación

vital con él. De este modo, el cuerpo, en la interpretación fenomenológica de Heidegger, ya no es pensado en su dimensión física (*res extensa*) o material, sino que es tematizado a partir de su íntima pertenencia a la existencia humana como un modo de ser del *Dasein*.

La dimensión ontológica del cuerpo: el Trastorno Depresivo Mayor

Luego de analizar la tradicional dicotomía en la psicosomática y entender que el cuerpo (*Leib*) no se reduce sólo a su dimensión extensa o material, pues siendo un modo de ser del *Dasein* posee una dimensión vivencial u ontológica, podemos ahora trasladar estas reflexiones de Heidegger al ámbito de la psiquiatría para efectuar un breve análisis y aproximación al denominado *Trastorno Depresivo Mayor* (TDM) en el DSM-5. No se trata de negar o descartar aquellos factores biológicos o neuroquímicos que tienen una incidencia directa en la aparición de trastornos depresivos como el TDM, sino de ofrecer un análisis más amplio y complementario desde una mirada fenomenológica existencial como la de Heidegger, la cual permita realzar aquellos elementos o fenómenos a los que no se puede acceder por el método científico-natural, como ya fue explicado, y así enriquecer la conceptualización y diagnóstico de dichos trastornos.

El *Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*) es utilizado con frecuencia por psicólogos y psiquiatras en su práctica clínica con el objetivo de identificar, por medio de una lista de criterios diagnósticos, las patologías mentales que afectan a sus pacientes. En psicología, por ejemplo, el DSM forma parte del proceso psicodiagnóstico junto con otras herramientas clínicas (entrevistas, test, técnicas narrativas) que configuran el diagnóstico y el tratamiento más adecuado para el paciente. A lo largo de su historia, no ha estado exento de polémicas debido a su constante reestructuración e inclusión de nuevos trastornos mentales con el paso del tiempo (Blumenthal-Barby, 2014: 532). Esto se refleja en el aumento creciente de la extensión del manual, desde su primera edición en 1952, DSM-I, con 106 trastornos incluidos, hasta su última versión, el DSM-5, con 216.

En cuanto a la estructura, el DSM-5 contiene una serie de secciones que clasifica diversos trastornos, por ejemplo: Trastornos del neurodesarrollo, Espectro de la esquizofrenia y otros trastornos psicóticos, Trastornos bipolares y relacionados, Trastornos de ansiedad, Trastornos depresivos, etcétera. En los últimos

encontramos el Trastorno Depresivo Mayor (TDM), el cual se caracteriza por presentar varios episodios durante un periodo de dos semanas. Los episodios, por lo general, tienen una duración de mayor tiempo e implican cambios en la cognición, afecto, funciones neurovegetativas, y remisiones interepisódicas (APA 2014: 160). Para diagnosticar el TDM se recurre a nueve criterios diagnósticos establecidos por el DSM-5. Para diagnosticar a alguien con el TDM es necesario que la persona manifieste al menos cinco de los nueve criterios. Dentro de los cinco criterios diagnósticos, uno de los síntomas tiene que ser (1) estado de ánimo deprimido o (2) pérdida de interés o de placer; los otros son (3) la pérdida significativa o ganancia de peso sin hacer dieta, (4) insomnio o hipersomnia casi todo el día, (5) agitación o enlentecimiento psicomotor casi todo el día, (6) fatiga o pérdida de energía casi todo el día, (7) sentimientos de inutilidad o culpa excesivos, (8) disminución de la capacidad para pensar o concentrarse y (9) pensamientos recurrentes de muerte.

Lo interesante de los criterios anteriores es que solo dos de ellos hacen una alusión indirecta a la corporalidad: el primer criterio (el estado de ánimo deprimido) y el sexto (fatiga o pérdida de energía casi todo el día). Una referencia más directa se encuentra en el tercer criterio (pérdida o ganancia significativa de peso sin hacer dieta), pero este síntoma no deja de ser inespecífico y se puede encontrar asociado también con otros cuadros clínicos. Ahora bien, nadie dudaría del compromiso de la experiencia del cuerpo en los trastornos depresivos y lo fundamental que resulta la relación con el propio cuerpo. En este sentido, las reflexiones heideggerianas sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) hacen hincapié en esta dimensión del cuerpo vivencial e intersubjetiva descuidada por la psiquiatría y la psicología de corte más científico-natural. También esta dimensión del cuerpo está ausente en los criterios del DSM-5 para diagnosticar el TDM, pues el cuerpo (*Leib*) sólo es considerado en su dimensión orgánica o física (*Körper*), tal como indica el tercer criterio y no como estructura relacional entre el mundo y yo. En primer lugar, para Heidegger, el cuerpo (*Leib*) siempre está referido a *mí mismo*, es decir, no como objeto, sino como cuerpo vivencial: "el cuerpo (*Leib*) en cuanto cuerpo (*Leib*) es en cada caso *mí* cuerpo" (2013: 147). Esta pertenencia de nuestro cuerpo como constitutivo de nuestras vivencias parece estar alterada o cambiada en las personas que padecen el TDM, por lo general, es común escuchar de ellas frases como "sentir el cuerpo muerto", "sentir el cuerpo tan liviano como si no existiera", o "estar en un estado vegetal" (Dörr, 2002: 5). Tales experiencias

evidencian cómo en los trastornos depresivos se altera la relación con el propio cuerpo, como bien indica Heidegger en los seminarios. Esta perturbación en la relación con el propio cuerpo (*Leib*) da cuenta de cómo se enajena o se hace impropio (ya no lo siento *mío*) y se convierte en algo que no me pertenece, al modo de un objeto. Dicho de otro modo, dejamos de ser uno con nuestro cuerpo o de estar anclados con su experiencia vivencial, para simplemente tener un cuerpo (*Körper*) no sentido como propio, sino más bien extraño o ausente y desconectado de esta referencia a nosotros mismos.

Además de esta primera alteración con el propio cuerpo que ya describimos, podemos identificar, en un segundo nivel, una perturbación de la experiencia del cuerpo en la relación con el mundo y con los otros. Para Heidegger, el cuerpo (*Leib*) está determinado por el "estar referido a" (*Bezogen sein auf*), porque posee una intencionalidad al estar dirigido hacia el mundo y se encuentra co-presente en la experiencia intersubjetiva que tenemos de los entes y en nuestro *estar-en-el-mundo*. En este sentido, personas con trastornos depresivos manifiestan también sucesos como "no sentir el contacto directo con las cosas y/o con los demás" (Dörr, 2002: 5). Estas experiencias podrían ser explicadas también en términos de una alteración de la relación con el cuerpo, pero ahora en cuanto a su dimensión intersubjetiva y como el punto de anclaje en el mundo. A propósito del análisis de la esquizofrenia en los seminarios, según Heidegger, la falta de contacto que se constata "es una privación del carácter de abierto para la presencia del ente" (2013: 127). De acuerdo con el filósofo alemán, el rasgo fundamental del ser humano como *Dasein* es su carácter de abierto para la interpelación de la presencia del ente, es decir, responder efectivamente a la solicitud de los entes en nuestra relación con el mundo inmediato. Sin embargo, parece ser, como en la esquizofrenia, que en los trastornos depresivos existe una especie de privación de esta *aperturidad*, propia del *Dasein*, que no le permite aprehender los entes como significativos ni ser afectado por lo que entra en su campo de relaciones. El cuerpo (*Leib*), como estructura intersubjetiva que media entre nosotros, los otros y el mundo, estaría alterado de manera que los entes, o bien otros *Dasein*, no se nos manifestarían como significativos en nuestro campo de acción y nuestra relación con el mundo adquiriría un carácter más instrumental.

Otro ejemplo mencionado por Heidegger en los seminarios es la tristeza, fenómeno totalmente distinto a una patología como el TDM, pero que en principio nos ofrece elementos útiles para el análisis. En su crítica a la psicosomática, la

trizteza no es un fenómeno susceptible de medir, puesto que "si nos aproximamos a la tristeza con un método de medición, la propia aproximación transgrediría su sentido y la tristeza como tal sería eliminada de ante mano" (2013: 140). Para Heidegger, no podemos medir este fenómeno de forma objetual, porque lo transgrediríamos como tal e incluso, si lo hiciéramos, lo único que podríamos medir sería el líquido o las gotas, pero no las lágrimas de la tristeza, pues éstas también podrían ser provocadas por otro fenómeno radicalmente diferente como la alegría. Lo que aprehendemos en nuestra experiencia inmediata del fenómeno de la tristeza es más bien una modificación de nuestro *estar-en-el-mundo*, por ejemplo, en aquellos momentos de la vida en que nos encontramos sumergidos en ella y los entes del mundo simplemente dejan de ser significativos o bien nos interpelan sin la vitalidad habitual. La tristeza tiñe por completo nuestra apertura hacia el mundo, la comprensión que tenemos de las cosas y nuestra relación con los demás.

Heidegger concluye, el fenómeno de la tristeza no es algo somático ni tampoco psíquico, como se ha planteado desde la psicosomática, pues en este fenómeno sólo podemos constatar que existe una modificación de nuestra relación con el mundo y con los otros (2013: 14). De igual forma, algo similar ocurre en los trastornos depresivos, ya que hay una alteración de nuestro *estar-en-el-mundo*, así como la forma en que percibimos a los entes y a los otros. Tras un cuadro depresivo, nadie negaría que el mundo parece simplemente desaparecer o ser negado y ese vínculo primario que lo une con el *Dasein* está ausente en estos casos. El *Dasein* y su relación primaria que abre mundo parecen cerrarse cuando la tristeza se vuelve incontrolable y patológica, para amputarnos el mundo tal como lo conocíamos antes con toda su riqueza y vitalidad.

Consideraciones finales

A modo de conclusión, quiero retomar algunos aspectos que se desprenden del análisis acerca del problema de lo psicosomático, y de nuestra aproximación fenomenológica al TDM desde las reflexiones de Heidegger sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) en los seminarios.

Para Heidegger, la psiquiatría representaba un lugar privilegiado donde confluían pensamiento filosófico y científico-natural. Este trabajo interdisciplinario ofrecía la posibilidad de reflexionar qué influencia podía ejercer la perspectiva fenomenológica en la ciencia natural y, específicamente, en el campo de la

psiquiatría y la psicoterapia. Lo anterior demuestra que su postura no rechaza la ciencia, como se ha malinterpretado reiteradamente, más bien es una crítica a la falta de meditación de ella en relación consigo misma (2013: 158). El diálogo crítico, que Heidegger sostuvo de manera constante con la ciencia de su época, denuncia lo dominante en ella, a saber, su carácter técnico.[9] Para él, este carácter técnico no refiere a la ejecución de la ciencia natural como tal, sino con que ésta "exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza" (Heidegger, 2010: 63). La trasformación de la ciencia moderna, iniciada con Galilei y Descartes, convirtió a la naturaleza en un ámbito calculable de objetos susceptible de determinación matemática. De esta manera, la ciencia moderna se fundamentará en el conocimiento concebido como un ámbito de representaciones y conceptos, a partir de la certeza del *cogito* cartesiano.

Para Heidegger, la ciencia moderna está totalmente dominada por el método y sólo éste determina lo que debe ser considerado como su objeto y, por ende, el modo de acceso a los entes. En este sentido, su crítica no se dirige contra la ciencia como tal, sino contra la absolutización del método científico en la investigación del ser humano. Para el filósofo alemán es importante tematizar la experiencia técnica en las ciencias humanas y abrir otras formas posibles de manifestación de los fenómenos. Heidegger cree en la necesidad de un método fenomenológico que permita acceder a los entes tal como se muestran en nuestra experiencia inmediata de ellos, y que conduzca a transformaciones en los procesos científicos y técnicos de las ciencias.

Ejemplo de lo anterior lo constituye la investigación del cuerpo humano, que desde la perspectiva del método científico es interpretado sólo desde su dimensión física (*res extensa*) o anátomo-fisiológica. Sin embargo, esta interpretación de raigambre cartesiana es fuertemente criticada en los seminarios por ocultar la dimensión ontológica del cuerpo y su pertenencia al *Dasein* como un modo de ser. El cuerpo no se tiene al modo en que tenemos cualquier objeto, porque el *Leib* siempre refiere *a mí mismo* y me *co-pertenece*. Por esto, para Heidegger, la corporalidad (*Leiblichkeit*) no puede ser explicada como algo diferente a mí, pues tiene que ser vista desde la comprensión de Ser y la apertura de mundo del *Dasein*.

9 Husserl, en 1928/1929, ya se había percatado de esto al señalar que "la ciencia […] ha llegado a ser […] una especie de técnica teórica" (Husserl, 1974: 7).

A partir de estas reflexiones, realicé un breve análisis del TDM con base en la mirada fenomenológica-existencial de Heidegger y su concepción ontológica del cuerpo. Desde esta perspectiva, los criterios diagnósticos del DSM-5 sólo consideran el cuerpo en su dimensión física (*Körper*) y olvidan por completo su aspecto vivencial e intersubjetivo como un modo de ser del *Dasein*. Por un lado, mostré cómo en los trastornos depresivos aparece alterada, en primer lugar, la relación con nuestro propio cuerpo, ya que éste deja de ser percibido en su pertenencia a nosotros o simplemente se vuelve inexistente. En tal caso, perdemos la referencia a nosotros mismos, lo que Heidegger sintetiza en los seminarios como "el cuerpo (*Leib*) es en cada caso *siempre mi cuerpo*" (2013: 147). Por otro lado, en un segundo nivel, hay una alteración de la relación del cuerpo con los demás, es decir, en cuanto estructura intersubjetiva y relacional que permite estar instalados en un mundo y siendo afectados por las cosas. El cuerpo deja de funcionar como el primer motor que nos permite acceder al mundo y a los otros entes, hay una privación de la *aperturidad* propia del *Dasein* en la que acontece la corporalidad (*Leiblichkeit*); el mundo es abierto, pero cuando la tristeza tiñe por completo nuestra comprensión, las cosas y los entes no aparecen como significativos o relevantes en nuestro campo de acción.

La corporalidad (*Leiblichkeit*), para Heidegger, debe ser entendida como un modo de ser perteneciente al *Dasein* que abre mundo y habita corporalmente. En este sentido, sus reflexiones sobre el fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) aplicadas a la comprensión del TDM permiten una aproximación a este trastorno mental, pero no desde la lógica dicotómica *psique* y *soma*, sino desde la concepción más amplia del ser humano como *Dasein*. Lo anterior implica reconocer, en primer lugar, que el ser humano no puede ser comprendido como la suma de dos sustancias heterogéneas que interactúan de forma causal, como asume acríticamente la psiquiatría moderna y la psicosomática. Para Heidegger, el ser humano como *Dasein* se encuentra arrojado al mundo en un espacio de relaciones y significados con los entes que comparecen en su mundo inmediato. En segundo lugar, también reconoce el papel que desempeña la vivencia del cuerpo en los distintos trastornos mentales, lo cual hasta ahora no ha sido mayor objeto de discusión en psicología ni en psiquiatría, que continúan enfocando su praxis exclusivamente en la *psique* del ser humano.

El cuerpo debe ser reconocido no sólo en su dimensión fisiológica como recogen algunos criterios diagnósticos del DSM-5, sino también, como Heidegger

expone en sus reflexiones, como una estructura intersubjetiva y relacional que nos permite acceder al mundo. De este modo, la dimensión ontológica o vivencial del cuerpo como factor olvidado en los criterios diagnósticos del DSM-5 es reivindicada desde la mirada fenomenológica-existencial de Heidegger, que permite pensar una psicología y una psiquiatría no sólo con alma, sino también con cuerpo.

Bibliografía

American Psychiatric Association (APA) (2014), *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: DSM-5,* Madrid, Editorial Médica Panamericana.

Askay, Richard (1999), "Heidegger, the body, and the French philosophers", *Continental Philosophy Review*, vol. XXXII, núm. 1, pp. 29-35.

Aurenque Stephan, Diana (2018), "El cuidado de los fenómenos: repensando el significado ético de la crítica a la técnica de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía Ὁδός-Odos*, vol. V, núm.7, pp. 108-128.

Blumenthal-Barby, Jennifer (2014), "Psychiatry's new manual (DSM-5): Ethical and conceptual dimensions", *Journal of Medical Ethics*, vol. XL, núm. 8, pp. 531-536.

Borsche, Tilman (1980), "Leib, Körper", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, pp. 173-178.

Boss, Medard (1999), *Grundriss der Medizin: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsmässingen Präventiv-Medizin*, Viena, Verlag Hans Huber.

Descartes, René (1989), *Discurso del método*, Barcelona, Planeta.

Dörr-Zegers, Otto (2002), "Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante", *Salud Mental*, vol. XXV, núm. 4, pp. 1-9.

Emrich, Hinderk y Jann Schlimme (2003), "Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. Wider das 'Gestell' des Psychologischen", en Dieter Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, pp. 486-492.

Heidegger, Martin (2017), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin (2013), *Seminarios de Zollikon*, México, Herder.

Heidegger, Martin (2010), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche I*, Barcelona, Ediciones Destino.
Heidegger, Martin (1994), "Serenidad", *Revista Colombiana de Psicología,* núm. 3, pp. 22-28.
Heidegger, Martin (1958), "La pregunta por la técnica", *Revista de Filosofía*, vol. v, núm. 1, pp. 55-79.
Husserl, Edmund (1974), *Formale und transzendentale Logik*: *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Stuttgart, Martinus Nijhoff.
Johnson, Felipe (2014), "Cuerpo y método: el planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en Zollikoner Seminare", *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, vol. lxiii, núm. 155, pp. 7-30.
Lagos Berríos, Rodrigo (2020a), "Clasificar en psiquiatría y el dsm-v: algunas reflexiones con y más allá de Georges Canguilhem", *hybris. Revista de Filosofía*, vol. xi, núm. 2, pp. 13-44.
Lagos Berríos, Rodrigo (2020b), "Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del *Dasein*", *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. xv, núm. 3, pp. 1-16.
Muñoz Pérez, Enrique (2015), "Heidegger y la biología: mecanismo y vitalismo en los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad (1929/30) de Martin Heidegger", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. lxxi, núm. 269, pp. 1201-1216.
Nietzsche, Friedrich (2000), *La voluntad de poder*, Madrid, Editorial Edaf.
Nietzsche, Friedrich (1999), *Kritische Studienausgabe*, Berlín, De Gruyter Verlag.
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (2016), "Destrucción fenomenológica del concepto tradicional de psique y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*", *Differenz. Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, vol. iii, núm. 2, pp. 100-113.

Xolocotzi Ángel, Gibu Ricardo, Célida Godina y J. Rodolfo Santander (2011), *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Ión.

Rodrigo Lagos Berríos: Profesor de Estado en Filosofía y Licenciado en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile, con una tesis sobre el concepto de cuerpo (*Leib*) en Martin Heidegger y sus implicaciones normativas. Becario doctoral de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile, 2020. Sus principales intereses de investigación versan sobre fenomenología, en especial, el pensamiento de Heidegger, filosofía de la técnica y filosofía de la psiquiatría. Actualmente es estudiante de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universität Wien, Austria.

D. R. © Rodrigo Lagos Berríos, Ciudad de México, julio-diciembre, 2022.