

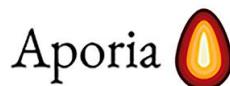
XI CONGRESO INTERNACIONAL

FILOSOFÍA Y SALUD MENTAL

DEPRESIÓN Y MUNDO

COMUNICACIONES

29 de febrero y 1 de marzo de 2024





Editan:

Aporia

https://www.ub.edu/grc_aporia/

 **Sant Pere Claver®**
INSTITUT DOCENT-RECERCA
www.spcdocent.org

Edición a cargo de Begoña Román, Josep Maria Esquirol e Iria Rodríguez

Fecha de edición: Octubre 2024

ISBN: 978-84-09-65909-8



No se permite un uso comercial de la obra
original ni la generación de obras derivadas.



ÍNDICE

PRÓLOGO

Begoña Román

3

COMUNICACIONES

Adolescencia y depresión: una aproximación a su comprensión

Laia Ferrer

6

Depresión y psicoterapia grupal: acompañando la tenue llama del deseo

Pablo Feito

16

Las mil caras de la depresión juvenil en la psiquiatría domiciliaria

Valentina Bruno y Marta Montaner (ECID)

24

A vueltas con una terapéutica heideggeriana: cuando ya no hay asideros

Fernando Gilabert

39

La depresión desde una mirada fenomenológico-estructural

Isabel González, Patricia Álvaro, José M. López-Santín

51

AUTORES

67



A vueltas con una terapéutica heideggeriana: cuando ya no hay asideros

Fernando Gilabert

(Universidad de Sevilla)

Resumen

La fenomenología hermenéutica desplegada por Heidegger en su camino de pensamiento ha inspirado diversas propuestas terapéuticas que toman como base sus planteamientos filosóficos. A partir del ejemplo del trato terapéutico de la depresión se tratará de exponer qué puede aportar el análisis de la existencia en clave heideggeriana a las ciencias de la psique. Aquí se empleará el existenciario del mundo y de la mundanidad de la existencia (*Dasein*), pues en la situación depresiva el mundo que parece "sólido" en la cotidianidad media se vuelve falso de fundamento y se revela la nada que "sostiene" al mundo, dejándolo sin asideros.

Palabras clave: Heidegger, terapia, psique, Daseinanálisis, depresión, existencia, nada

1. Introducción: Heidegger y la terapia. Breve recorrido histórico

El presente estudio pretende poner de relieve la posibilidad de una terapia a partir de los preceptos fundamentales de la fenomenología hermenéutico-existencial que Martin Heidegger (1889-1976) despliega a lo largo de todo su itinerario filosófico. La propuesta como tal no pretende ser una novedad, pues desde hace tiempo es recurrente el recurso a Heidegger por parte de la psicoterapia (Letteri, 2009; Giorgi & Sousa, 2010; Denker *et al.*, 2023), sobre todo a partir de la búsqueda de una "cura" que permita establecer una trama de sentido relacionada con los afectos (Xolocotzi & Gibu, 2016; Borges-Duarte, 2021).

Desde la última década del siglo XX se viene hablando de la citada posibilidad, sobre todo a partir de la publicación de los *Seminarios de Zollikon*, editados por el psiquiatra suizo Medard Boss, *partenaire* del pensador de la Selva Negra en aquellos



seminarios y publicados en 1987 por la editorial Klostermann como un volumen independiente del legado heideggeriano. El volumen de la *Gesamtausgabe*, de la obra completa del que fuera rector de la Universidad de Friburgo, en que se recogen aquellos seminarios, el número 89, no sale a la luz hasta 2017, editado por Peter Trawny y consta de casi el triple de páginas que la edición de Boss, así como bastante más material compilado de las sesiones que imparte Heidegger en Zollikon (Heidegger, 2017).

Puede parecer entonces que la fecha de publicación del volumen editado por Boss, 1987, indica el despertar del interés acerca de lo que Heidegger puede aportar a la psiquiatría. Pero que la editorial decida sacar al mercado dicha edición, contraviniendo los deseos de la familia Heidegger que busca reunir todo el legado en la *Gesamtausgabe* tal y como era el deseo del pequeño mago de Meßkirch², no es una mera ocurrencia, sino una oportunidad comercial visto el interés y la expectación que hay en el aire en torno a la relación de Heidegger y la psiquiatría, pues la edición de Boss se presenta como la posibilidad de esclarecer los nexos de la fenomenología hermenéutica con la psiquiatría. En el ambiente de la década de los ochenta del siglo pasado, se intuye que hay "algo" en esos seminarios que puede suponer una revolución tanto a la hora de comprender el pensamiento heideggeriano como para el propio modelo de la psiquiatría. De ahí que el inicio remita no a 1987, sino, al menos, a unos años antes.

Los *Seminarios de Zollikon* se imparten en dicha población de los alrededores de Zúrich a lo largo de diez años, entre 1959 y 1969. Medard Boss, un psiquiatra suizo lee *Sein und Zeit*, la obra capital de Heidegger, durante su servicio como médico de batallón de un destacamento de montaña del ejército helvético en la II Guerra Mundial, debido al aburrimiento por falta de faena militar (por si acaso, hay que recordar que Suiza es el paradigma de la neutralidad bélica). La lectura que Boss hace de *Sein und Zeit* le revela una visión novedosa sobre la existencia humana y su relación con el mundo (Heidegger, 1987, p. VIII). Tras la guerra escribe a Heidegger y comienza un intercambio epistolar que desemboca en una amistad, con frecuentes visitas por parte de uno y otro. Heidegger ve en la relación con Boss, un psiquiatra que parece entender sus ideas acerca de lo

² El autor de este estudio agradece la referencia al Dr. Alfred Denker, ex-director del *Martin-Heidegger-Archiv* de Meßkirch, uno de los coeditores de la *Gesamtausgabe* y fundador y coeditor del *Heidegger-Jahrbuch* y de la *Martin-Heidegger-Briefausgabe*.



psíquico y lo existente, la posibilidad de que sus concepciones filosóficas redunden en el bien humano, sobre todo en el auxilio de quien lo necesite (Heidegger, 1987, p. X). Así, por mediación de Boss, Heidegger trata de hacer comprensibles las perturbaciones psíquicas con ayuda de los conceptos fundamentales de la analítica existencial que despliega en su obra (Safranski, 1994, p. 430). En estos seminarios, ya casi al final de su camino de pensamiento, elabora una interpretación de todo su recorrido filosófico y la pone en relación con el método que siguen las llamadas ciencias de la psique, método que le parece insuficiente por no haber sido pensado en sus fundamentos, pues la psique remite en último término a la existencia fáctica misma, cosa que el modelo científico hegemónico durante la modernidad considera insuficiente (Silva & Cecchini, 2015).

La fecha entonces del comienzo del interés de aunar la fenomenología hermenéutico-existencial de Heidegger y los planteamientos acerca de la psique no puede ser entonces 1987, sino que hay que ir, al menos, hasta los años sesenta, para situar ese acmé, que es cuando el propio Heidegger pone el foco en uno de sus trabajos a la cuestión de lo psíquico, si bien siempre deja pistas a lo largo de todo su camino, como el propio Medard Boss vislumbra en su lectura de *Sein und Zeit*. Pero Boss mismo ya es, en cierto modo, un "iniciado", pues se forma como psiquiatra y psicoanalista en Viena y Zúrich, en una tradición de psicología existencial que toma como referente la fenomenología. Boss conoce la fenomenología existencial heideggeriana a finales de los años treinta, la lee a principio de los cuarenta, durante la guerra, y se pone en contacto con Heidegger a finales de esta década, en los años duros para el de Meßkirch, tras el proceso de desnazificación de la Universidad alemana (Condrau, 1973). Pero se habilita como médico aprendiendo de las tesis de otro psiquiatra pionero en aplicar la fenomenología heideggeriana a la psicología: Ludwig Binswanger, amigo personal de Freud que sintetiza los planteamientos del padre del psicoanálisis con los del emboscado de Todtnauberg (Gay, 1989), pero que ya en la I Guerra Mundial, es decir, antes de que Heidegger sea Heidegger, ya siente que es posible el nexo del psicoanálisis freudiano con la fenomenología de Husserl, maestro del autor de *Sein und Zeit* (Spiegelberg, 1972, p. 197). Por tanto, el nexo entre la psiquiatría y la fenomenología existencial no es una herencia de Heidegger, sino que la trasciende y se remonta a toda la fenomenología misma. Este recorrido que sirve a modo de introducción permite desplegar toda una historia de la



psicología existencial a lo largo del siglo XX (que puede contemplarse en su prolongación al siglo XXI), pues se ha puesto en juego una serie de referentes que permiten explicar esta disciplina. La fenomenología hermenéutica desplegada por Martin Heidegger a lo largo de su camino de pensamiento da lugar a diversas propuestas terapéuticas que toman como base sus planteamientos filosóficos. Además de la propuesta desarrollada por los citados Binswanger y Boss, el *Daseinanálisis*, como un referente directo de una psicoterapia heideggeriana (Boss, 1979), también es necesario citar los aportes que Jacques Lacan hace al psicoanálisis freudiano inspirado en la analítica existencial (Alemán & Larriera, 2009), aunque la perplejidad de Heidegger ante el barroquismo de la escritura de Lacan, le hace señalar a Boss, en una carta fechada en 1967, que estima que el psiquiatra necesita de un psiquiatra (Heidegger, 1987, p. 350).

2. Depresión y mundo

Pero el propósito de este estudio no es exponer, ni mucho menos, un inventario histórico de las diversas articulaciones que la filosofía de Heidegger tiene en relación con las disciplinas que se ocupan de los fenómenos de la psique, pues sobre eso ya hay bastantes estudios (Arciero *et al.*, 2018; Brencio, 2022). Tampoco la intención es exponer una propuesta novedosa, una "nueva terapia" de raigambre hermenéutica. Este estudio, más bien, busca ceñirse en torno a una tematización central bajo la que es posible hacer girar toda terapia de corte existencial: a partir del ejemplo terapéutico de la depresión, se tratará de exponer cómo el análisis de la existencia puede dar claves a la hora de afrontar dicho trato. Para ello, será necesario advertir la mundanidad de dicha existencia.

No es contingente que el caso que se toma para ejemplificar el trato terapéutico desde los planteamientos heideggerianos sea su efecto sobre la depresión y no sobre otra alteración psicopatológica, como la ansiedad, la esquizofrenia, el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH) o el estrés, porque se sabe que Heidegger tiene al menos un colapso depresivo serio, en 1945-1946, cuando es jubilado forzosamente por la comisión académica que investiga cuántos desmanes nacionalsocialistas hay en los profesores que ocuparon cargos universitarios durante el régimen de Hitler (Xolocotzi & Tamayo, 2012, p. 164). Ya antes del proceso de depuración sufre de amagos maniáticos y de angustia (Safransky, 466; Heidegger, 1987, p. 308). Pero tras el veredicto de la



comisión y el síncope que le produce, Heidegger se trata con Viktor von Gebsattel, discípulo de Ludwig Binswanger, en el sanatorio de Badenweiler. Heidegger señala que la terapia de Gebsattel es bastante limitada, dice que lo ayuda como ser humano, pero no como terapeuta (Petzet, 1983, 52). Además, el filósofo recela de Binswanger, quien parece que no comprende del todo sus planteamientos cuando comienza a aplicar la analítica existencial a la terapia psiquiátrica (Cabestan & Dastur, 2011). De hecho, la opinión del autor es que el error binswangeriano fundamental está en el modo en que entiende la mundanidad, aislada aun dentro de la trama de sentido que constituye la existencia. En todo caso, en ese tratamiento con Gebsattel de resultado incierto, es donde está la génesis del interés de Heidegger por corresponder a Boss y lo que luego deriva en los Seminarios de Zollikon (Heidegger, 1987, p. 300).

Pero dejando ya de lado el contenido biográfico de Heidegger, hay que destacar que el trato terapéutico de la depresión va a servir para exponer como el análisis de la existencia puede dar claves a la hora de afrontar los trastornos de la psique. Sin embargo, antes es necesario dar unas pequeñas pautas del entramado heideggeriano en que se apoya esta tesis. Hay que acudir a *Sein und Zeit*, la obra capital de la bibliografía del pensador de la Selva Negra. Allí se expone como existencial fundamental y primero el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) (Heidegger, 2006, 53). La existencia (*Dasein*) siempre se somete a su propia circunstancialidad, no es nada trascendente, sino que es inmanente y siempre sujeta a los eventos que acaecen en el mundo, esto es, siempre es localizada o situada o condicionada temporalmente (y por ende vinculada a los estados afectivos). La existencia no es un hecho notorio que cuesta esfuerzo conseguir, sino que siempre se está de antemano arrojado al mundo sin haber hecho nada para ello: se está de suyo inmerso en una situación específica en la que al ser de cada uno le va su ser más propio, de modo tal que, aun siendo arrojados al mundo, uno sabe como manejarse en él (Gilabert, 2023, pp. 234-235).

Al estar en una situación suele saberse cómo hay que desenvolverse en ella a pesar de no haber sido elegida. Ese saber-desenvolverse surge del mero hecho de que se "es" en el mundo. Pero ese desenvolverse implica, además, un cuidar (Heidegger, 2004, p. 114). El mero ser-en-el-mundo implica ese saber-desenvolverse en las circunstancias, las



cuales determinan todas y cada una de las posibilidades existenciales. Son las circunstancias las que determinan la existencia, pero estas circunstancias no son predeterminadas, sino que se conforman respecto de los propios avatares de la existencia y de las cosas que acaecen en el mundo y que constituyen ese saber-desenvolverse. Esto es, no parece haber, en el fondo, una verdadera autonomía y, por ende, no es posible apelar a la trascendencia para escapar de ellas, sino que hay una suerte de esclavitud respecto de las circunstancias.

Pero en el mundo hay una infinidad de factores que marcan a cada uno de múltiples y variadas maneras, por lo que no se pueden extraer las circunstancias propias a los demás ni viceversa. De este modo, cada mundo se divide en un espacio parcelado para cada cual, en que se señala la particularidad de cada uno conforme a su propia subjetividad. Eso sí, siempre se está atravesando de continuo el vallado de los demás en el terreno propio singular por mor de las circunstancias compartidas.

Esto que parece tan sencillo es lo que hace aguas en las conjeturas de Binswanger antes puestas en duda. Para él, sólo el amor implica el cuidado (*Sorge*) (Binswanger, 1953, p. 42) y no las meras circunstancias dadas en el mundo. Pero esto implica que el cuidado no pueda ser considerado como una estructura ontológica, como un saber-desenvolverse en el mundo, sino que sería un fenómeno óntico, fáctico, esto es, una especie de impulso del individuo que está en el mundo y no algo plenamente originario de la existencia en cuanto tal. De ahí el cuestionamiento por parte de Heidegger de la hipótesis binswangeriana (Borges-Duarte, 2021, p. 188-190). Binswanger limita su interpretación al cuidado intramundano, esto es, circunscrito al mero trato cotidiano, pero trata de elevarlo a lo trascendente, dotando a los demás, con los que se comparte mundo, un sentido ajeno al propio mundo: esto es, parece, en la recepción binswangeriana de los planteamientos de Heidegger, que el otro no comparte mundo, sino que es algo que viene dado a la existencia de manera ajena: es como si el mundo y el otro fueran dos esferas en las que la existencia está inmersa, pero que constituyen realidades totalmente independientes entre sí. Eso lleva al psiquiatra suizo a una posición subjetivista que roza peligrosamente la frontera con el solipsismo.



Pero el problema es, si cabe, todavía más complejo, porque el correlato mediante el que Binswanger expone la existencia ya no es el trato cotidiano para con el mundo (Heidegger, 2006, pp. 126-129), sino el amor: no se busca lo indiferente, sino justamente lo diferente y esa diferencia es lo que permite trascender (Binswanger, 1953, p. 176). Esto evidencia que Binswanger renuncia a la ontología y se restringe a lo antropológico, pero entendido como que hay una manera de ser propia y esencial de lo humano como tal y cuya espina dorsal es el amor (Borges-Duarte, 2021, p. 185). Pero esto no es así en Heidegger, Binswanger presenta el amor como alternativa al cuidado, pero ese no es el sentido heideggeriano del cuidado, sino que se limita al mero pre-ocuparse y no al saber-desenvolverse, por lo que expone no un ser-en-el-mundo, sino, más bien, un estar-dentro-del-mundo, reduciendo gravemente el concepto heideggeriano y cayendo en los mismos errores que toda la tradición metafísica anterior (Gilabert, 2016a).

El cuidado no es un comportamiento ni un sentimiento, tampoco una apertura a un proyecto vital, sino un existenciario (Heidegger, 2006, p. 198). Binswanger se centra en la estructura del ser-en-el-mundo para desarrollar sus supuestos, pero no contempla la interacción de este existenciario con los demás: ni con el ser-con-los-otros (*Mit-einander-Sein*), que lo considera una esfera independiente (Binswanger, 1953, p. 29), ni mucho menos con el cuidado. Es decir, se centra sólo en un primer abordado fenomenológico: el hecho de que se "es" en el mundo... pero nada más. Binswanger no comprende que el ser-en-el-mundo tiene como referente fundamental la propia comprensión del mundo, el mismo saber-desenvolverse.

3. Una falta de asideros

Todo el rodeo binswangeriano expuesto es necesario para tratar de representar algo así como un mundo, pero no representar en el sentido de un "traer a la presencia", sino en el sentido de la imagen de una entidad, valga la redundancia, dadora de sentido. Sin mundo no hay sentido. Esa es la intuición fundamental de Heidegger de la que no se responsabiliza Binswanger, para quien el mundo en muchos casos parece un mero escenario en el que se dan las cosas. Pero es que ese es precisamente el sentido por el que el mundo se presenta sólido en la cotidianidad media, en ese *das Man* tan inquietante que Heidegger describe en *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006, p. 126-129). Ahí el mundo se



muestra como algo sólido, una estructura en la que los cambios que en el mundo en cuanto tal acaecen no es posible que sean percibidos: la cotidianidad es la terrible dictadura de lo igual, en tanto que no se aprecia ningún movimiento que altere de ninguna manera los afectos: en ella todo es plano, pues en ella rige con mano de hierro el tedio (Heidegger, 1983, p. 228-229). De este modo, el mundo se convierte en una especie de bloque sin fisura alguna, compacto y, sobre todo, estable, irguiéndose frente a la existencia y sirviéndole de apoyo a ésta.

Pero esto dado así en la existencia cotidiana, no ocurre de manera similar cuando se padece un estado depresivo. La depresión devela una existencia tal en la que todo ese mundo presentado como sólido se derrumba. Todo parece falso de fundamentos. Los pilares sobre los que la vida cotidiana se sostienen resultan ahora que están forjados a partir de materiales frágiles, e incluso es posible que ni siquiera posean una existencia real, sino que no son más que un útil imaginario con el que cuadrar el sistema de lo ordinario y que no quede algo así como un sustento sobre la nada. En el estado deprimido se revela la nada que "sostiene" al mundo. ¿Qué pasa con la nada?

Heidegger trata de resolver la pregunta por la nada en *Was ist Metaphysik?* Allí señala que la nada "nadea", que es nada, o, lo que es lo mismo, la falta absoluta de ser (Heidegger, 1976, pp. 103-122). La nada es una cuestión que no atañe a ninguna ciencia, ni siquiera a las ciencias de la psique. La nada es rechazada por la ciencia (Heidegger, 1976, p. 106). Pero hay un estado psíquico, la depresión, que pretende ser tratado mediante la ciencia, y dicho estado revela la nada (Lowen, 1993, p. 80), precisamente lo que científicamente no se puede contemplar, porque no se quiere saber de ella, y se da como algo que "es" obvio pero que, sin embargo, "no-es".

De este modo el mundo se queda sin asideros, no ya sólo porque a través de la depresión se revela que no hay ningún fundamento, o, más bien, que el fundamento último de lo real sea la nada, sino porque el asidero que permite afianzarse frente a la falta de cimientos fruto de semejante estado también se difumina. De ahí la pregunta por el trato con la nada en clave terapéutica respecto de las diversas disciplinas tradicionales de la psique. Obviamente es una cuestión de método. El método científico hegemónico, el que



toma el modelo del cálculo, no es útil para tratar el problema de la nada (Gilabert, 2022): no puede ser, en una reducción simplista y burda, que a un paciente se le pueda medir su cantidad de depresión y en función de ello aplicarle también un remedio mensurable farmacológico: si usted tiene sesenta unidades de depresión en la escala de Montgomery-Asberg, tome dos miligramos de farmacopea para reducirla a veinte, que son las unidades toleradas por el organismo para poder ser feliz³. Esto no va así, sobre todo porque, en relación a la terapia, no se trata de un enfermo, sino de un paciente: de entrada, señala la dimensión *páthica* de la relación de éste con su enfermedad (Bak, 2023), algo que está más allá de todo cálculo. Pero es que el cálculo que se emplea como instrumento de rigor científico no sirve aquí, pues, como señala Heidegger en Zollikon, aunque sea posible medir el número de lágrimas e incluso la sal que hay en cada una de ellas, la tristeza no se puede medir (Heidegger, 1987, pp. 105-106).

Por ello es necesario entonces el recurso a otro método de psiquiatría. Pero ello no significa que este método sea distinto del método de la ciencia, que sea un método acientífico, abriendo así la puerta a las pseudoterapias, sino que más bien la ciencia es una actitud que tiene el ser humano para con el mundo (Heidegger, 1976, p. 103), casi una misión espiritual (Heidegger, 2000, p. 108). El problema es la confusión que hay entre ciencia, que trata de lo ente, y cálculo, que rige sólo la mensurabilidad de lo ente (Gilabert, 2016b, pp. 94-95). La ciencia, al modo en que se entiende en la trama moderna de calculabilidad, sólo sirve para medir el mundo, el ente "mundo", pero esas mediciones impiden sostenerlo: el mundo se queda sin asideros. Y eso se ve cuando los estados anímicos fundamentales que describe Heidegger en su camino de pensar, primero la angustia (Heidegger, 2006, pp. 180-190; Heidegger, 1976, p. 112) y luego el tedio (Heidegger, 1983), atenazan la existencia y la ponen ante la nada. Porque la depresión, al fin y al cabo, es un trastorno de ánimo, de los afectos.

Desde las particularidades de dichos afectos, es posible desarrollar toda una trama que permita establecer una fenomenología de la nada conforme al temple anímico. Pero tal desarrollo supone algo que excede las pretensiones de este estudio. De ahí que sólo

³ Por supuesto, este estudio no cuestiona el procedimiento que se emplea en dicha escala ni si los estudios de A.S. Montgomery y M.A. Asberg tienen validez o no. Se trata simplemente de exponer que las modernas ciencias de la psique confían su efectividad en base a la mensurabilidad, al cálculo



quede entonces señalar que estos afectos fundamentales (la angustia y el tedio) han de ser analizados previamente, no como una ciencia previa, sino en tanto que una pre-ciencia, esto es, algo que es anterior a la ciencia misma y que no es una ciencia misma. Sólo desde una fenomenología de los afectos como algo anterior a cualquier intento de ciencia, se puede tratar con la afectividad misma a resultas de la ciencia, que, como se indica más arriba, no deja de ser una actitud que se tiene para con el mundo. Dicha actitud científica pone en conexión lo aquí tratado con la problemática del trato de la depresión a través de la fenomenología hermenéutico-existencial de Martin Heidegger.

Bibliografía

- Alemán, J. & Larriera, S. (2009). *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*. Gómez.
- Arciero, G.; Bondolfi, G. & Mazzola, V. (2018). *The foundations of phenomenological psychotherapy*. Springer.
- Bąk, A. (2023). Llegar a ser (im)paciente. *En-claves del pensamiento. Revista de filosofía, arte, literatura, historia*, 33, 607.
- Binswanger, L. (1953). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Niehans.
- Borges-Duarte, I. (2021). *Cuidado e afectividad em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Sistema Solar-Documenta.
- Boss, M. (1979). *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Wege zu einem neuen Selbstverständnis*. Baulino.
- Brencio, F. (2022). *La cura. Dall'oggetto alla relazione*. Castelvecchi.
- Cabestan, P. & Dastur, F. (2011). *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie*. Vrin.
- Condrau, G. (1973). *Medard Boss zum 70. Geburtstag*. Huber.
- Denker, A.; Groth, M.; Jenewein, J. & Zaborowski, H. (Eds.) (2023). *Heidegger und die Psichyatrie*. Alber.
- Gay, P. (1989). *Freud: A Life for Our Time*. Anchor.
- Gilabert, F. (2016a). Heidegger en torno al error de la Modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, párrafos 19, 20, 21). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía. Sup. 5: Filosofía y cuerpo desde el pensamiento grecorromano a la actualidad*, 89-98.



- Gilabert, F. (2016b)." Heidegger y la terapia como ciencia moderna. A propósito de los *Seminarios de Zollikon*". *La filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*. Fénix.
- Gilabert, F. (2022). *Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no pensar de la ciencia moderna. *Azafea. Revista de Filosofía*, 24, 187-199.
- Gilabert, F. (2023). De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger *Der Begriff der Zeit* (1924). *Tópicos. Revista de Filosofía*, 65, 225-243.
- Giorgi, A. & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Fim de Século.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken (GA 9)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29/30)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare. Protokolle–Zwiegesprache–Briefe* (Hg. M. Boss). Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit (GA 64)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (2017). *Zollikoner Seminare (GA 89)*. Klostermann.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deuchtsland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Hanser.
- Letteri, M. (2009). *Heidegger and the question of psychology. Zollikon and beyond*. Rodopi.
- Lowen, A. (1993). *Depression and the Body. The Biological Basis of Faith and Reality*. Penguin.
- Petzet, H.W. (1983). *Auf einem Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Societäts.
- Silva, J.L.L.L. & Cecchini, M.V.G. (2015). Articulação entre Hermenêutica e Fenomenologia para uma Clínica Psicológica com Bases Heideggerianas. *Revista da abordagem gestáltica. Phenomenological Studies*, 21.1, 74-82.



Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Northwestern University Press.

Xolocotzi, Á. & Gibu, R. (Eds.) (2016). *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. ALDVS/BUAP.

Xolocotzi, Á. & Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta.

Editado
en Barcelona
en octubre de 2024.

Aporia 

 UNIVERSITAT DE
BARCELONA

 Sant Pere Claver®
INSTITUT DOCENT-RECERCA