



Universidad de Concepción

Dirección de Postgrado

Facultad de Humanidades y Arte-Programa de Magíster en Filosofía

# **Una aproximación entre los conceptos de cuidado en Martin Heidegger y preocupación en Harry Frankfurt.**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Cristián Patricio Placencia Yáñez

CONCEPCIÓN-CHILE

2016

Profesor Guía: Claudia Muñoz Tobar

Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

## Tabla de contenido.

Resumen.....	iii
Introducción .....	1
Objetivos .....	5
1. La constitución del Dasein en su relación con el mundo.....	8
1.1. El Dasein .....	8
1.2. La noción de mundo. ....	11
1.2.1. Mundo circundante. ....	12
1.2.2. Mundo compartido.....	14
1.2.3. Mundo propio. ....	15
1.3. La facticidad. ....	17
2. El cuidado como estructura del Dasein.....	19
2.1. Esencia y existencia del Dasein. ....	19
2.2. El carácter preontológico del cuidado.....	22
2.3. Los existenciales y el cuidado como cuidado de sí.....	24
2.4. El cuidado como articulación entre la existencia y el tiempo. ....	28
2.5. La ocupación y la solicitud como formas de tratar con el mundo.....	31
3. El concepto de <i>preocupación</i> según Harry Frankfurt.....	34
3.1. El carácter existencial de la preocupación en la vida del hombre.....	36
3.2. Deseos de primer y segundo orden.....	38
3.3. Preocupación y decisión. ....	40
3.4. La voluntad y la identificación personal. ....	41
3.5. Preocupación e importancia. ....	44
3.6. Amor y amor de sí. ....	46
4. Una lectura práctica del cuidado concordante con la noción de <i>preocupación</i> . ....	51
Conclusiones .....	67
Bibliografía .....	76

## Resumen

Esta tesis hace un análisis comparativo que vincula la concepción ontológica del cuidado propuesta por Heidegger, y la noción práctica de preocupación descrita por Harry Frankfurt. Partiendo del principio Heideggeriano de que el cuidado es la esencia del Dasein que estructura su vida en el encuentro con el mundo y que se expresa como preocupación por la propia existencia, es de notar que hay un fuerte vínculo con la propuesta frankfurtiana de que la preocupación entendida como estructura que determina qué es importante para un individuo, otorga sentido a la vida del mismo y por tanto refiere al ordenamiento existencial que sigue determinada persona. Si bien Heidegger no trabajó de forma explícita el carácter práctico del cuidado, la tesis defiende que es posible hacer una lectura práctica de dicha noción y que además concuerda con el pensamiento frankfurtiano salvando aspectos propios de la existencia como la proyección, la auto organización entre otros.



## Introducción

Mediante la presente investigación, buscaré analizar la noción de “cuidado” (*Sorge*) expuesta por Heidegger, conjuntamente con la noción de “preocupación” (*care about*) propuesta por Harry Frankfurt. Si bien Heidegger asienta sus reflexiones en terrenos propios de la ontología mientras Frankfurt lo hace en la antropología filosófica, lo cierto es que es en las nociones de cuidado y preocupación donde se encuentra un punto de convergencia.

El interés por el cuidado ya se encuentra presente en el *Alcibíades I* de Platón, escrito en el que abunda el término *epimeleia*, traducido al español como cuidar o preocuparse y que refiere en última instancia al cuidado de sí o preocupación por uno mismo. El diálogo gira en torno a dos interrogantes: ¿qué es el sí mismo que merece cuidado? Y ¿en qué consiste el cuidado? La primera pregunta hace hincapié en la esencia humana, su alma. Dice Sócrates: “Estamos convenidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos propongamos” (Platón, 1871, p. 190). La segunda interrogante, es respondida por Sócrates conforme a la máxima plasmada en el templo de Delfos dedicado a Apolo, a propósito de la dificultad que puede significar el conocimiento de sí: “Pero, Alcibíades, sea fácil o no, es cosa infalible que si una vez llegamos a conocerlo, sabremos bien pronto y sin dificultad el cuidado que debemos tener de nosotros mismos” (Platón, 1871, p. 180). En este sentido, el cuidado de sí es articulado por el conocimiento que se tenga de sí mismo, el cual se expresa en una actividad permanente de autodescubrimiento y autoformación que para Platón es la sabiduría misma (véase Platón 1871).

Durante el siglo XX la noción de cuidado es retomada por pensadores como Foucault, noción que Chirolla (2007) explica de la siguiente manera:

“el *cuidado de sí* se entiende como un conjunto de prácticas mediante las cuales un individuo establece cierta relación consigo mismo, y en esta relación el individuo se constituye en sujeto de sus propias acciones” (Chirolla, 2007, p. 141).

Para el pensador francés, las acciones de un sujeto ocurren dentro de un contexto histórico en particular que se rigen por una también particular ética que socialmente establece pautas de comportamiento calificando lo que se ha de considerar cuidado de sí y lo que no. La perspectiva foucaultiana hace un examen del cuidado como quehacer que en la modernidad, está sujeto a un deber moral universal opuesto al cuidado de sí helenístico entendido como autoformación.

En *Ser y tiempo* (1997 [1927]), Heidegger desarrolla lo que denomina esencia del Dasein, el cuidado, término que conlleva una impronta de carácter práctico, impronta que, el filósofo alemán no trabajó de forma explícita. Así lo reflejan Volpi (2006,) Rossisi (2001) y Villarroel (2006), quienes además atribuyen los remanentes de raigambre prácticos en el pensamiento heideggeriano a la influencia aristotélica conseguida en las lecturas que Heidegger hizo del estagirita. El filósofo alemán consideraba que el uso que la filosofía había hecho hasta entonces del pensamiento aristotélico, convergió en una interpretación onto-teológica ocultando el verdadero sentido del ser, iniciando Heidegger en consecuencia, un desarrollo ontológico del ser humano.

Harry Frankfurt ha desarrollado su carrera filosófica mayormente en Estados Unidos, país donde ha ejercido como docente en las universidades de Yale, Ohio State y, Princeton. Los campos de mayor interés para el pensador norteamericano, abarcan desde el racionalismo cartesiano, la libertad y la voluntad, la responsabilidad moral entre otros tópicos atinentes a la antropología filosófica. De entre sus investigaciones resaltan las realizadas sobre el amor, la noción de persona y sobre la preocupación, términos que conciernen a la presente investigación y que serán tocados en las secciones pertinentes. Un rasgo distintivo en la obra del pensador estadounidense, radica en el fuerte componente práctico presente en el modo de abordar las problemáticas que le inquietan. En este sentido el individuo humano sobre el cual Frankfurt vierte sus reflexiones, es un individuo cuya vida está mediada por la razón práctica, por situaciones concretas que conforman los problemas por los que se preocupa y lo constituyen.

Durante esta investigación, usaré el término “práctico” para referirme a la condición concreta de la existencia humana, esto es, acciones, afecciones, relaciones interpersonales, entre otros fenómenos que dicen relación con las vivencias de un individuo y que la filosofía práctica desarrolla mediante el análisis de la relación entre pensamiento, acción y

efectos. Tanto el término cuidado como el de preocupación adscriben un carácter práctico por cuanto refieren de forma directa a la relación del ser humano y el mundo establecida por medio de acciones y pensamientos desplegados entre medios y fines.

La investigación se desarrolla en cuatro capítulos dedicados a disgregar los conceptos fundamentales en el pensamiento de Heidegger y Frankfurt necesarios para alcanzar la tesis final. En el primer capítulo analizaré las primeras nociones referentes al pensamiento de Heidegger, con el objetivo de preparar al lector para una posterior y acabada comprensión del cuidado. Dentro de este primer apartado, expondré las principales reflexiones que el filósofo hace en torno al Dasein y cómo dicho término se retrae de la caracterización óptica del hombre que tradicionalmente han hecho la antropología y la metafísica en manos de autores como Tomás de Aquino o Descartes. El Dasein vive en el entramado de referencias que constituyen el mundo, donde aquello que se le presenta guarda sentido al formar parte de una red de significados. En este sentido, Heidegger usa el término “mundo” aludiendo a una caracterización más amplia que los usos más tradicionales del término. Heidegger distingue tres aspectos del mundo: el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo propio; los cuales implican resumidamente la relación con entes, la relación con otros individuos y la relación consigo mismo respectivamente. El encuentro del Dasein con el mundo es denominado por Heidegger como facticidad, la cual se identifica con afecciones, acciones y en definitiva, experiencias que acontecen en la vida del Dasein.

En el segundo capítulo abordaré cabalmente el concepto de cuidado en Heidegger, término que será caracterizado como la estructura o esencia del Dasein. El uso que hace Heidegger del término “esencia” se aparta del desarrollado por la metafísica en manos por ejemplo, de Tomás de Aquino, quien según Pérez (2013) concibe la esencia como co-principio de algo y que da paso por parte del aquinate a la separación entre esencia y existencia. Heidegger en cambio, identifica esencia con existencia, sin separar ambas nociones en lo que refieren a la constitución del Dasein, desmarcándose de la concepción metafísica del término *essentia* que autores como San Anselmo identifican con el mero estar de algo en la realidad.

El cuidado entendido como esencia del Dasein, posee un carácter preontológico en la vida del ser humano y en cuanto tal no corresponde a alguna suerte de capacidad

reflexiva del Dasein. La existencia del ser humano se expresa en distintos modos de ser o existenciales que se despliegan por el permanente cuidarse del Dasein (cuidado de sí), tales como la autenticidad o la inautenticidad. El Dasein es en sí un permanente proyecto, existencialmente indeterminado y cuida de sí en tanto se preocupa por su propia existencia acontecida en el tiempo. Tiempo que Heidegger divide entre temporalidad o tiempo sucesivo y temporeidad o tiempo en sí. El primero de ellos dice relación con los entes, con cuándo sucede algo en particular, mientras que la temporeidad alude al cómo vive el Dasein, al modo de existencia. En el tiempo, el Dasein trata con entes y otros individuos, ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*) respectivamente, tratos en los que alguien cuida de sí en las experiencias que surgen entre varios Dasein y en el uso que se hace de útiles.

En el tercer capítulo de la investigación analizaré la noción de preocupación expuesta por Harry Frankfurt, conjuntamente con las ideas que rodean a dicha noción. La propuesta que hace Frankfurt de la preocupación se enmarca dentro de la antropología filosófica. El filósofo norteamericano niega que la preocupación corresponda a un estado anímico pasajero, sinónimo de ansiedad, por el contrario, la preocupación es la condición exclusiva del ser humano que lo hace preocuparse por algo y que genera en él coherencia y firmeza del comportamiento. La preocupación posee un carácter existencial en la medida que se vincula con aquello que es importante para alguien y sobre lo cual verterá tiempo y esfuerzo. Analizaré, además, cómo Frankfurt distingue la preocupación de términos vinculados a la persona, tales como la decisión y los deseos, últimos que divide en deseos de primer y segundo orden. En la medida que una persona se preocupa por algo aquello será importante para sí identificándose con aquello. De esta manera analizaré la idea de identificación presente en Frankfurt y como esta se relaciona con la voluntad y la noción de persona. Finalmente expondré el desarrollo que el filósofo norteamericano hace del amor, el cual, concibe como un tipo de preocupación que no solo refiere a lo amado, sino también se vierte sobre el propio amante (amor de sí).

En el cuarto y último capítulo del desarrollo, retomaré los tópicos revisados en los capítulos precedentes, instaurando así las principales diferencias que separan el pensamiento de Heidegger y Frankfurt, pero además las convergencias que giran en torno a las nociones de cuidado y preocupación. En este último apartado serán expuestos los argumentos que defienden la tesis central de esta investigación, a decir, que existe un punto

de convergencia práctico entre las nociones de cuidado en Heidegger y preocupación en Harry Frankfurt.

A continuación se detallan tres objetivos generales con sus respectivos objetivos específicos, los cuales orientarán el curso de la investigación.

## **Objetivos**

**Objetivo General 1:** Analizar la relación entre el cuidado, el mundo y el Dasein.

### **Objetivos Específicos:**

- A) Explicar por qué Heidegger señala que el *cuidado* es la *estructura* del Dasein.
- B) Establecer las implicancias para el mundo fáctico de concebir el cuidado como estructura del Dasein.
- C) Contrastar las ideas del tiempo sucesivo y la temporeidad a la luz de los diferentes modos de ser del Dasein y *la relación de dichas ideas con el cuidado*.

**Objetivo General 2:** Relacionar el concepto de preocupación, hombre y vida práctica en Harry Frankfurt.

### **Objetivos Específicos:**

- a) Explicar por qué la preocupación es distintiva de la vida del hombre.
- b) Vincular la preocupación con la noción de importancia y como da origen a formas de tratar con el mundo práctico.

**Objetivo General 3:** Justificar un acercamiento práctico del concepto heideggeriano de cuidado y la noción de preocupación en Frankfurt.



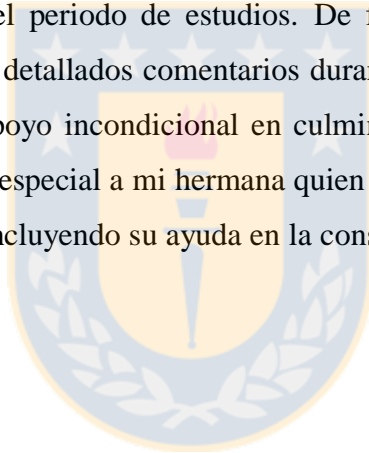
### **Objetivos Específicos:**

- a) Establecer diferencias fundamentales entre el pensamiento de Heidegger y Harry Frankfurt.
- b) Establecer los principales vínculos que unen las nociones de cuidado y preocupación.



## **Agradecimientos**

Agradezco al cuerpo docente del departamento de filosofía por contribuir en mi formación filosófica durante el periodo de estudios. De forma particular a la profesora Claudia Muñoz Tobar por sus detallados comentarios durante el proceso de investigación. A mi padre y madre por el apoyo incondicional en culminar mis estudios de pregrado y magíster. Agradezco de forma especial a mi hermana quien ha formado parte importante en todo el curso de mis estudios incluyendo su ayuda en la construcción del presente escrito.



# 1. La constitución del Dasein en su relación con el mundo.

## 1.1. El Dasein

Quizás el término más reconocido en el pensamiento heideggeriano es el de Dasein, no solo porque en este vocablo se plasma semánticamente una particularidad en la filosofía del pensador alemán, sino también porque pone a la vista una nueva forma de entender la relación entre hombre y mundo. El término Dasein viene a ser una nueva forma de pensar a aquello que históricamente se ha conocido bajo la designación de ‘hombre’; se trata de un nuevo concepto que saca a relucir características hasta ahora ocultas a la biología, la antropología y la filosofía misma, que tradicionalmente habían tomado como centro de atención los relatos socráticos que privilegiaban la razón como atributo esencial del ser humano. Dasein trae consigo el redescubrimiento de una “antigua especie” que articula el mundo. Por cierto que este carácter articulador del Dasein no es en modo alguno un concepto azaroso, sino, como veremos, un todo estructural.

Dasein, tal como su traducción del alemán por “ser ahí”, expresa la importancia del ser del ente ser humano. El ser al que hace referencia no es un espíritu que se haya albergado en el interior del organismo, a la usanza de la discusión cartesiana sobre cuerpo y alma. El ser del ser-ahí no es algo concreto que se pueda ubicar en algún punto específico de la realidad. Esta falta de especificidad puede sonar paradójica, considerando que la traducción a la que se ha hecho mención es “ser ahí”, que parece indicar la ubicación del ser, pero es sin embargo una mera apariencia. En efecto, el “ahí” se propaga por todo el espectro del ‘mundo’, en su sentido heideggeriano, pudiendo alcanzar más de un área: mundo propio (*Selbstwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo circundante (*Umwelt*). Sobre estos ámbitos volveré más adelante, de momento es menester abrir camino en la exposición para llegar a establecer en definitiva lo que Heidegger entiende por mundo y como éste llega a ser constitutivo del Dasein.

Dice Heidegger que el Dasein “es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser” (1997 [1927], p. 79), con lo cual, señala dos aspectos esenciales del Dasein; primero, que es un ente, y segundo, que está continuamente volcado a comprender su ser, vale decir, a comprenderse a sí mismo. Aquí, comprender no

tiene que ver con la captación intelectual de algún área del conocimiento u objeto de investigación, como cuando alguien dice: ‘enseñame de forma más sencilla, que no alcanzo a comprender’. La comprensión consiste, más bien, en identificar algo *como lo que es y*, así, poder relacionarse con cosas<sup>1</sup> que tienen sentido. Cuando nos vemos envueltos en alegría, ira o tristeza, identificamos estas emociones en su mérito, puesto que las vivimos sintiendo el evidente contraste que puede hallarse entre ellas. En la ira aparecen pensamientos y sensaciones que incitan, por ejemplo, a la acción de golpear a alguien, mientras que la tristeza puede acompañarse del desdén hacia cualquier clase de actividad. La tristeza o la ira no se comprenden, para Heidegger, porque racionalmente tengamos una lista de cotejo de las características propias de cada emoción, sino desde su vivencia misma, en tanto se experimentan de distinta forma. En la vivencia la ira y la tristeza aparecen como tales, significan lo que significan y son lo que son. La comprensión, en este sentido, es propia del Dasein, porque sin él las cosas sencillamente no aparecerían como tales. Del mismo modo que la caída de un árbol en el bosque no emite ruido si no hay alguien con oídos que esté presente, el objeto que rueda no lo hace en tanto el Dasein no permanezca allí para identificar su rodar como tal.

Cuando Heidegger afirma que el Dasein actúa comprensoramente respecto de su ser, señala con ello que todo cuanto el Dasein haga en el mundo estará sujeto a alguna clase de vivencia, y en toda vivencia las emociones, pensamientos u objetos aparecen como tales, significan algo y por tanto se comprenden desde sí.

En las primeras líneas de *Ser y tiempo* (1997 [1927]), Heidegger lanza sus dardos en contra de la tradición metafísica occidental que ha decantado en una concepción del ser como mera presencia. Para Heidegger el ser no se acaba en el tiempo presente, sino que es transversal a todo el espectro temporal: pasado, presente y futuro. Además de esta omisión del tiempo, Heidegger repara en que a través del pensamiento moderno la metafísica llega al olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), al centrar la atención de la reflexión en el ente. Si bien esta idea será desarrollada sobre todo en obras posteriores, es en *Ser y tiempo* donde Heidegger inicia de forma clara su crítica a la idea de hombre entendido como sujeto, el cual permanece ontológicamente encerrado y para el cual el mundo no es más que el

---

<sup>1</sup> Uso el término “cosa” en su acepción más genérica y cotidiana. Para revisar el tratamiento que Heidegger hace del término, véase: Heidegger, 2009.

ámbito de lo externo, de lo ajeno. La única relación entre esta mónada y el mundo es la de sujeto y objeto.

Sobre todo a partir del pensamiento cartesiano, nace en la historia de la filosofía una visión que considera al hombre una figura autónoma, capaz de sostenerse a sí misma, con la facultad suficiente para dudar del conocimiento entregado por la autoridad y encaminarse hacia la investigación autodirigida. El mundo es aquí una *res extensa*, observable, calculable, aprehensible y, ante todo, controlable<sup>2</sup>. El hombre, ahora sujeto, tiene al mundo (la naturaleza) a su disposición, puesto que, por medio de la investigación metódica (pensamiento científico), puede controlarlo a beneficio propio.

Es contra esta representación objetual del hombre y del mundo que Heidegger (1990) emprende su ataque, denunciando que la tradición metafísica occidental ha vestido al ser de ente, lo ha convertido en un objeto más, tan cerrado y calculable como una roca o el sistema circulatorio.

Heidegger introduce el término *Dasein* con la intención de despojar a la filosofía de las ataduras propias de una tradición metafísica que vincula al hombre y el ser como sujeto y objeto. *Dasein* es, en tanto sinónimo de apertura, el hombre en una relación ordinaria con el ser y que permanece abierto al ser. ¿Qué significa esto? Cuando el filósofo alemán asegura que el *Dasein* permanece abierto al ser, está diciendo que es capaz de estar inmerso entre cosas que **son**: útiles que **son** útiles, emociones que **son** emociones, viajes que **son** viajes, amigos que **son** amigos y que a su vez **son** también *Dasein*. En definitiva el *Dasein* se encuentra con el ser en sus múltiples formas porque, para Heidegger, “Ser es algo que rompe toda delimitación, se puede aplicar y hallar en cualquier cosa. Es algo que está más allá de todo “qué”, de toda entidad. El ser es algo esencialmente abierto, algo que trasciende toda cerradura, en cambio, el ente es cerrado” (Rivera y Stuvén, 2008, p. 45). Un trozo de madera no está abierto al ser, una marmota tampoco, sólo el ser humano posee a su haber una experiencia con un sin número de cosas y situaciones que tienen un significado y conforman el mundo propiamente tal. Pero esta conformación no ha de confundirse como un puñado de cosas entre las cuales el *Dasein* se mueve de forma ordinaria, como quien se pasea entre el follaje de un bosque. No se trata de que el *Dasein* sea independiente del

---

<sup>2</sup> Véase el análisis ontológico que Heidegger hace del *mundo* y el *ego* en Descartes en (Heidegger, 1997, pp. 115-127).

mundo y que ocasionalmente entre en contacto con esas otras cosas que no son él, sino que el Dasein sólo es en la medida en que está en el mundo, que es donde se constituye como tal. Para comprender mejor esto a continuación daré curso a la descripción que Heidegger hace del mundo.

## 1.2. La noción de mundo.

El filósofo alemán muestra que hay más de un sentido en el que se puede usar el término mundo (véase Heidegger, 2007, p. 92):

- a. Como una clase de determinados elementos físicos o como el conjunto de objetos propios de un área del saber. Al estilo de “el mundo de los animales” o “el mundo de las matemáticas”. Entendiendo que el primero refiere a la clase de elementos físicos considerados animales, mientras que el segundo habla sobre los objetos de estudios propios del matemático.
- b. Como conjunto de rasgos ontológicos propios de determinados objetos, como la generalización de factores ontológicos en común entre algunos entes.
- c. Como el “lugar” donde un Dasein vive fácticamente y que tiene un carácter preontológico, o sea, ateorético puesto que trasciende el ámbito de la tematización presente por ejemplo en la investigación científica. Volveré sobre esto en el siguiente capítulo.
- d. Entendido en un sentido ontológico-existencial, o sea como la mundaneidad en general. El término “mundaneidad” (*Weltlichkeit*) significa, en el pensamiento heideggeriano, lo que es propio del mundo y que hace que sea lo que es, aquello que nos permite identificar el mundo como tal y no como otra cosa. “Mundaneidad” no debe confundirse con “mundicidad” (*Weltmassigkeit*), que se refiere al carácter de mundo que hay en los entes intramundanos y que origina que los identifiquemos como parte del mundo.

Como se ha mencionado, Heidegger distingue varias formas en que el Dasein entra en relación con el mundo: como mundo circundante, como mundo compartido y como mundo propio. Heidegger los describe de la siguiente manera:

“Al mundo se le puede llamar formalmente mundo circundante (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, entre otras. En este mundo circundante está también el mundo compartido con los otros, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes o superiores, y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens*, etc. En fin, también está en la experiencia fáctica de la vida el yo-mismo, el mundo propio” (Heidegger, 2006, p. 44).

### 1.2.1. Mundo circundante.

El mundo circundante, corresponde a aquello que rodea inmediatamente al Dasein: familiares, mascotas, plazas, creencias religiosas, ideologías políticas; en definitiva, todo aquello con lo que podemos tener una relación pre-temática.

No debe confundirse el mundo circundante con aquello que rodea al hombre en términos de espacio físico. Si por ejemplo imaginamos una persona jugando fútbol en medio del estadio, de inmediato se aseveraría que lo circundante allí solo es el público en las gradas, el árbitro, los periodistas, no así el tráfico que tiene curso fuera del estadio. Pero esta apreciación es incorrecta, ya que cuando Heidegger habla de lo circundante habla de las cosas en general con las cuales tenemos una relación inmediata, entendiendo por inmediata una vivencia que ocurre antes de cualquier clase de teorización respecto a esa cosa, lo que también Heidegger denomina familiaridad (*Vertrautheit*). El tráfico también entra en el “mundo circundante”, puesto que es aprehensible simplemente como los automóviles que pasan por el lugar y no como un conjunto de piezas mecánicas, circuitos y normas de tránsito. En resumen, el tráfico se capta lisa y llanamente como tráfico, sin reflexión teórica acerca de él.

Si bien entre el Dasein y el mundo circundante hay espacialidad, ésta debe ser entendida como la posibilidad de desplazarse entre un conjunto de fenómenos que se le presentan al Dasein, ese conjunto es el mundo circundante. Allí el Dasein se topa con cuestiones que guardan algún sentido para él, o sea, que tienen un significado familiar. El

ente manzano no significa un árbol que florece durante cierta estación del año, cuyo nombre científico es *malus doméstica*; escuchar una conferencia no es la adquisición de información por medio de la exposición de un docente; recordar no es traer al presente por medio de la reflexión, hechos pretéritos. Porque si bien las definiciones previas son correctas, en la cotidianeidad cuando recordamos, escuchamos una conferencia o vemos un manzano, no tendemos a reflexionar mayormente sobre estos fenómenos, simplemente vemos al árbol como árbol, recordamos recordando y presenciamos una conferencia escuchando. De esta manera, el Dasein se ve enfrentado en la cotidianeidad con personas, pensamientos, placeres, displaceres y utensilios, que en tanto cotidianeidad tienen un significado familiar, pre reflexivo.

Los fenómenos que componen el mundo circundante no son elementos aislados los unos de los otros, sino que pueden llegar a tener vínculos muy cercanos entre sí. Imaginemos que caminamos por una acera, entramos en la biblioteca, hablamos con el bibliotecario y pedimos un libro, nos vamos con el texto hasta una mesa, nos sentamos y lo abrimos para leerlo. Lo que tenemos aquí es la experiencia cotidiana de solicitar un libro, cuestión que muy probablemente hemos realizado en más de una oportunidad. Lo que yace allí es pura familiaridad. Durante todo el periplo nos topamos con un grupo de entes que simplemente tomamos sin reflexionar sobre los materiales de los que están hechos, la historia que los originó, su composición química o cualquier cálculo semejante. La espacialidad heideggeriana, en este caso, no es el camino que nos llevó desde la acera hasta la mesa en que nos sentamos a leer, sino la posibilidad de relacionarnos con las cosas que nos son familiares. Ahora bien, dicha familiaridad se da en un contexto en particular. La mesa en que nos sentamos aparece como el objeto idóneo para leer un libro porque está en una biblioteca, y porque todo el personal y los objetos que allí se encuentran están dispuestos para el objetivo de leer. De esta manera, el libro, la mesa y el bibliotecario guardan una estrecha relación en el contexto que implica una biblioteca.



### 1.2.2. Mundo compartido.

Dentro del mundo circundante está también el mundo compartido (*Mitwelt*) o mundo en común<sup>3</sup>, que se da por la relación entre individuos. La sociedad, la familia y las comunidades son ejemplos del mundo compartido, de las relaciones con otros que forjan canales de interacción gracias a que los individuos están abiertos entre sí. ¿Qué significa esto? Para comprenderlo mejor vale la pena escudriñar en el pensamiento que precede al heideggeriano.

He señalado que en el pensamiento cartesiano el hombre tiene con el mundo una relación de sujeto y objeto, que ontológicamente puede describirse como una separación entre lo dentro (ego) y lo afuera (mundo). Fue la idea de un ego cerrado lo que Husserl (1996) tomó como elemento central para su filosofía, fundando toda la corriente fenomenológica. En la medida en que el ego permanece cerrado y lo percibido cae en la suspensión del juicio, “el supuesto “otro” también entra en la *epojé*. El conflicto aquí es evidente, pues si no hay “otro” no puede haber un mundo en común, y si de facto hubiese “otro”, es una mónada cerrada al igual que yo, y por tanto, ontológicamente, tampoco cabe hablar de mundo compartido.

Heidegger rompe con la tradición del sujeto entendido como ego, y trae consigo la idea del hombre entendido como Dasein que a la inversa del pensamiento husserliano, sí da cabida a tener un vínculo con el otro.

Mundo compartido (*Mitwelt*) es todo aquello que se da producto de relacionarse con otro, por ejemplo, tradiciones culturales, normas morales, discusiones, amistad, amor, vivencias que implican un trato con otros individuos, sea momentáneo, como una discusión, o de más duración, como una relación de amor. En estas se genera un punto de encuentro que implica un reconocimiento mutuo. Si al caminar por la calle nos encontramos con un amigo a quien no veíamos hace años, rápidamente comenzaría la charla comentando qué ha sucedido durante el tiempo de distancia. Esta casual experiencia guarda en sí elementos como la comunicación, el lenguaje, la historia y el afecto. No se

---

<sup>3</sup> En Introducción a la Fenomenología de la Religión (2006), Uscatescu traduce el término alemán *Mitwelt* por “mundo compartido”, mientras que en *Ser y tiempo* (1997) Rivera utiliza la expresión “mundo en común”; no obstante, ambos traductores refieren al mismo término alemán *Mitwelt*.

puede tener un mundo en común con un río, porque éste es incapaz de establecer vínculos de afectividad, de comunicación, ni puede comprender el contexto de una situación. Para Heidegger existe mundo compartido porque en la relación entre individuos se genera un contexto mutuo, una situación que los envuelve y que puede ser aprehendida por ellos.

Vimos con el ejemplo de la biblioteca que el Dasein puede encontrarse con diversos objetos en su carácter familiar, y que inclusive el bibliotecario es parte del conjunto de cosas que conforman el mundo circundante. Sin embargo, lo que diferencia la relación entre el lector y el libro de la relación entre el lector y el bibliotecario es que estos últimos se conectan en tanto comparten el contexto de la biblioteca; en su calidad de Dasein, para ambos la biblioteca es biblioteca, lo que implica, por tanto todo un orden de normas y objetos.

A diferencia de Husserl, Heidegger entiende la relación entre seres humanos como “coestar” (véase Heidegger, 1997, pp 142-150) o sea, como una relación abierta donde es posible experimentar al otro como “otro”. Según indican Rivera y Stiven (2010), Heidegger utiliza la expresión “convivir” para resaltar dos cuestiones; que el mundo es algo en lo que se habita, y que esta vivencia es transversal a todo Dasein y se comparte. La particularidad de la propuesta heideggeriana es que todo Dasein se relaciona con el mundo, motivo por el cual siempre se convive con independencia de idioma, procedencia geográfica o cualquier otra clase de atributo cultural. En contraposición, con los entes no se convive.

En resumen, Heidegger habla de convivir, para enfatizar que el mundo es algo en lo que se vive, pero de forma compartida.

### **1.2.3. Mundo propio.**

Otra de las acepciones heideggerianas de mundo es la de *mundo propio (Selbstwelt)*, que refiere al “yo mismo”. Aquí el término “yo” no debe entenderse en su acepción más tradicional, propia de la metafísica o la psicología primitiva, vale decir, como una sustancia ontológicamente independiente del cuerpo. El “yo” en Heidegger debe ser entendido como “sí mismo” abierto al mundo” esto es, como la vivencia que se tiene con lo familiar. “Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario, estoy siempre sujeto al mundo circundante” (Heidegger, 2006, p. 45). Heidegger

es enfático al señalar que el mundo propio no consiste en un ego cerrado al mundo, por el contrario, el mundo propio se constituye gracias al mundo circundante. Cuando sufrimos por la muerte de alguien, cuando nos domina la ansiedad a la espera de una noticia o cuando algo nos es indiferente, estamos en medio de una vivencia propia con el mundo circundante. Evidentemente dichas vivencias no son de otra persona: la tristeza, la ansiedad o la indiferencia en la que nos vemos envueltos, son experiencias personales que en tanto vivencias propias no son compartidas.

Cuando se consideró, más atrás, la noción de ‘mundo en común’, se puso de manifiesto que hay todo un “ecosistema” de significados que aparecen como tales entre varios Dasein. Tanto el bibliotecario como quien solicita un libro convergen en la comprensión que implica el contexto de una biblioteca, hasta aquí, comparten una misma situación. Sin embargo lo que no es compartido es la experiencia individual íntima que pudo haber tenido cada uno. El solicitante podría estar ansioso por lo que se encontrará entre las líneas del texto, no obstante dicha ansiedad permanece vetada al bibliotecario. En el mejor de los casos, el bibliotecario pudo haber notado la ansiedad del interesado, pero dicha inferencia se entiende como la mera representación de una experiencia externa (o de otro), y no como algo propio.

El mundo propio propuesto por Heidegger no consiste en un conjunto de imágenes que transcurren en la mente de un sujeto. No se trata de reflexiones que tengan lugar en los rincones del pensamiento individual. El mundo propio es el estar volcado hacia las cosas del mundo circundante desde la perspectiva particular, rasgo propio de lo que se conoce como “estar abierto al mundo”. Por medio de la afectividad el Dasein abre el mundo, lo desoculta, de manera que mientras se abre paso obtiene vivencias propias. El Dasein permanece abierto porque en tanto Dasein está “obligado” a vivir en el mundo, siempre refiere a este.

Póngase de manifiesto, entonces, que el ser humano está abierto al mundo y por ende está también abierto al ser, pero a su vez el ser está abierto al ser humano. Así como el Dasein comprende el ser, por cuanto se encuentra con él en sus distintos modos presentes en el mundo, las cosas, lo que es, solo se aparecen al Dasein, quedando en una completa indeterminación una posible naturaleza de dichas cosas sin el ser humano. Entre ser y

Dasein existe una relación recíproca que Heidegger (1990) califica como mutua pertenencia.

El mundo es mundo solo porque el Dasein está allí para aprehenderlo como tal. Ni los vegetales, ni las rocas ni los animales acceden al mundo, puesto que sólo el Dasein logra experimentar<sup>4</sup> entes, ideas o emociones como parte de un mundo, y a su vez experimentar al mundo mismo en propiedad.

Con lo dicho, resulta más comprensible la abismante diferencia del pensamiento heideggeriano y la tradición metafísica que lo precede. Mientras en Descartes se expresa una independencia entre hombre y mundo, en Heidegger el ser humano no se puede comprender en modo alguno sin el mundo. Esto porque el mundo aparece como tal en la relación con el Dasein, pero a su vez el Dasein se constituye como tal con el mundo.

En la cotidianidad comúnmente proclamamos que las costumbres, ideas y sentimientos propios de alguien, permiten distinguirla de otros. Ahora bien, basados en el pensamiento heideggeriano, es de notar que dichas proclamaciones sólo son posibles porque hay un mundo en el cual pueden ocurrir, porque hay un entramado donde se pueden tener vivencias que permiten ser de un modo u otro, o dicho de otra forma, permiten constituirse de una manera u otra. A este encuentro del Dasein con el mundo Heidegger lo denomina facticidad.

### **1.3. La facticidad.**

Según señala Celle (2000), la facticidad es el estar “ahí” del Dasein, donde existe y desde donde se proyecta. Facticidad es estar en una situación en particular, arraigada en la imbricación de cosas que se presentan y con las cuales se puede actuar de un modo u otro, y, en definitiva, ser de un modo u otro. Cuando armamos un viaje para ir de vacaciones, lo primero es escoger el lugar de destino, o adquirir los pasajes, por ejemplo. Lo que hacemos es estar en medio de una situación de planificación. En dicho escenario tenemos que habérnoslas con los entes: folletos de viaje, mapas, entre otros, además de las emociones propias de una ida de vacaciones, tales como la alegría o la ansiedad. Lo cierto es que el

---

<sup>4</sup> Siguiendo la traducción de Uscatescu (2006) empleo el término “experimentar” en sustitución del término “experimentar”, puesto que dicha expresión puede conducir al error de tomar la facticidad como mera relación empírica.

“ahí”, la experiencia fáctica del Dasein en ese momento, es el estar planificando el viaje. Sin embargo, queda fuera de dicha programación la estadía en cuanto tal en el lugar de destino, sencillamente porque aún no ha sido experimentada.

El ejemplo permite mostrar de qué manera el Dasein se proyecta en nuevas vivencias que para Heidegger significan nuevos modos de ser o de relacionarse con el mundo. Esto implica que el Dasein no es en modo alguno una entidad determinada existencialmente, sino es un constante proyectarse, yendo de una situación a otra en la desbordante espacialidad del mundo.

Habiendo revisado cual es la relación del Dasein con el mundo y cómo este llega a constituirse como tal por dicho vínculo, cabe preguntar entonces si existe algún eje articulador en dicha relación. La respuesta es el cuidado (*Sorge*). En el próximo apartado se introducirá esta noción de Heidegger, para así analizar luego el carácter de proyecto del Dasein y su relación con el cuidado y la vivencia en el tiempo.



## 2. El cuidado como estructura del Dasein.

### 2.1. Esencia y existencia del Dasein.

En *Ser y tiempo*, Heidegger introduce como elemento central en la discusión acerca del Dasein el término *Sorge*, traducido al español por ‘cuidado’ o ‘preocupación’. Al alero de este concepto el filósofo establece dos cuestiones; primero, la liberación del modo metafísico de comprender la esencia, y segundo, una nueva reflexión en torno a la problemática de la esencia del hombre.

La tradición metafísica ha tenido por la esencia de algo un sustrato que subyace en alguna cosa concreta. Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino por ejemplo, entiende por esencia (*essentia*) aquello que hace que algo sea lo que es. De esta manera evoca la concepción Aristotélica del hilemorfismo (algo material llega a ser lo que es por su forma), para poner de manifiesto que la esencia se encuentra, por decirlo así, inevitablemente fusionada con aquello de lo que es esencia. Un primer aspecto a resaltar en la teoría tomista de la esencia, es el señalado por Pérez (2013). Resulta que para Tomás de Aquino la esencia no es alguna entidad que se halle presente en los objetos existentes, como pretenden mostrar los platónicos para quienes las esencias son entidades separadas de aquello de lo que son esencia. Según esto, sería un error considerar, por ejemplo, el ADN como la esencia del hombre, ya que este sería calificado por Tomás como una entidad. Un segundo aspecto de gran relevancia en la teoría tomista de la esencia, es que la esencia precede la existencia. Esto porque Tomás de Aquino concibe que hay una distinción real entre esencia y existencia. Aludiendo a esta idea, Pérez señala: “...en los entes creados la esencia y la existencia (o *esse*) tienen una distinción real, pero no real de tipo físico, como cosas que se separan una de otra, como cosa-y-cosa separables, sino real de tipo metafísico, esto es como co-principios de una cosa” (Pérez, 2013, p. 183).

Heidegger invierte la concepción tradicional de la esencia al no considerarla como algo que determine aquello de lo que es esencia. Esta inversión se supone dos factores: el primero, como veremos más adelante, es que Heidegger niega la tesis metafísica que defiende que la esencia precede la existencia, como postula Tomás de Aquino. Segundo, la

esencia deja de ser una entidad presente para pasar a abarcar, además del presente, el pasado y el futuro.

Como indica Pérez, Tomás de Aquino muestra que la esencia precede a la existencia, ilustrándolo mediante la imagen del fénix. Para el Aquinate, es posible concebir un fénix y por tanto aprehender su esencia, aun cuando este no existe realmente. No me detendré en hacer un análisis exhaustivo de esta argumentación tomista, ni mucho menos de la teoría general de la esencia, pues sólo me interesa señalar que en autores como Tomás de Aquino la esencia precede la existencia. Heidegger en cambio apuesta por una concepción que identifica esencia con existencia. Idea que se funda en una nueva forma de comprender el término existencia.

Mientras para la metafísica la existencia (*exisstantia*) señala simplemente “lo que está de facto”, para Heidegger la existencia es el ser del Dasein, de manera que sólo le está reservado a él existir. El término tradicional de existencia supone que algo existe en la medida en que está como un objeto real dentro de lo que comúnmente entendemos por realidad. Bajo este punto de vista, este texto, por ejemplo, existe porque efectivamente está dentro de lo que denominamos realidad, está plasmado en un papel con determinadas características físicas, puede ser observado o tocado. Incluso cuestiones que desbordan lo empírico entran en la discusión en torno a la existencia, caso paradigmático es el de Dios, pues, bajo el supuesto de que Dios sea una entidad que está de facto en la realidad, entonces se entiende que existe.

Conocido es el llamado argumento ontológico de San Anselmo (1998). Este muestra el sentido que el término existencia tiene en el pensamiento de la tradición metafísica. Algo existe en la medida que ocupa un lugar dentro de la realidad.

Heidegger, en contraposición a sus antecesores, opta por dar un giro a la concepción de la existencia, dando un salto al “ser” en detrimento del “estar” óntico. Entiéndase por óntico aquello que refiere a los entes en cuanto tales, omitiendo reflexiones acerca de su ser. La existencia es encontrarse con el mundo, es experimentar, descubrirse, preguntar, dejarse llevar por rumores, entre otras cosas. En definitiva, la existencia se identifica con ser un Dasein. Esto significa que el Dasein es el único que existe. Así, el papel sobre el cual se plasma este texto no existe, los animales no existen, Dios no existe, pues ninguno cumple con la condición de Dasein y, por tanto, ninguno llega a existir. Aun cuando el

papel o los animales tengan un lugar dentro del universo físico, o aun cuando se demuestre que Dios sí es una entidad real, la existencia solo se reserva al Dasein.

Heidegger es categórico al desmarcarse del sentido tradicional de *essentia* y *existentia* mediante la siguiente afirmación: "La "esencia" del Dasein consiste en su existencia" (Heidegger, 1997, p. 67). Mientras la metafísica concibe que la esencia (*essentia*) precede a la existencia (*existentia*), Heidegger señala que la esencia del Dasein es equivalente a la existencia. Nótese que el propio Heidegger deja entre comillas el término esencia. Esto se debe a que para el filósofo la esencia tiene una acepción completamente distinta a parte de la filosofía previa. No se trata en modo alguno de algo concreto que determine la identidad de un objeto cualquiera, sino que al ser la esencia la existencia del Dasein, implica el movimiento propio de la existencia. Dado que el Dasein existe en el mundo, entonces toda experiencia, afecto, pensamiento, acción o inacción, es parte de la esencia. Y puesto que en un momento podemos, por ejemplo, amar a alguien y en otro tiempo dejar de amarlo, resulta válido inferir que la esencia del Dasein lleva implícito el cambio. Las experiencias, el conocimiento o las acciones, varían durante la vida, al igual que las preferencias, todos factores importantes en el desarrollo de alguien y que llevarían a establecer su identidad como un individuo en particular. Para Heidegger por tanto la esencia del Dasein no es algo que se tiene como un objeto o una propiedad previa a la existencia, por el contrario, la esencia se alcanza en la existencia misma.

En *Ser y tiempo* Heidegger da cuenta de algo que es esencial al Dasein, presente durante toda su vida; el cuidado (*Sorge*), que define de la siguiente manera:

“El ser del Dasein es un anticiparse - a - sí - estando - ya - en - (el - mundo - ) en - medio - de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado” (Heidegger, 1997, p. 214).

En la cita se muestra la estrecha relación que hay entre cuidado, Dasein y mundo. En el capítulo anterior expuse de qué modo se da el vínculo entre Dasein y mundo, lazo que llega a significar la constitución del Dasein. Es menester entonces posicionar la problemática del cuidado sobre el camino andado.



## 2.2. El carácter preontológico del cuidado.

En latín el término *cura* quiere decir cuidarse de algo, preocuparse por algo. A raíz de esta cercanía etimológica, Heidegger ilustra su noción de cuidado mediante el breve relato mitológico de Cura:

“Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, y cogiéndolo meditando lo comenzó a modelar. Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta. Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue. Como Cura quisiese darle su propio nombre, nieguese Júpiter y exige se le ponga el suyo. Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera. Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: ‘Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus ha sido hecho’” (Heidegger, 1997, p. 219).

Del relato se infiere al menos una cuestión esencial, que el cuidado guarda una relación vital con el hombre (lo acompaña durante su vida). Esto implica que, en el pensamiento, en los actos o en la relación con otros, el cuidado estará indiscutiblemente presente. Pero en términos sucintos ¿Qué es el cuidado?

En conocimiento del vocablo latino *cura* y siguiendo a Espinosa (2015), cuidado es la disposición del Dasein a estar alerta, despierto, dispuesto a considerar en todo momento que lo que yace en el mundo son cuestiones en las que es posible inmiscuirse, involucrarse en mayor o menor medida; y así ser de un modo u otro. Pero este estado de alerta no significa en modo alguno una posición reflexiva de análisis suspicaz respecto de algún acontecimiento, como lo haría el científico o el político. El cuidado es ante todo preontológico (véase Heidegger, 1997, p. 221).

Preontológico no quiere decir en modo alguno una suerte de estado de la realidad existente antes de lo ontológico en términos temporales. No se trataría de concebir el cuidado como una especie de sustrato más antiguo que aquello de lo que la ontología da

cuenta y sobre el cual el Dasein llegó más tarde a posarse. Lo que quiere significar el término en realidad es la condición de un “antes” cualitativo no temporal. Preontológico es aquí un aspecto del Dasein que no entra en el juego teórico de la ontología, puesto que, en una lacónica definición, ontología es la teorización de lo que es. En la ontología se ve implicada la reflexión, el análisis, la descripción y, en ocasiones, la explicación de una realidad, el ser. Bajo esta descripción, el cuidado es preontológico porque no consiste en una actitud racional que delibera acerca del mundo. El estado de alerta, de lucidez que mencioné anteriormente es más bien una disposición hacia algo como algo de lo que hay que cuidarse o no.

En el capítulo anterior se advirtió la diferencia entre el mero tomar nota (objetualidad) y el experimentar fáctico. Mientras tomar nota implica una actitud que exige un objeto de análisis y un marco referencial dentro del cual se lo estudiará, el experimentar fáctico es el encuentro con el mundo de forma prerreflexiva. El cuidado en tanto preontológico, despliega su influjo en la facticidad, o sea, en el trato cotidiano del Dasein con el mundo, en la relación vital con lo que sale a su paso.

Se cumple el designio de Saturno porque el cuidado (*cura*) está presente mientras el *humus* vive, allí en el experimentar fáctico del Dasein.

En la vida nos vemos en la necesidad de preferir, decidir, analizar, abandonar, construir o desarmar elementos indispensables para conseguir, por ejemplo, que determinado plan se lleve a cabo de manera idónea. Cursar una carrera universitaria, formar familia o trabajar en el extranjero, son aspiraciones que en su desarrollo implican tomar partido por decisiones, análisis o abandonos. Estos elementos poseen una carga fáctica importante porque en definitiva inciden en la proyección del Dasein hacia modos de ser, hacia formas de existencia. En lo vital, digamos, lo existencial, el cuidado se haya presente en la medida en que estamos despiertos, atentos a cualquier evento que aparezca en el mundo desplegado por el modo de ser que se haya tomado. Nos cuidamos de seguir o no determinado criterio ético, estamos alerta a tomar tal o cual decisión, visualizamos determinado fenómeno como una opción válida o no. Ahora bien, el cuidado guarda una relación con elementos del mundo, esto no debe desligarse de la propia constitución del Dasein, de su existencia, puesto que al cuidarse de elementos del mundo, al mismo tiempo cuida de sí, cuestión que se entiende a partir de los *existenciales*.

### 2.3. Los existenciales y el cuidado como cuidado de sí.

Heidegger denomina existenciales a los distintos modos de ser que el Dasein puede tomar. Los existenciales se describen como posibilidades ontológicas, formas de existencia que en la práctica derivan en formas de actuar, pensar, enfrentar el mundo y a sí mismo. Algunos ejemplos de existenciales son: la comprensión, la angustia, la autenticidad y la inautenticidad, últimos dos que expondré con mayor detenimiento a continuación.

La existencia auténtica y la existencia inauténtica se fundan en una cuestión que para Heidegger es capital al momento de hacer cualquier clase de análisis del Dasein, su finitud. La finitud implica que el Dasein se relaciona con el mundo inmerso en un contexto social, en un momento histórico en particular, que es posible gracias a que otros individuos al igual que él han contribuido con conocimientos y acciones que derivaron en el contexto dentro del cual alguien se mueve. El Dasein no concibe el mundo como una maraña de elementos separados y aislados, sino como un todo relacionado, que significa y, por tanto, tiene sentido. Dado que es finito, el Dasein comienza su exploración con base en lo que otros ya han hecho, por ello no es de extrañar que lo que otros dicen y hacen se convierte en lo que yo digo y hago. Perdido en la muchedumbre del mundo, el Dasein se extravía omitiendo todo lo que él puede decir o hacer diferente. La tradición, por ejemplo, es un depósito histórico de la moral, lo estético o las creencias que un pueblo sigue. La tradición se funda en lo que otros han dicho y hecho, es el suelo desde el cual alguien explora el mundo; por ello es también un imán para que las novísimas generaciones puedan unírseles hablando y actuando del mismo modo. Es el entramado perfecto para la existencia inauténtica del Dasein.

Este “otro” general Heidegger lo llama el “uno” (*das Man*), que puede ser entendido como “la gente”, que ejerce en el Dasein un influjo marcado por el deber: lo que se debe opinar, lo que se debe pensar, lo que se debe seguir. En la inautenticidad predomina la falta de verificación y la carencia de fundamento para argumentar, podría decirse, incluso, que no hay argumentación, sino mera opinión con base en lo que se dice, en lo que llega de oídas. Siguiendo al “uno”, la postura política o moral de algún individuo no es el producto de una previa observación y análisis de la situación social actual. Es, por el contrario, la aserción que se alcanza en y por lo que otros manifiestan.

En la existencia inauténtica, el Dasein comprende el mundo desde la mera impresión, apuntala su vida en el sentido común, razón por la cual la inautenticidad es el primer modo de estar en el mundo. “Por estar ante todo en estado-de-yecto en el mundo del "se", la existencia es siempre originariamente inauténtica” (Vattimo, 2006, p. 42). La condición de *yecto* es, en síntesis, la inevitable situación que deja al Dasein en medio del mundo, es la obligación que tiene el Dasein de tener que vérselas con el mundo. Y es allí en esa condición inevitable que la inautenticidad se extiende como la primera posibilidad de existencia, como la primera forma de vivir.

La autenticidad en tanto, no se limita a la opinión ajena, por el contrario, implica una apropiación de sí. Mientras en la inautenticidad el Dasein se confunde con la volatilidad del “uno”, la existencia auténtica se consolida en la autodeterminación, en la proyección libre y autoconsciente. El Dasein guarda aquí una relación directa con las cosas, digamos que se apropia de ellas, no a través de la virtualidad que ofrece la mera información de oídas. “Apropiarse de la cosa quiere decir también, y más radicalmente, incluirla dentro del proyecto propio de existencia” (Vattimo, 2006, p. 44).

Ahora bien, si la inautenticidad implica seguir la opinión de otros, vivir sin mayores fundamentos en el actuar, y la autenticidad significa apropiación de sí y por ende autorregulación, ¿Acaso la autenticidad es una condición moral mejor que la inautenticidad? La respuesta es no. Según señala Vattimo (2006), en lo que respecta a la analítica existencial, Heidegger niega toda clase de significado moral a las nociones ahí mencionadas. Ser auténtico y ser inauténtico son, como se ha desarrollado, existenciales y, por ende, modos de existir que no pueden reducirse al comportamiento ético<sup>5</sup>. Así, por ejemplo, alguien puede escoger cometer homicidio y, por ende, actuar de forma moralmente reprochable, pero de forma plenamente auténtica, siguiendo sus propios designios, sabiendo que es responsable, justificando su acto en criterios previamente analizados; mientras que otro podría optar por no cometer homicidio alguno, pero de forma inauténtica, basado únicamente en que así se debe actuar, porque es lo que la tradición indica.

La distinción entre auténtico e inauténtico ni siquiera implica una jerarquía ontológica. Heidegger lo señala de la siguiente forma:

---

<sup>5</sup> En la presente investigación los términos “ética” y “moral” serán tratados indistintamente.

"pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser "menos" o un grado de ser "inferior". Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces" (Heidegger, 1997, p. 68).

El análisis que hace Heidegger de los existenciales se atiene a una cuestión puramente ontológica y no se vincula explícitamente con alguna suerte de llamado moral a preferir uno u otro. Heidegger no busca perseguir algún criterio ético o hacer alguna clase de emplazamiento al lector para seguir un modo de ser en particular. Lo que hace es un análisis que saca a relucir las características propias de un modo de existencia u otro.

No niego que, como segundo paso, pueda intentarse una interpretación ética de los postulados heideggerianos como pretende Arrese (2011), exponiendo una exégesis ética de las nociones de autenticidad e inautenticidad, o la publicación de Farías (1998), quien según Villarroel (2006), "ha querido visualizar la categórica existencia de todo un programa ético muy claro, presente en el pensamiento de Heidegger" (Villarroel, 2006, p. 82). Sin embargo, en lo que respecta a esta investigación, el pensamiento heideggeriano es tomado en tanto analítica existencial y, por tanto, desprendido de compromisos morales.

Un aspecto esencial de los existenciales es que son posibilidades de ser para el Dasein. Así, está la posibilidad de ser auténtico o la posibilidad de ser inauténtico, en ellas el Dasein permanece despierto, atento, no porque necesite lucidez racional para decidir si ser de un modo u otro, sino que, dado que está ontológicamente alerta, es capaz de hacerse partícipe de una posibilidad como tal.

El nexo que hay entre el cuidado y los existenciales es que, el cuidado es una suerte de sentido siempre activo que acompaña la consideración de modos de ser a los que se puede arribar. Heidegger es enfático al señalar que las posibilidades no se tienen como si fuesen propiedades, por el contrario, el Dasein llega a ser sus posibilidades. No es permitido tener la autenticidad como un rasgo ordinario, o tenerla en apariencia, ser auténtico es estar constituido de pleno por la autenticidad, y así ocurre con cualquier posibilidad. Este fenómeno es lo que Heidegger denomina "anticiparse a sí", o sea, el poder ser las posibilidades y dar paso a un sí mismo por mor de sí.

Recordará el lector que en el apartado anterior fue expuesta la divergencia existente entre Heidegger y la concepción metafísica del ego; en honor a esta distinción Heidegger evita hablar de “yo” y prefiere utilizar la expresión “sí mismo” (véase Heidegger, 1997, p. 153). Este término es fundamental para comprender el aspecto más primordial del cuidado, vale decir, el cuidado entendido como “cuidado de sí”. Desde el momento en que se señala que el Dasein es sus posibilidades por mor de sí, se dice con ello que se vale de sí mismo para ser de un modo u otro, no depende de algún agente externo para, por ejemplo, ser auténtico, esto implica que, al cuidarse de algo del mundo, lo hace por sí y para sí. El Dasein se preocupa por su propia existencia cuando, por ejemplo, no deja que sus acciones sean el reflejo exacto de lo que la gente dice que debe hacerse, ya que si bien se estaría cuidando de las murmuraciones del “uno” a su vez cuida de que su existencia sea auténtica. Desde el momento en que se opta por ser auténtico en vez de inauténtico, quien toma esta determinación, se mueve de un modo de ser a otro, cambia pensamientos y acciones por otros, digamos, se transforma a sí mismo. Como expone Medina (2009), el cuidado constituye al sí mismo, esto es, diferencia al Dasein del resto de cosas. “Cuidado de sí”, como ya he mencionado, es preocupación por sí mismo, por la propia existencia, y considerando que para Heidegger él es el único ser que existe, entonces es el único ser capaz de cuidar de sí. El cuidado es, en este sentido, la esencia del Dasein, lo distingue de animales, vegetales, utensilios, y de cualquier otro ente, puesto que ninguno de ellos es capaz de cuidar de sí.

En términos prácticos, cuando alguien se cuida, por ejemplo, de no contraer una enfermedad, permanece alerta, atento a su propia conducta, de manera que no se conduzca por situaciones de riesgo que puedan ocasionarle el aborrecido mal estar. Del mismo modo el Dasein se conduce fácticamente de un modo u otro según el modo de ser con el que se ha comprometido, o, en otras palabras, la vida que sigue. Cuando alguien cuida de actuar de forma crítica, cuida de ser auténtico, se preocupa de apropiarse de sí. No se debe confundir “cuidado de sí” como una actitud en esencia reflexiva, asumiendo, por ejemplo, que sólo quien es auténtico cuida de sí a diferencia de alguien que vive de modo impropio, inauténtico. Es oportuno recordar que el cuidado es de carácter preontológico, por tanto, aún en la inautenticidad, en donde se carece de pensamiento crítico, el Dasein cuida de sí,

digamos, vive de un modo en particular para sí. Vida y existencia son en relación al Dasein una misma cosa, razón por la cual Escudero (2012) señala:

“Las prácticas de sí remiten en última instancia a una elección de vida, es decir, no se presentan como un imperativo categórico que se impone de manera universal, sino que, en términos heideggerianos, poseen un carácter indicativo-formal que establece los modos de ser del Dasein” (Escudero, 2012, p. 77).

En la medida en que el Dasein puede llegar a ser sus posibilidades y se proyecta en ellas, la anticipación tiene un nexo importante con el tiempo. El Dasein se proyecta en el tiempo hacia los modos de ser que puede llegar a ser, dinámica que por lo demás, es constante. El Dasein no alcanza nunca una finalidad prestablecida, una constitución concreta, por el contrario, el Dasein es siempre proyecto; la naturaleza más propia de él es invariablemente la proyección antes que la realización. El cuidado proyecta al Dasein porque le abre el horizonte de posibilidades o existenciales, apertura que se instala en el tiempo. En otras palabras, El Dasein está atento a lo que podría llegar a ser, es el único capaz de armar por ejemplo un proyecto de vida puesto que conoce su pasado histórico, su presente y sabe que tiene un futuro.

#### **2.4. El cuidado como articulación entre la existencia y el tiempo.**

En *Tiempo y ser*, (2000) Heidegger distingue entre *temporalidad* o tiempo vulgar y *temporeidad* o tiempo en sí. Lo que define la temporalidad o tiempo vulgar es la falta de permanencia del mismo. “Lo temporal -señala Heidegger- quiere decir lo pasajero, lo que pasa o perece con el curso del tiempo” (Heidegger, 2000, p. 21). Por ejemplo, decimos que el eco producido por un choque entre dos rocas es temporal, porque el sonido provocado solo dura algunos segundos, hasta que perece en el silencio. El tiempo que dure resonando el eco es fácilmente medible por medio de un reloj que se active al comenzar el sonido y se detenga cuando el sonido termine. La temporalidad guarda una relación con los entes -el ente eco o el ente reloj-, puesto que en ellos se marca el carácter perecedero del tiempo. El eco tiene un comienzo y un fin, así como el reloj marca el inicio y culminación de

determinados segundos, minutos u horas. Sin embargo, la relación con los entes, así como el carácter transitorio propio de la temporalidad, no se aplican a la temporeidad o tiempo en sí.

Dice Heidegger que “la temporeidad es el sentido del ser del cuidado” (Heidegger, 1997, p. 382). Para él, en efecto, la temporeidad no guarda una relación con los entes, sino que posee una reciprocidad con el ser. El sentido del ser del cuidado al que hace relación Heidegger es el horizonte de los modos de ser que el cuidado despliega. Desde el momento en que este vínculo se genera con el ser y no con los entes, se valida que la temporeidad no tiene el carácter transitorio del tiempo vulgar, ya que lo relevante en el tiempo en sí no es *cuándo* sucede algo, sino *cómo* ocurre. Si en la temporalidad el choque de dos rocas genera un eco que dura 3 segundos, la temporeidad apunta al Dasein que se proyecta hacia el futuro en un modo de ser u otro.

La temporeidad no parece ya que siempre será el horizonte de lo que se puede llegar a ser, el Dasein es un constante proyecto y por tanto se encamina en la permanente referencia hacia las posibilidades. Por cierto, se puede vivir de forma inauténtica y al día siguiente comenzar a vivir de manera auténtica, lo que sería un cambio propio de la temporalidad. Sin embargo, el hecho de apropiarse de sí en un momento dado no tiene que ver con cuándo se inició este apropiarse, sino con cómo se existe de ese modo, teniendo la posibilidad de seguir siendo auténtico o, por el contrario, proyectarse nuevamente en la inautenticidad.

La anticipación así mencionada por Heidegger, refiere entonces al vínculo entre el cuidado y la temporeidad o, lo que es lo mismo, entre el cuidado y el poder llegar a ser de un modo u otro. Dado que el cuidado es “cuidado de sí”, cabe señalar que hay un modo en que el cuidado se hace patente a sí mismo. Tal situación ocurre en la angustia. Según señalan Cano y García de Frutos (2013), para Heidegger la angustia ocurre cuando el Dasein se enfrenta a la nada, descubriéndose a sí mismo. La angustia se diferencia del miedo porque este último haya el objeto de temor en el mundo: miedo a las serpientes, miedo a la oscuridad o miedo a las alturas. La angustia en cambio, no refiere a objeto alguno del mundo, no se tiene angustia por tal o cual cosa, el Dasein queda, por decirlo así, “solo”, se descubre a sí mismo, cuestión que por lo demás es únicamente posible para él. De allí que Heidegger señale: “El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser”



(Heidegger, 1997, p.213). En la angustia se hace patente el cuidado porque es la única posibilidad de ser donde el Dasein se repliega sobre su ser, donde él es su propia posibilidad, omitiendo cualquier existencial que refiera a otros entes, desde los cuales pueda comprenderse. En la angustia, por lo tanto, el Dasein se comprende a sí por mor de sí. Siguiendo esta misma idea, Lévinas asevera que “la angustia es una manera de ser en la que la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos se torna accesible al Dasein” (Lévinas, 2005, p. 45). En la angustia no importan amigos, dinero, viajes o cualquier otra cosa, digamos, el Dasein no se cuida de ellas, por el contrario, solamente importa su propio ser, solo cuida de sí mismo.

El cuidado refiere algo como aquello en lo que *es* posible involucrarse y no *con* lo que podemos implicarnos. Un libro es algo *con* lo que me encuentro, pero la autenticidad o inautenticidad son posibilidades en las que uno *se* involucra, vive en ellas y no con ellas como puede ocurrir con un libro. Es por este carácter del cuidado que Heidegger lo señala a lo largo de *Ser y tiempo* como la estructura del Dasein.

La palabra “estructura” puede entenderse en dos sentidos: como la distribución u orden de las partes del cuerpo o de un edificio, o como fundamento que soporta una edificación. Al concebir la estructura como organización y distribución de un cuerpo humano o de alguna edificación, lo que se tiene es la delimitación concreta del objeto cuerpo y del objeto edificio. Si, por ejemplo, tenemos frente a la mirada un edificio de cinco pisos, con grandes ventanales en cada uno de ellos, acompañado por pequeñas casas en cada costado, diríamos que se distribuye y organiza en cinco pisos con habitaciones en las cuales hay ventanales, que el edificio ocupa una determinada área antes de colindar con las casas. Ante nosotros se configura una estructura rígida, limitada en, por ejemplo, la cantidad de pisos. Esta idea de estructura es diferente a la heideggeriana, ya que, para el filósofo alemán, el cuidado no representa alguna clase de limitación determinista del Dasein, por el contrario, el cuidado es garantía de que el Dasein está atento a múltiples posibilidades que él puede tomar o no. Por tanto, si toca señalar la distribución y orden del cuidado habría que decir que en realidad consiste en una auto-distribución y auto-organización del Dasein. La posibilidad de ser auténtico implica un modo de existir, consistente en que el Dasein organiza su vida mediante la convicción, el análisis fundado o

la investigación independiente. Pero el Dasein inauténtico también ordena su vida, lo hace conforme al “uno”, se auto-organiza viviendo según el modo de ser inauténtico.

Referente a la segunda acepción del término estructura, cabe señalar que el cuidado no es entendido como fundamento que soporta algo, al modo de una entidad. Es fundamento en tanto constitución fundamental del Dasein. Así lo indican Rivera y Stuben (2015), para quienes el cuidado no consiste en una suerte de fundamento metafísico o biológico, sino que es fundamental en tanto esencia del Dasein. Ya vimos cómo debe entenderse esta noción en Heidegger, por tanto, se puede entender el cuidado bajo esta acepción, que constituye al Dasein como ser en el mundo despierto y atento frente a sus posibilidades de ser.

En síntesis, el cuidado es la estructura del Dasein porque supone involucrarse en un modo de existir y, por tanto, organizar su propia vida conforme a esa posibilidad (cuidado de sí). Es estructura, asimismo, porque representa la esencia fundamental que hace del Dasein un ser atento a las cosas del mundo. La estructura es esencia porque, así como la “mundaneidad” del mundo es la estructura del mundo (Véase Rivera y Stuben, 2010, p. 90), dado que la “mundaneidad” es lo que tiene de mundo el mundo, el cuidado es la estructura del Dasein porque es lo que hay de Dasein en el mismo. En otras palabras, el Dasein es en esencia cuidado.

## **2.5. La ocupación y la solicitud como formas de tratar con el mundo.**

Desde el momento en que el cuidado tiene un sentido estructural en la vida del Dasein, el vínculo existente entre cuidado, mundo y Dasein es evidente. Ahora bien, en el trato con el mundo se pueden distinguir dos formas en que puede ser llevado a cabo por el Dasein: el trato entendido como “ocupación” (*Besorgen*) y el trato entendido como “solicitud” (*Fürsorge*).

Rivera y Stuvén (2010) aclaran que “*Besorgen* no es otra cosa que la *Sorge* vertida sobre unas cosas con las que trata” (p. 40). Lo dicho es claro, la “ocupación” es el trato con las cosas, los entes que pueden formar parte de la proyección del Dasein. El Dasein puede producir algo, cuidar y cultivar algo, usar algo, abandonar alguna cosa, preguntar, discutir, todas formas de estar en la “ocupación” que, por lo demás, necesita de la familiaridad con

que el Dasein capta el mundo circundante. El músico que se apresta a componer una pieza, se ocupa de ello valiéndose de útiles esenciales para su labor: partituras, lápiz y un piano. Durante el proceso de composición el músico toma estos elementos como herramientas para ejecutar una tarea, los utiliza por mor de las prestaciones de cada uno, sin tematizar las piezas que conforman al piano o el material sintético del lápiz. El músico toca el piano porque este es útil para ser tocado, el lápiz para escribir y la partitura para ser escrita; son cada una, herramientas familiares para él.

Heidegger define los útiles como algo que está a la mano (*Zuhandenheit*), esto significa que el útil es tal porque se presenta al Dasein como algo cercano, disponible para ser usado en alguna actividad. El útil tiene un carácter pragmático que lo hace estar unido a una red de útiles; así, por ejemplo, el martillo hace referencia al útil clavo y al útil madera, pero a su vez refiere a un objetivo que encuentra sentido dentro del conjunto de útiles: martillar. Todo útil tiene un “para”, el lápiz es para escribir, el piano para tocar y el martillo para martillar. El útil alcanza su cualidad en tanto menos se piense en él como la cosa en particular.

Como se ha dicho, la forma en que se relaciona el Dasein con el útil es ateorética, práctica; es menester considerar que el carácter práctico del útil no se diferencia del teórico porque implique actuar carente de visión, en tanto que el segundo implique la contemplación. Por el contrario, la contemplación también es un modo de ocuparse de algo, la diferencia con la utilización está en que el comportamiento teórico “se da su canon en el método” (Heidegger, 1997, p. 97) al modo en que por ejemplo procede la ciencia con sus objetos de estudio. Mientras que el carácter práctico toma las normas de uso del conjunto de útiles que se presentan en el mundo familiar (véase Heidegger, 1997, p. 98).

La ocupación no se agota en un trato eficiente con las cosas, como componer una obra, cocinar la cena o pintar una pared. Existen también modos deficientes de la “ocupación” como dejar de componer una obra, abandonar la cena o dejar de pintar la pared. Abandonar algo o no interesarse por algo, sigue siendo una forma de tratar con una cosa (véase Heidegger, 1997, p. 83). En la ocupación el Dasein está alerta ante las cosas, puede, por ejemplo, optar por cultivar un naranjo, cuidar de este, así como también puede rechazar el tabaco por el peligro para la salud que representa y cuidar del propio cuerpo. El cuidado

halla en la ocupación los objetos que pueden resultar beneficiosos o perjudiciales para el proyecto de vida del Dasein.

Además de la ocupación, en el trato con el mundo se halla la “solicitud”, esto es, el trato con otros Dasein, y que posee un carácter estrictamente existencial. "Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud" (Heidegger, 1997, p. 146). Al igual que la ocupación, la solicitud posee modos deficientes, sin embargo, la diferencia radica en que, sea en sus modos eficientes como en sus modos deficientes, en la solicitud el Dasein no entiende al otro como un útil. Por el contrario, la solicitud implica cuestiones como, por ejemplo, la dominación, la libertad y el respeto, todos asuntos orientados por su naturaleza a individuos. La dominación, la libertad y el respeto sólo se comprenden en la medida en que aluden a una relación directa o indirecta con alguien y no con algo.

Cabe señalar que la presencia de cuestiones como la libertad, la dominación o el respeto no significa en modo alguno que Heidegger esté aduciendo un mayor grado moral de la solicitud en desmedro de la ocupación. Nuevamente hay que recordar que el filósofo alemán usa estas y otras nociones con el fin de desarrollar una analítica existencial y, por tanto, no hay en ellas connotaciones morales. Al mencionar conceptos como la libertad o el respeto, sólo se pretende señalar que la solicitud, en tanto relación con otro, supone, o puede manifestarse mediante estas. El Dasein puede encontrar en el otro una figura que signifique aprecio y, en consecuencia, una figura digna de respeto, o por el contrario, una que le inspire un total rechazo.

En el presente apartado he concretado una revisión de la noción de cuidado en Heidegger y cómo ésta articula la existencia del Dasein en tanto estructura del mismo. Existencia que se vincula con la idea de proyecto, tiempo y trato con el mundo. Al iniciar el capítulo mencioné que la palabra *Sorge* puede ser traducida también por preocupación. De esta manera abro paso al próximo capítulo donde haré un examen de la noción de preocupación en Harry Frankfurt. A partir de este examen podremos desarrollar un acercamiento de los conceptos de *Sorge* y preocupación.

### 3. El concepto de *preocupación* según Harry Frankfurt

Frankfurt (2006) desarrolla el concepto de *preocupación* (*care about*) término que lejos de significar un estado psicológico pasajero como comúnmente lo entendemos, dice relación con un conjunto de variables que hacen que una persona llegue a conducir su propia vida. En este contexto, no se habla de preocupación como sinónimo de desesperación o ansiedad ante una situación en particular. No se trata de casos en los que, por ejemplo, estamos ansiosos por saber qué ocurre con la persona con la que nos reuniríamos y que aún no llega, pues esta preocupación es simplemente un estado anímico temporal que uno puede expresar aseverando: “estoy preocupado”. Frankfurt entiende el concepto como una delimitación de la voluntad que otorga permanencia al carácter y conducta de un individuo, y que forma parte esencial en su vida. La preocupación se relaciona con aspectos volitivos, como deseos y valorizaciones propias, que pueden representar diversos tipos de preocupación, entre los cuales el amor es el más desarrollado por el filósofo. El tratamiento que hace de la preocupación es extenso y será expuesto poco a poco en el transcurso de este capítulo.

Frankfurt (2006a) reconoce que históricamente los filósofos se han interesado por dos grandes grupos de preguntas. Primero las referentes a cuestiones de orden epistemológico y que, en definitiva, se orientan a qué se debe creer y qué no. El segundo grupo de preguntas está en el campo de la ética, y refieren a cómo debemos comportarnos. Además de estos dos conjuntos de preguntas, Frankfurt introduce lo que para él es una tercera línea de investigación filosófica y que no cae dentro de las dos primeras, se trata de las inquietudes acerca de aquello que debe preocuparnos (Frankfurt, 2006 a, p. 119).

Frankfurt señala que esta tercera línea de investigación no se reduce a ninguna de las dos anteriores, puesto que se orienta a reflexionar sobre la preocupación como tal, a analizar el hecho mismo de que el ser humano sea una criatura a quien las cosas le preocupan. La preocupación se asemeja a la ética, según Frankfurt, en su inquietud por los problemas de la evaluación y la acción. Esto quiere decir que tanto la ética como la línea de investigación por la preocupación tienen como objeto de interés las acciones humanas en situaciones particulares o generales, así como el fenómeno de que alguien evalúe fembargo, la principal diferencia radica en que la ética tiene como pilar fundamental la distinción

entre lo correcto y lo incorrecto, el debido trato con otros individuos y los alcances de la obligación moral, y en que busca los fundamentos que llevan a un sujeto a optar por lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto y cómo dicha elección repercute en la interacción social. Mientras que, para Frankfurt, obrar correctamente no es siempre el interés mayor de algunas personas, e incluso quienes sí abogan por conducir su vida de forma moralmente correcta se encuentran con que existen cosas que les preocupan, pero que no tienen contenido ético alguno. Por ejemplo, el físico que se afana en hacer ciencia básica, podría tener un interés meramente epistemológico en resolver problemas científicos, y alcanzar así, por ejemplo, verdades matemáticas. Lo mismo equivaldría, según Frankfurt, para quien busca desarrollar una habilidad, puesto que quien se preocupa por perfeccionar su técnica en interpretación pianística, no lo hace porque aquello sea moralmente correcto, sino simplemente porque le importa que su interpretación de una pieza musical alcance mayor perfección, cuestión más cercana a un valor estético que ético.

Según Frankfurt, incluso en los casos en que alguien se debate entre alternativas que para él tienen valor moral, puede que la decisión que finalmente tome no se vea impulsada directamente por valores morales. Por ejemplo, el caso de alguien que no logra dilucidar con claridad cuál curso de acción tomar en pro de sus convicciones morales, y finalmente opta por hacer a un lado el debate interno que le supone evaluar las alternativas, decidiendo en consecuencia usar su tiempo y esfuerzo en otra actividad de su preferencia en lugar de resolverlos. De esta manera la persona en cuestión, pese a que sí le importa conducirse rectamente, resulta indudable que podría preocuparle en mayor medida el tiempo y esfuerzo utilizado en la resolución de ciertos dilemas éticos que le parecen irresolubles. Como segunda alternativa, expone Frankfurt, puede darse el caso de que alguien sí sepa con total seguridad cual es la obligación moral que ha de conducir su curso de acción, pero que opte por un camino distinto, no porque considere que existe otra obligación aún mayor, sino porque estima que seguir la vía alternativa concuerda mejor con algo que para él es más importante que proceder en base a los requerimientos morales que valora. En definitiva, Frankfurt advierte que el interés por la preocupación es distinto al interés por lo ético, porque el primero se dirige a aquello que es más o menos importante para alguien, mientras que lo segundo sólo atañe a lo que es o no correcto.

### 3.1. El carácter existencial de la preocupación en la vida del hombre.

Como se puede entrever, la noción de preocupación se encuentra fuertemente ligada a la de importancia, puesto que cuando alguien se preocupa por algo, aquello se vuelve importante para esa persona. La persona del ejemplo anterior que eligió hacer a un lado el dilema moral para abocarse a otra actividad, procede de tal manera porque para ella el tiempo y el esfuerzo son recursos lo suficientemente importantes como para perderlos en un dilema irresoluble y, por tanto, le preocupa el buen uso de dichos recursos.

Para Frankfurt la importancia de algo resulta tal, por la influencia que tiene para el agente del caso, esto quiere decir que la importancia de tal o cual cosa alcanzará un mayor o menor grado únicamente por relación a tal o cual persona, puesto que el influjo de la cosa en concreto no será el mismo para un individuo u otro. Lo que subyace aquí, es el rechazo tajante a la idea de que las cosas tienen importancia por sí mismas. Frankfurt no defiende en modo alguno una suerte de valor ontológico de las cosas que establezca que tal o cual cuestión es más o menos importante que otra. La importancia sólo aparece por relación a un individuo en particular, que claramente puede ser discrepante con la valoración de otro. En virtud de esta indiferencia de lo ontológico en la relación de un agente con las cosas que le importan, el razonamiento práctico se hará depender de la preocupación como delimitación de la voluntad y criterio de racionalidad. El razonamiento práctico tiene un importante lugar en el pensamiento de Frankfurt y que define de la siguiente manera:

"El razonamiento práctico tiene que ver, al menos en parte, con la planificación de medios efectivos para lograr nuestros fines. El marco y fundamento adecuado de este razonamiento práctico debe basarse en los fines que significan algo más que medios para lograr otros fines. Deben ser determinadas cosas que valoramos y perseguimos por sí mismas" (Frankfurt, 2006b, p. 73)

En este sentido las cosas que perseguimos por sí mismas, a las que alude Frankfurt, no tienen valor en sí mismas, al modo de un universalismo ontológico que así lo predetermine, sino para el agente.

Según señala Frankfurt, lo que nos preocupa concuerda en parte con aquello que a alguien le sirve para conducir su vida y guiar su conducta en un sentido distinto al mero hábito. En efecto, la preocupación como guía a la que apunta Frankfurt requiere de dos elementos: acción y autoconciencia.

El individuo que conduce su vida es un agente que permanece activo de forma reflexiva, despierto e implicado en aquello que realiza. Este individuo hace algo consigo mismo con un fin determinado, se involucra con lo que le preocupa a tal punto que, si aquello se restringe o se acrecienta, lo afectará directamente (véase Frankfurt, 2006 a, p. 123).

Lo que le preocupe a alguien forja cursos de acción, motivaciones y razonamientos, puesto que el individuo se alinea con el influjo de importancia de algo, orientando formas de proceder en particular. De esta manera, en tanto la vida de una persona se ve dirigida (orientada) de forma total o parcial hacia algo, la vida del individuo deja de ser una mezcla de situaciones azarosas, para pasar a ser una vida con sentido, en las que las situaciones vividas se arraigan en una columna vertebral. Dice Frankfurt que “el punto de vista de una persona que se preocupa por algo es inherentemente prospectivo; es decir, la persona necesariamente considera que tiene un futuro” (Frankfurt, 2006 a, p. 123). Esto significa que el individuo se proyecta durante su vida, se encamina indefectiblemente hacia un futuro, “determinado” por la preocupación. De ahí que Frankfurt introduzca la noción de *necesidad volitiva*, que será revisada más adelante, y que consiste en la identificación que una persona llega a tener con algo que le importa, impulsando la preocupación los compromisos vitales que la persona puede tomar.

La preocupación, señala Frankfurt, no se debe confundir con el deseo o la creencia. Los primeros son lo que una criatura quiere, y que Frankfurt denomina, más específicamente, deseos de primer orden, tema sobre el que se volverá. Un animal puede perfectamente tener deseos en la medida en que, por ejemplo, si siente sed querrá beber o durante el invierno querrá abrigo. La creencia es entendida en un sentido más tradicional y a grandes rasgos como la representación no verificada de un estado de la realidad, por ejemplo, un perro con sed en un momento dado se dirigirá al recipiente en el que habitualmente le sirven agua para entonces beber, “creyendo” que en dicho momento



también tendrá agua. Lo que diferencia el deseo y la creencia de la preocupación es expresado por Frankfurt de la siguiente manera:

“no hay nada en la naturaleza del deseo o de la creencia que requiera que un deseo o una creencia deban perdurar. Sin embargo, la noción de guía y, de allí, la noción de preocupación, suponen cierta coherencia o firmeza del comportamiento; y esto presupone cierto grado de persistencia” (Frankfurt, 2006 a, p. 124).

Una criatura puede tener deseos o creencias, pero aun así omitir que puede continuar existiendo en el futuro. Para dicha criatura no existe proyección alguna, solo el deseo o la creencia presente, con una vida carente de sentido, dado que solo consiste en una sucesión de hechos inconexos. Cuando tal cosa ocurre, no se logra la concreción de un individuo continuo que traiga tras de sí una historia con la que se identifique. En definitiva, la única clase de criatura capaz de preocuparse es aquella que es denominada *persona* y que el filósofo norteamericano define en función de tipos de deseos. El análisis expuesto por Frankfurt no solo permite establecer un criterio para identificar una persona, sino que además fija una ruta de ideas que acentúan la particularidad en que una persona vive. Tópicos como los deseos, la voluntad, la identificación personal y la importancia, se entretrejen con la vida del hombre.

### **3.2. Deseos de primer y segundo orden.**

Frankfurt dedica más de algunas líneas para referirse a lo que él entiende por persona (véase Frankfurt, 2006b) señalando que el término persona no ha de ser aplicado a determinada criatura sobre la base de concepciones tales como estados de conciencia o características corpóreas propias de una especie biológica. Por el contrario, el criterio que a Frankfurt le parece más válido para establecer que una criatura es una persona es que posea lo que él denomina “voliciones de segundo orden”. Para entender esto es necesaria una revisión a través de las nociones de “deseos” que el autor desarrolla en sus escritos.

Frankfurt distingue entre “deseos de primer orden” y “deseos de segundo orden”. La diferencia entre ambos es que los primeros corresponden a los deseos directos que tal o cual

criatura puede tener respecto a algo, digamos, lo que quiere sin más. Por ejemplo, querer comer un trozo de pan o desear saltar en paracaídas. Por su parte los deseos de segundo orden son deseos sobre los deseos de primer orden. Mientras en el primer caso el objeto de deseo corresponde a objetos, situaciones o sentimientos, los deseos de segundo orden tienen como objeto de deseo a los deseos mismos que refieren a cosas como las anteriormente mencionadas. Por ejemplo, un animal, posee solamente “deseos de primer orden” puesto que desea tal o cual cosa sin más, no existe en él el deseo de querer, además, desear o no tal o cual deseo. En cambio, los seres humanos en general, además de tener deseos de primer orden, pueden querer o no tener dichos deseos, por ejemplo, tener el deseo de no desear ingerir determinada sustancia. Esto significa que poseen la capacidad reflexiva y auto evaluativa suficiente para inquirir sobre los deseos de primer orden. Alguien no solo puede querer beber una copa de vino, sino también puede querer (o no querer) desear esa copa de vino. El alcohólico que inicia un proceso de rehabilitación desea con todo beber una copa de licor, no obstante, si ha optado voluntariamente por someterse a rehabilitación, deseará además no desear dicha copa. Lo que hace esta persona es someter a evaluación su propio deseo de primer orden, lo observa, lo analiza y en consecuencia aflora en su conciencia el deseo de librarse del propio deseo que le supone la bebida.

Por cierto, Frankfurt hace una exhaustiva revisión de múltiples formas en que la relación entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden pueden vincularse; no obstante, no es el objetivo aquí revisarlas todas, sino sólo poner de manifiesto que en la medida en que se posee la capacidad de analizar los propios deseos de primer orden, existe la capacidad de tener deseos de segundo orden. Ahora bien, como ya se ha mencionado, para que una criatura quepa dentro de la categoría de persona, Frankfurt establece que debe cumplir con el criterio de poseer voliciones de segundo orden. Estas voliciones son un tipo de deseos de segundo orden, es decir, aquellos que tienen como foco de interés que tal o cual deseo de primer orden sea su voluntad.

Desde el momento en que alguien evalúa sus deseos de primer orden es porque algo le preocupa, no necesariamente el deseo mismo sobre el que reflexiona. Por ejemplo, la persona alcohólica que se somete a tratamiento para deshacerse de su alcoholismo, puede que lo haga porque no quiere que el deseo de beber siga estando presente en él, o sea, que su voluntad sea no desear más el alcohol. En este caso hay volición de segundo orden,

porque es la evaluación independiente del individuo respecto al deseo de beber alcohol (deseo de primer orden), la que arroja que lo que finalmente quiere el individuo es que sea su voluntad no desear beber alcohol.

Las voliciones de segundo orden no se encuentran presentes en los animales, a quienes Frankfurt denominaría “inconscientes”, ya que no cabrían dentro de la categoría de persona, puesto que no evalúan reflexivamente sobre si quieren que sus deseos de primer orden sean o no su voluntad: “Cuando una persona actúa, el deseo por el cual es inducido a la acción es o bien la voluntad que quiere o bien una voluntad que no quiere tener. Cuando un agente inconsciente actúa, no se trata de ninguna de las dos” (Frankfurt, 2006b, p. 36).

### **3.3. Preocupación y decisión.**

Las decisiones y elecciones de una persona pueden estar motivadas por la preocupación, sin embargo, no necesariamente concuerdan con aquello que verdaderamente le preocupa. Es posible que alguien tenga la intención de preocuparse por algo, no obstante, esto no es garantía de que tal cosa llegue a concretarse, puesto que aun cuando haya tomado la decisión con total convicción, podría seguir preocupándole una cuestión completamente opuesta. Una persona puede tener la intención de preocuparse por los niños que deben trabajar a temprana edad porque cree que es moralmente incorrecto que lo hagan, pero nada asegura que su decisión de abocarse al problema del trabajo infantil la lleve efectivamente a ser una persona preocupada por el bienestar de los infantes. En resumen, la preocupación de una persona no puede estar constituida por la mera decisión de preocuparse, “El hecho de que alguien se preocupe por algo está constituido por un conjunto complejo de disposiciones y estados cognitivos, afectivos y volitivos” (Frankfurt, 2006 a, p. 126). Esto implica que las decisiones y elecciones no condicionan decisivamente el que alguien se preocupe por algo. De allí la lectura que Frankfurt hace del dilema Sartreano del hijo que quiere alistarse en el ejército.

Sartre (1999) relata que en dada ocasión uno de sus alumnos se acerca a él en una situación compleja. Vivía sólo con su madre a quien aún le pesaba la pérdida del hijo mayor fallecido en la guerra. El joven se encontraba en el dilema de, por un lado, acompañar a su madre como único consuelo, o alistarse en las Fuerzas Francesas Libres y

aprovechar de vengar la muerte de su hermano. Si decidía entrar en la guerra, podría darse el caso de que muriera, y su madre podría caer en un terrible estado de desesperación al ver que ha perdido al único hijo que le quedaba. Por otra parte, si decide quedarse en su casa junto a su madre, dejaría en manos de otros la defensa de la patria.

Según señala Frankfurt, se suele interpretar con este relato que es la decisión la que finalmente forja lo que somos, en este caso un hijo junto a su madre o un soldado en batalla. Sin embargo, indica Frankfurt, tanto más importante es que el joven analice cual opción le preocupa más que la otra. En definitiva, Frankfurt no niega que alguien pueda tener la intención de preocuparse por algo, pero sí niega que las decisiones tengan el poder suficiente para hacer que alguien se preocupe por ese algo.

### **3.4. La voluntad y la identificación personal.**

Cuando Frankfurt describe la voluntad, niega que deba ser entendida simplemente como la intención que mueve a alguien a realizar determinada acción. Sería incorrecto identificar la voluntad de alguien que martilla un clavo con la intención de martillar dicho clavo, puesto que aquella persona podría estar martillando sin desear hacerlo. La noción de voluntad empleada por Frankfurt se corresponde con “la noción de un deseo efectivo, tal que induce (o inducirá o induciría) a una persona a llevar a cabo la acción” (Frankfurt, 2006b, p. 29). La voluntad es en estos términos *querer hacer algo*, descripción que no concuerda necesariamente con la intención de alguien de hacer algo, puesto que el individuo podría tener la intención de hacer determinada acción aun cuando tenga el deseo de hacer lo opuesto.

Cuando un individuo actúa de un modo que no desea, no llega a identificarse con lo que hace y por tanto no tendrá un deseo que llegue a ser efectivo, solo habrá ejecutado una acción que llegó a concretarse por una voluntad enajenada. En términos simples esto quiere decir que la persona no obrará con completa convicción y en caso de actuar, no se sentirá identificada con lo que hace. Cuando tal cosa sucede, entonces ocurre lo que Frankfurt describe como destrucción de la persona (véase Frankfurt, 2006b, p 39). Esta destrucción consiste en la falta de identificación con algún deseo de primer orden, sea en el caso de que se quiera tener o no dicho deseo, a causa de no reflexionar sobre el deseo de primer orden,

o a causa de no identificarse con un deseo de segundo orden. No solo es posible evaluar los deseos de primer orden, sino también sobre los propios deseos de segundo orden; en otras palabras, además de querer o no querer el querer tal cosa es posible querer o no querer querer-querer algo en particular, forjando una extensa serie de evaluaciones sobre los deseos. “La tendencia a generar una serie tal de actos de formación de deseos, que constituiría un caso de humanización sin freno, también conduce a la destrucción de una persona” (Frankfurt, 2006b, p. 39).

Según Frankfurt (2006a) la preocupación tiene diferentes grados de fuerza, esto es, que existen cosas que a alguien le pueden importar más o menos que otras, tanto así que puede llegar a existir algo que a una persona le preocupe de tal manera que sencillamente no pueda tener control sobre dicha preocupación, ocasionando que su voluntad obre acorde con la preocupación. Es en este punto, a propósito de que la preocupación por algo puede llegar a ser tal que un individuo se vea imposibilitado de controlar su voluntad, y no pueda evitar actuar conforme a su preocupación, donde Frankfurt cita la frase de Lutero: “Heme aquí; no PUEDO HACER OTRA COSA” (Frankfurt, 2006 a, p. 127), formulada en momentos en que era increpado por sus críticas a la iglesia católica. Una sentencia como la de Lutero, no corresponde al caso en que un individuo posee un deseo tan grande que se siente irresistiblemente llevado a seguir un curso de acción coherente con el deseo, como ocurriría con un adicto que no puede oponerse al deseo de consumir la droga. La frase enunciada, tampoco corresponde al caso en que una persona tiene muy buenas razones para seguir un determinado curso de acción, como sería quien decide invertir en un producto porque el estudio de mercado indica que será un éxito. La sentencia de Lutero, señala Frankfurt, es de un tercer tipo independiente de los dos anteriores, pues la “imposibilidad de hacer otra cosa” no se debe a una falta de capacidad del individuo (en este caso Lutero) para seguir determinado curso de acción, ni a que piense que, aunque sería mejor no actuar de esa manera, no existe otra alternativa más que hacerlo. A propósito del caso de Lutero, Frankfurt señala: “Lo que era incapaz de dominar no era el poder de abstenerse, sino la voluntad” (Frankfurt, 2006 a, p. 127). La obligación a la que refiere la situación de Lutero es llamada por Frankfurt como *necesidad volitiva*.

Una persona que se encuentra en una situación como la de Lutero, no está obligada a seguir un curso de acción porque sea demasiado débil para resistirse a la necesidad volitiva, dicho en palabras de Frankfurt:

“no accede a la fuerza que la obliga porque carezca de fuerza de voluntad suficiente para derrotarla. Accede a ella porque no está dispuesta a oponerse a ella y porque, además, su renuencia es, en sí misma, algo que no está dispuesta a alterar” (Frankfurt, 2006 a, p. 128).

La entrega de la persona a seguir la obligación de la necesidad volitiva tiene como eje el hecho de que sencillamente no quiere oponerse a dicha necesidad, esto no sólo porque se preocupa por algo, sino porque se identifica con dicha preocupación. Desde el momento en que alguien se opone a la idea de contrariar su necesidad volitiva lo hace porque se identifica a tal punto con aquello que le preocupa que considera cualquier oposición de sí hacia lo que le importa, como una felonía a sí mismo, se traicionaría al seguir un curso de acción discrepante con lo que le importa, pero dado que en este caso la voluntad expresada es una necesidad, no está dispuesto a que cualquier contrariedad ocurra. En este sentido a Lutero le importaba la situación de la doctrina eclesiástica al punto de identificarse con las críticas que esgrimía y por ello no estaba dispuesto a actuar de otra forma.

No se debe pretender que la necesidad volitiva corresponde a una convicción moral derivada de lo que la persona considera que debe hacer. Es posible, por ejemplo, que alguien decida hacerse cargo de su madre enferma no porque considere que es moralmente correcto hacerlo, sino porque la madre le preocupa de tal manera que cuidarla responde a una necesidad volitiva, es decir, que no podría hacer otra cosa. Nuevamente queda de manifiesto que para Frankfurt la preocupación está allende convicciones morales, puesto que es posible no interesarse por el valor moral de una acción, incluso desconocer dicho valor por completo, pero esto no quita que la persona pueda tener igualmente preocupación por esa acción. Dice Frankfurt al respecto: "Las necesidades de la voluntad de una persona guían y limitan su forma de actuar. Determinan lo que esta persona puede estar dispuesta a hacer, lo que no puede evitar hacer, y lo que le resulta imposible hacer" (Frankfurt, 2004, p.

66). En resumen, la necesidad volitiva mueve al sujeto a seguir un curso de acción coherente con aquello que le importa y con lo que se identifica.

El desarrollo que Frankfurt hace de la necesidad volitiva pone de manifiesto que la preocupación representa en el pensamiento de Frankfurt una pulsión primera en una persona, que no puede ser sometida al control voluntario. Esto sucede porque, en palabras de Frankfurt, "la voluntad de una persona se forma, fundamentalmente, cuando comienza a preocuparse por ciertas cosas y cuando lo hace más por algunas de ellas que por otras" (Frankfurt, 2006a, p. 133). Lo que Frankfurt señala es que la voluntad se constituye a raíz de la preocupación en la medida en que el agente comienza a tener preferencias por tal o cual cosa. En la medida en que el agente desarrolla una voluntad se puede esperar que llegue a ser capaz de desear que su voluntad sea conforme con su preocupación por algo, de manera que su propia conducta esté dirigida hacia el objeto de preocupación, es decir, podrá tener voliciones de segundo orden. Nótese que la preocupación está referida a objetos o fines que para la persona tienen valor y hacia los que refiere la voluntad.

### **3.5. Preocupación e importancia.**

Ya se ha mencionado que la preocupación es una cuestión individual, puesto que lo que para alguien es importante no lo es necesariamente para otro. Sin embargo, esto no quiere decir que cualquier cosa pueda ser digna de preocupación. Según Frankfurt sería válido emprender una investigación que busque llegar a principios generales que establezcan qué cosas son plausibles de preocupación y qué cosas no lo son (véase Frankfurt, 2006a, p.134). Dentro de la relación entre preocupación e importancia pueden darse dos situaciones: que algo me preocupe y por tanto sea importante para mí, o que algo sea importante para mí, pero no llegue a preocuparme por aquello. El primer caso no es difícil de comprender puesto que, si alguien llega a preocuparse por algo, dicha cuestión es importante para el individuo. Sin embargo, el vínculo evidente entre ambos términos no disminuye la preeminencia filosófica en el pensamiento de Frankfurt, quien vislumbra el compromiso o identificación que alguien adquiere con aquello que le es importante. Cuando a una persona le importa algo en particular, por ejemplo, ascender en su trabajo, tomará dicho objetivo como propio al punto de involucrarse en cuestiones que atañan al

ascenso: mejor desempeño en su labor actual, capacitación en la nueva área de trabajo o incluso engañar para alcanzar su objetivo. En definitiva, el individuo se identifica con aquello que le importa, se proyecta por y para el objeto en particular. Esto no significa que la persona del ejemplo sea necesariamente consciente de que aquello por lo que se preocupa es importante para sí, puesto que podría capacitarse o aumentar su productividad en pro del ascenso sin reconocer que se conduce de dicha manera porque subir de cargo es importante para él. En este sentido, la preocupación que un individuo tenga por algo, lo estructura en sus pensamientos, acciones y preferencias, que se alinean con aquello que es importante, al mismo tiempo en que la vida cobra sentido. De ahí que para Frankfurt el preguntarnos a nosotros mismos por aquello que nos preocupa sea de gran relevancia (véase Frankfurt, 2006 a, p. 135), ya que es preguntarse por cómo hemos de comportarnos y por ello, de qué modo hemos de vivir.

Ahora bien ¿cómo es posible no preocuparse por algo que es importante para mí?, esto se explica porque la preocupación implica esfuerzo y cierta dedicación de tiempo y energías en el objeto de preocupación, además de estar dispuesto a sufrir las alegrías y desencantos que significa abocarse a aquello que le importa. Entonces, cuando a alguien le importa algo sin preocuparse por ello, es cuando le importa, pero no a tal punto de derrochar tiempo y esfuerzo como para preocuparse.

Cuando una persona se preocupa por algo, será afectada si el objeto de preocupación sufre algún daño. Si suponemos que una madre se preocupa por su hijo, ella se verá perturbada en caso de que el niño caiga enfermo o sufra algún accidente, o se sentirá alegre si su hijo tiene algún logro.

Hay dos maneras en que algo puede llegar a ser importante para alguien. La primera consiste en que la importancia de determinada cosa no está dada porque la persona se preocupe por la cosa, sino que se debe a factores independientes de la preocupación. Como segunda alternativa, algo puede llegar a ser importante para una persona porque precisamente se preocupa por aquello. En el primer caso, por ejemplo, graduarse con excelencia académica puede tener importancia para una persona porque cree que es importante en sí mismo, no obstante, puede no llegar a preocuparle lo suficiente como para avocarse de lleno al estudio de las asignaturas. En el segundo caso, es la preocupación por algo lo que define que aquello es importante para la persona. La mujer que ama a su hijo,



no lo tiene por importante por las características personales del mismo, por sus virtudes o porque cumpla alguna función; más bien, el hijo es importante porque ella lo ama, o sea, porque se preocupa por él.

Con lo dicho resulta sencillo comprender en qué sentido la preocupación tiene un sentido estructurante en la vida de una persona. Cuando nos preocupamos por algo hacemos uso de tiempo, energía y lo que esté en nuestras manos para atender aquello que nos preocupa, a partir de la preocupación se despliega un abanico de potenciales acciones, elecciones y pensamientos que alguien puede ejecutar. Gracias a la preocupación el hombre puede llegar a proceder de tal o cual manera, estructura la voluntad que se manifiesta en el comportamiento.

### **3.6. Amor y amor de sí.**

Así como existen diferentes objetos de preocupación, como un amigo, el trabajo o la familia, existen también diferentes tipos de preocupación, entre ellos el amor, noción que Frankfurt desarrolla con gran dedicación y que será expuesta a continuación.

Dice Frankfurt que “el amor es una especie de preocuparse por las cosas, y entre sus posibles objetos se incluye todo lo que nos importa en ciertos aspectos” (2007, p. 205). Frankfurt es claro al señalar que el amor es una especie de preocuparse por algo, una forma, entre otras, en las que una persona se preocupa por algo. El tratamiento que hace de la noción de amor difiere en cierta medida de su concepción popular, que equivaldría a un sentimiento muy fuerte hacia algo. Por el contrario, el filósofo deja en claro en el ensayo citado, que aun cuando para reconocer el amor en nosotros mismos consideramos atracciones o deleites propios, el amor no equivale a ninguno de ellos. Ni siquiera corresponde a una identificación del valor intrínseco de algo, puesto que es posible que alguien reconozca que determinado objeto es precioso o bueno, sin que en realidad represente algo de mayor interés para él. Cuando alguien ama algo, no lo hace necesariamente porque vea en lo amado un valor objetivo, de hecho, podría amarlo aun cuando socialmente se le considere como algo malo y que no tiene mayor valor. Según Frankfurt, lo amado se vuelve valioso por el mero hecho de amarlo, no es el valor de lo amado el fundamento del amor que se le profesa, sino, por el contrario, es el hecho de

amarlo lo que hace que el objeto cobre valor para el sujeto que ama. Un ejemplo claro de esto es la madre que sigue amando a su hijo a pesar de ser éste un delincuente con varios delitos en su historial.

Frankfurt declara que “el núcleo del amor no es afectivo ni cognitivo. Es volitivo” (Frankfurt, 2007, p. 206). Los objetos de amor pueden variar dependiendo del caso; alguna persona, un ideal moral, la patria, entre otros son ejemplos, son objetos que alguien puede llegar a amar. El que se ame alguna de estas cosas u otras distintas, dependerá de la persona y no estará sujeto a verdades absolutas que determinen qué es digno de ser amado y qué no, así como tampoco, de normas morales. Es evidente que alguien puede llegar a amar algo aun cuando el hacerlo transgreda lo moralmente aceptado por el conjunto social e incluso por el propio sujeto. Esto último porque puede coexistir en la misma persona el amor por algo y a su vez la creencia y aceptación autónoma de que lo amado es moralmente incorrecto. Frankfurt asegura que no tenemos la libertad de decidir qué amar o qué exige el amor de nosotros (Frankfurt, 2007, p. 216). Esto significa que no está bajo control voluntario el amar o dejar de amar algo o alguien. Por esta razón Frankfurt señala que el núcleo del amor es volitivo, el amor, tal como él lo entiende, implica limitaciones sobre la voluntad, es decir, implica una necesidad volitiva (véase Frankfurt, 2006a, p. 128). Si bien es posible que una persona pueda dejar de amar a alguien que, por ejemplo, le ha causado mucho daño o no es quien esperaba, la eliminación del amor no está dada por una decisión voluntaria. Dejar de amar algo se produce en la medida en que lo amado deja de ser importante para alguien, y, en consecuencia, deja de preocuparle. Frankfurt (2004, pp. 101-102) hace cuatro consideraciones respecto al amor hacia una persona, extensible a todo tipo de amor:

- A. Existe un afán desinteresado por la persona amada.
- B. El amor es personal, o sea, la persona amada no puede ser sustituida por otra.
- C. El amante se identifica con el amado, al punto que el primero considera los intereses del segundo como propios.
- D. Lo que se ama o deja de amar, no está sujeto al control voluntario.

El amor, así como cualquier otro tipo de preocupación, no sólo refiere al objeto por el cual alguien se preocupa, sino que también implica una preocupación por sí mismo, por

el modo en que alguien conduce la propia conducta derivada de acciones y pensamientos. Esto no quiere decir que la preocupación sea *reductible a* un acto consciente. Lo que Frankfurt pretende mostrar en este punto es que la persona que ama se preocupará en consecuencia por dirigir su propia vida en pro de lo amado, se guía incluso de forma inconsciente por la propia preocupación que tiene al amar. En este sentido la preocupación, y por ende el amor, tiene una connotación estructural al ser un marco práctico o entramado de posibilidades que una persona puede llevar a cabo, reconozca o no que procede de un modo en particular en función de lo que le preocupa.

El amor a sí mismo, en ocasiones, es interpretado como sinónimo de egoísmo, que nubla el interés por el bien de otros, oscurecido por la búsqueda de beneficios personales. Esta clase de interpretación puede hallarse en el sentido común, pero también se relaciona con la revisión que hace Frankfurt del pensamiento kantiano (véase Frankfurt, 2004). Lo que el autor expone es que para Kant la correcta conducta moral de un individuo no es garantía de que obre rectamente por una total convicción respecto del deber, puesto que podría estar actuando por intereses mezquinos, propios de un amor a sí mismo. Tal sería el caso del filántropo que dona dinero a una fundación, no por el valor en sí mismo que supuestamente tienen para él los beneficiados, sino por el reconocimiento público que su acción acarrea. En este sentido, es necesario conocer las verdaderas motivaciones que hacen que alguien actúe de forma moralmente correcta para asegurar que lo hace por verdadera convicción. En este punto Frankfurt sale al paso de Kant señalando que el amor de sí no tiene por qué significar un acto inmoral que superponga el valor de sí mismo por sobre el de otros, como una práctica que debería ser quitada cuanto antes de la conducta humana.

La exposición que Kant hace del amor a sí mismo difiere radicalmente de la propuesta por Frankfurt, ya que este último no considera que el amor a sí mismo sea sinónimo de una especie de autocomplacencia en donde el individuo sólo busca satisfacer sus propios intereses, muchas veces, a costa de otros individuos. El filósofo *norteamericano* entiende por *amor de sí* la preocupación que existe en el amor hacia algo o alguien, el amor a sí mismo es identificarse con lo amado y generar una conducta lo suficientemente estable para avocarse a lo amado. Para entender esto, volvamos sobre el concepto de amor. Dice Frankfurt que “el amor es, fundamentalmente, una preocupación desinteresada por la

existencia de aquello que se ama, y por lo que es bueno para él” (Frankfurt, 2004, p. 58). Además de definir el amor, la cita deja en claro, qué diferencia el amor de otros tipos de preocupación. El amor es desinteresado, puesto que cuando se ama se lo hace por preocupación por lo amado, pero no porque lo amado supuestamente tenga importancia en sí. Lo que se ama resulta importante para el amante, los intereses de una persona amada se convierten en los propios.

“Dado que la dedicación a los intereses de aquello que se ama constituye un elemento fundamentalmente necesario del amor, y dado también que los intereses de una persona están determinados por lo que ama, de ello se sigue que el amor de una persona hacia sí misma sólo consiste, esencialmente, en la dedicación a un conjunto de objetos que comprenden todo aquello que ama” (Frankfurt, 2004, p. 109).

Para Frankfurt, el amor a sí mismo es más fácil de comprender cuando se le compara con el amor que los padres profesan a sus hijos, pues la semejanza entre ambos es extraordinaria, en particular porque el amante, “en ambos casos, se identifica de manera natural y más o menos irresistible con el amado” (Frankfurt, 2004, p. 105).

"Proteger los intereses de su amado se cuenta necesariamente entre los intereses propios del amante. Los intereses de su amado no son realmente distintos de los suyos, sino que también son sus intereses" (Frankfurt, 2004, p. 80).

En este sentido, el amor de sí al que se refiere Frankfurt se opone totalmente a la idea de un amor egoísta y autocomplaciente. "La más clara definición de la naturaleza esencial del amor a uno mismo es simplemente que alguien que se ama a sí mismo manifiesta y demuestra este amor limitándose a amar lo que ama" (Frankfurt, 2004, p. 108). No se debe interpretar que limitarse a amar lo que uno ama es no preocuparse por los intereses de otros,

ya que precisamente amar algo distinto de sí, por ejemplo los intereses de alguien en particular, es amarse a sí. El amor de sí implica preocupación por la propia conducta, amor porque la propia vida esté alineada con las exigencias propias del amar a alguien o algo. En este sentido el único interés del amante es que lo amado goce de bienestar y por consiguiente la propia conducta del amante se mueva a que así sea, sin dobles intenciones, sin intereses egoístas.

Respecto al amor de sí, Harry Frankfurt concluye que “el amor a uno mismo consiste en la pureza de una voluntad incondicional” (Frankfurt, 2004, p. 122), es decir, una voluntad que no se oriente a nada contrario al amor por lo amado.

La preocupación consiste en una dedicación hacia un objeto o una persona que dirige modos de conducirse en la vida, formas de pensar, actuar y decidir conforme al objeto de preocupación. De este modo la preocupación se convierte en la estructura que hace que una persona forje su propia voluntad, una voluntad unificada. A esto Frankfurt (2004) lo denomina “sentido de la vida”, que, en clave existencial, dicho sentido depende de que tengamos fines últimos, algo que nos importe, de tal manera que nuestra voluntad se identifique con nuestro interés por alcanzarlos. Que algo nos importe, es decir, que amemos (el amor), dota a la cosa de importancia y de valor intrínseco y absoluto (véase Frankfurt, 2004, p. 73). En este sentido es claro cómo para Frankfurt la preocupación posee un sentido práctico, ya que es la base de la racionalidad práctica”, pues nos dota de fines últimos que dan unidad a nuestra voluntad, refiriendo a acciones, conductas, decisiones, en definitiva, la vida misma.

Habiendo finalizado los capítulos dedicados al desarrollo de los diferentes conceptos necesarios de comprender para la tesis final de esta investigación, presentaré en el siguiente apartado los principales argumentos que permiten sostener una cercanía entre los conceptos de preocupación (*care about*) y cuidado (*Sorge*).

#### 4. Una lectura práctica del cuidado concordante con la noción de preocupación.

Durante la presente investigación, he emprendido un examen sobre diferentes tópicos trabajados por Martin Heidegger y Harry Frankfurt. Sobre la base de este examen ofreceré ahora los fundamentos que sustentan mi tesis central. Para lograr esto el presente apartado tomará la siguiente estructura. Primero, señalaré qué divergencias y aproximaciones existen entre el concepto de cuidado (*Sorge*) en Heidegger y el de preocupación (*care about*) en Frankfurt. Una vez listadas las semejanzas plantearé la hipótesis que se desprende del paso anterior. Seguidamente y, en tercer lugar, expondré algunas objeciones y contra objeciones que culminarán en sostener la tesis final de la presente investigación.

Heidegger y Frankfurt asientan el curso de su proceder filosófico sobre ópticas dispares. Mientras el pensador alemán desarrolla sus ideas al alero de la corriente fenomenológica, con una importante carga ontológica, Frankfurt despliega su obra enmarcado en la teoría de la razón práctica, que lejos de tener pretensiones ontológicas, concierne a la racionalidad humana vertida sobre medios y fines prácticos.

Uno de los términos más reseñados en el pensamiento de Heidegger es el de Dasein, que, en primera instancia, representa el rechazo a la concepción tradicional de hombre como ego separado del mundo. Dasein alcanza su desarrollo como propuesta filosófica en las antípodas de una idea del sujeto separado del mundo, como un objeto entre otros objetos externos a él y con los que entra en interacción dando un salto desde su ego hacia las cosas. Lo que a Heidegger le interesa ante todo es el *ser* del Dasein, el que aborda desde una óptica eminentemente ontológica (la comprensión del Ser a través del *ser* del Dasein), que difiere de descripciones psicológicas de estados mentales y es, además, distinta de la postura antropológica tradicional que estudia sujetos y su interacción con la cultura.

Los trabajos consultados de Frankfurt, por su parte, se inscriben dentro de la antropología filosófica y la teoría de la acción. La diferencia entre Heidegger y Frankfurt es notoria, por tanto, en lo que respecta a concepciones antropológicas. Mientras el pensamiento del filósofo alemán se comprende a partir de un marco ontológico opuesto al marco ontológico tradicional (la metafísica moderna), en Frankfurt existe una clara

inclinación hacia lo práctico, omitiendo algún tipo de ontología subyacente. Hay una diferencia en términos de los fundamentos filosóficos que evidentemente permean la forma en que han de ser comprendidas sus propuestas. A raíz de esto, pongo de manifiesto que las futuras aproximaciones que ocuparán lugar en este apartado no pretenden ser una declaración de paridad entre los fundamentos filosóficos que sostienen las ideas propias de los autores centrales de la presente investigación. No intento proponer, por ejemplo, que en Frankfurt subyace una ontología heideggeriana de la cual debiese darse noticia. Tampoco procuro defender que el pensamiento frankfurtiano es por decirlo así, lo que Heidegger quiso decir en realidad, o que en Frankfurt se encuentra un complemento que mejora los postulados heideggerianos. Lo que sí haré, es una lectura de la noción de cuidado (*Sorge*) heideggeriana según la cual es concordante en determinados aspectos con la noción de preocupación (*care about*) frankfurtiana.

Dado que el presente apartado se basa en gran medida en los capítulos precedentes, no me detendré en profundizar nociones propias de cada autor ya descritas.

Si bien Heidegger utiliza términos como *autenticidad* e *impropiedad*, lo hace en vistas del desarrollo de una analítica existencial del Dasein que describa ontológicamente aquello que concierne a la existencia y al ser, de manera que no representan una formulación de emplazamientos éticos. Dichos términos, así como el de cuidado, no poseen connotaciones morales que bosquejen éticamente una mayor jerarquía de alguno de ellos por sobre los otros. Aunque aceptamos por regla general que moralmente es preferible seguir una conducta auténtica, que el individuo, a partir de la educación, sea capaz de tener pensamiento crítico y no se deje influenciar por cualquier habladería<sup>6</sup> de la gente, lo cierto es que en Heidegger la autenticidad, así como otras nociones, es descrita en su relación con el ser, y no con lo moralmente correcto. Igualmente, en Heidegger, no existe una relación moralmente preferente entre el cuidado y los modos de ser. El Dasein puede cuidarse de no seguir ciegamente la tradición impuesta por el “uno” y, por ende, cuidar de sí de un modo auténtico, pero también puede dejarse influenciar de forma acrítica ocasionando que cuide de sí de forma inauténtica. En ambos casos, el cuidado es, por decirlo así, moralmente neutro e igual en cualidad, resultando ajeno al pensamiento heideggeriano una reducción

---

<sup>6</sup> Heidegger usa el término *habladuría* para referirse a la interpretación que el “uno” tiene del mundo, el cual se repite entre individuos sin importar su fundamento (véase Heidegger, 1997, p. 189).

del cuidado a un modo de ser u otro a los que en ocasiones suelen otorgárseles etiquetas morales de menor o mayor categoría. Desde el campo de la moral se asevera que es correcto, por ejemplo, cuidar de un enfermo en vez de no hacerlo, lo mismo si nos referimos a cuidar de nosotros mismos. Heidegger jamás plantea algo así, el Dasein puede ser de un modo u otro, llevar una conducta moral reprochable con un curso de vida que raye en lo delictivo, sin embargo, aún en tal caso cuida de seguir un modo de vida en particular, cuida de sí al preocuparse por su existencia, por cómo ha de vivir. El ser del Dasein es el cuidado. El único ente al que *en su ser le va su ser* es el Dasein, lo que equivale a decir que es el único ente que existe. Así, toda actividad en la vida de él mismo se articula por el cuidado sea en lo moral o en lo inmoral. Sin ir más lejos, se recordará que, con el mito de Cura, Heidegger pretende señalar que el cuidado está presente durante toda la vida del Dasein.

Frankfurt enumera tres vertientes de inquietudes en el quehacer filosófico: la epistemología, la ética y aquellas referidas a la preocupación<sup>7</sup>. Esta separación es reveladora, porque niega que la preocupación quepa dentro del campo de la ética. Pese a que los objetos de interés de la investigación sobre la preocupación y de la ética puedan converger en tópicos como la evaluación y la acción, aludiendo a inquietudes acerca del comportamiento humano, la preocupación no tiene que ver con cómo proceder de forma recta, ni con los criterios para determinar qué debiese preocuparnos. Alguien puede preocuparse por ser honesto ante los demás, puede abocarse de buena fe a seguir conductas filantrópicas, preocupándose por el bienestar de otros o, por el contrario, puede haber quien no se preocupe por las necesidades ajenas porque le preocupa únicamente el propio bienestar. Sea cual sea la situación, el punto relevante aquí es que en estos casos existe preocupación por algo, sea por lo moralmente correcto o lo moralmente incorrecto. Cabe señalar que la preocupación no sólo refiere a problemáticas de índole moral, también en los campos de la estética y la religión encontramos objetos posibles de preocupación, por ejemplo, alcanzar perfección en una técnica vocal o asistir periódicamente al culto religioso.

Cuando alguien se preocupa por algo, aquello pasa a ser importante para él, fenómeno que no tiene por qué ser del mismo modo para otra persona. No existen cosas

---

<sup>7</sup> Marlène Jouan denomina carología (carolgy) a este campo disciplinar (véase Jouan, 2008.)



que sean inherentemente importantes, sólo lo son en mayor o menor medida según si una persona se preocupa más o menos por ellas. Seguir una vida honesta o actuar con caridad, no son en esencia importantes y, por ende, es posible que alguien se preocupe por estas o no.

Surge aquí un punto de convergencia entre las nociones de cuidado en Heidegger y preocupación en Frankfurt, puesto que, para ambos, ninguno de estos términos corresponde a categorías morales, ni existe una tendencia a preferir la moral por sobre otras formas de vivir.

En Frankfurt la preocupación posee un carácter estructurante otorgando coherencia en el comportamiento de una persona. Cuando alguien se preocupa por algo, despliega una serie de pensamientos y acciones. La preocupación por la justicia social, por ejemplo, dará pie a que la persona que se preocupa actúe exigiendo derechos o denunciando situaciones injustas. Puesto que el objeto de preocupación es la justicia social, el comportamiento del mencionado individuo será consecuente con dicha preocupación, dejando al margen actos que puedan transgredir su objetivo. En este sentido, es el fenómeno de preocuparse por algo lo que implícitamente delinea el proceder de una persona, razón por la cual se puede entender la preocupación en Frankfurt como estructura en la vida. Esta concepción concuerda claramente con la postura heideggeriana respecto al cuidado.

Por medio del relato de Cura, Heidegger muestra que el cuidado está presente durante toda la vida del Dasein. No obstante, además de significar esto que el cuidado es el ser del Dasein, el que esté presente durante toda su vida tiene un sentido estructural en la vida misma. Esto porque desde el momento en que el cuidado refiere a los existenciales o modos de ser, implica que el Dasein cuida de su propia existencia al ser de un modo u otro. Si opta por ser auténtico, entonces actuará de forma crítica ante determinados hechos, preferirá informarse y no adherir ingenuamente al mero contenido de oídas que surja de la gente. Dado que el Dasein se cuida de ser crítico y de informarse, orienta su conducta de un modo en particular. Esta idea es equivalente a la propuesta por Frankfurt, quien señala que la preocupación otorga cierta coherencia y firmeza en el comportamiento, o sea, cierta continuidad volitiva. Cuando a una persona le preocupa algo, se conducirá de modo coherente con lo que le preocupa. Si bien en ambos autores el cuidado y la constitución del ser humano se sostienen en postulados filosóficos distintos, que como he señalado en

Heidegger dependen de una ontología mientras que en Frankfurt refieren a la racionalidad práctica, lo cierto es que en ambos filósofos existe una relación entre un individuo y la forma de llevar su conducta en la vida a partir de lo que le preocupa. Ahora bien, el sentido estructural del cuidado y la preocupación en la vida requieren de un elemento esencial, el futuro. Resulta forzoso que alguien se proyecte en el tiempo para que, sobre dicha proyección, su vida cobre sentido como tal, puesto que si no existe proyección sería imposible ordenar nada.

En la medida en que el Dasein actúa, da pie a situaciones que conforman su vida en tanto significan modos de ser, característica que, por lo demás, está presente en Heidegger y Frankfurt.

Para el filósofo alemán el Dasein es siempre proyecto, en ningún caso está predeterminado a conducirse de un modo u otro por el resto de su vida, por el contrario, lo que él llegue a ser dependerá únicamente de sí mismo. El Dasein es proyección antes que realización. Como indiqué en el segundo capítulo, el Dasein se proyecta en modos de ser posibles gracias al cuidado, mientras se cuida de tal o cual cosa, a la vez cuida de sí ya que su existencia, su vida, será de un modo u otro.

En Frankfurt, la persona que se preocupa por algo se vincula con el futuro en la medida que esto da una continuidad volitiva a su vida, dado que seguirá conductas coherentes con el objeto de preocupación apuntaladas en un “yo continuo” que en cuanto tal sólo puede darse si el individuo tiene un futuro. Para una persona la vida implica una historia con la que se identifica, una historia tiene una continuidad en tanto no consiste en un conjunto de eventos separados e inconexos. La persona que se preocupa por algo espera que dicho objeto de preocupación siga existiendo. Es necesario un futuro para la persona que se preocupa, puesto que el objeto de preocupación pasa a formar parte del proyecto de vida de la persona como continuidad consciente, la persona desplegará esfuerzo y tiempo en ocuparse, por ejemplo, por la salud de un hijo, razón por la cual su propio futuro será proyectado por la preocupación (véase Frankfurt, 2006a, p. 123). En este sentido, será la preocupación por algo en particular lo que estructure la vida de una persona, al preocuparse se proyecta en su propio comportamiento, asentando lo que Frankfurt denomina sentido de la vida y que consiste en poseer fines últimos con los que alguien se identifica.

Tanto en el tratamiento heideggeriano como en el frankfortiano del cuidado existe la idea de proyección en modos de ser, formas de vivir que corresponden a posibilidades existenciales. Esto es importante porque tanto la preocupación como el cuidado son, en sí mismas, cuestiones de orden existencial y no refieren, en última instancia, al sentido tradicional que el lenguaje otorga a dichos conceptos. Frankfurt niega que la preocupación corresponda a la desesperación o ansiedad sufrida por alguien en determinadas circunstancias, como cuando nos desazona el resultado de un examen médico de relevancia. Si bien se puede tener preocupación por tal o cual cosa, dicha preocupación en particular no consiste en un estado anímico circunstancial, sino a un constante modo de comportarse: orientado por los intereses o la existencia del objeto de preocupación. La preocupación es existencial porque una persona al preocuparse por algo se preocupa a su vez por sí misma, su proceder en la vida estará articulado por el esfuerzo y tiempo que otorgue a aquello que le preocupa, o sea, se regula a sí mismo en la preocupación. Esto sitúa claramente la preocupación como una cuestión existencial por cuanto es el trasfondo sobre el cual una persona edifica su forma de ser en la vida. Heidegger concuerda con toda claridad en este punto, puesto que, para él, el cuidado debe comprenderse como la estructura del Dasein, como su esencia, sin olvidar que Heidegger señala explícitamente que la esencia del Dasein es su existencia, otorgando al cuidado un carácter eminentemente existencial. Desde el momento en que el cuidado tiene relación con los existenciales, Heidegger plantea que la vida del Dasein es su (o sus) modo(s) de ser en el mundo, como una forma de existir que siempre puede ser de otro modo auténtica o inauténtica, por ejemplo. El Dasein es el único ente que existe, es el único que, en este sentido, posee una vida que es articulada como cuidado de sí, en tanto se proyecta en diferentes posibilidades de ser.

Al igual que Frankfurt Heidegger defiende que el cuidado es siempre “cuidado de sí”, puesto que cuando alguien se cuida de tal o cual cosa, es porque aquello posee para él un grado de relevancia en lo cual vale la pena investirse. Siguiendo una conducta en particular, o lo que es lo mismo, cuida a su vez de su propia vida. Recordará el lector que cuidar de sí es preocupación por la propia existencia, por el modo en que se ha de vivir implicando aquello preocupación por la propia conducta. Si a un individuo le preocupan las habladurías, entonces su comportamiento será condescendiente con atender sin reflexión o sin crítica las habladurías de la gente. Permanecerá atento a rumores, evitará comprobar por

sí mismo la veracidad de la información y hará caso de lo que la multitud defina como el deber. Lo que dicho individuo habrá constituido será una existencia inauténtica, su vida, la propia forma de enfrentarse al mundo, digamos su *sí mismo* estará configurado en base a la impropiedad.

Heidegger concuerda con Frankfurt al señalar que el cuidado debe ser comprendido como una cuestión de orden existencial, que se relaciona directamente con la vida de un individuo humano. Heidegger describe el cuidado como algo de carácter preontológico, esto significa que no corresponde a una actitud reflexiva o teórica del Dasein. Si bien se puede decir que al hacerlo, Heidegger está haciendo una ontología del *cuidado* o del Dasein, al incluirlo dentro de los márgenes del ser, lo cierto es que el cuidado no es tal o cual modo de ser del Dasein, sino *el* ser del Dasein, que posibilita y define todo modo de existencia. Cuidado de sí no significa que el Dasein efectúe un método racional necesario para cuidar de sí, por el contrario, el Dasein cuida de sí por el mero hecho de existir, independientemente de las actitudes racionales o poco racionales que adopte en su relación con el mundo.

La descripción que hace Frankfurt de la preocupación concuerda bastante con la Heideggeriana en este aspecto, es decir, se acerca a lo que Heidegger entiende por el carácter preontológico del cuidado. Frankfurt manifiesta que la importancia del objeto de la preocupación no se debe a que sea importante en sí mismo, sino a que la persona se preocupa por él. Esto significa que la preocupación no surge por una valoración previa respecto de determinada cuestión, no se trata de reflexionar sobre las cualidades de una persona o un objeto como a condición para preocuparse por ello. Desde el punto de vista constitutivo, la preocupación es anterior a la voluntad, las motivaciones, y las valoraciones respecto a determinada cuestión. Esto implica que al igual que el cuidado, la preocupación antecede el ámbito reflexivo y en aquel sentido puede incluirse dentro del contorno preontológico. El cuidado y la preocupación tienen un carácter ateorético, esencial al ser humano y que resulta condición necesaria para que se den componentes como la decisión, el análisis reflexivo o la elaboración teórica sobre lo que es, que en el caso de Heidegger da pie a una ontología en particular.

Al inicio del presente capítulo, indiqué que una diferencia notable entre Heidegger y Frankfurt dice relación con los objetivos que orientan su tratamiento del problema de la

preocupación. Heidegger intenta desarrollar una ontología donde términos como mundo y esencia tienen un significado divergente con el que les da la tradición filosófica que lo precedió. Frankfurt por su parte, no hace una crítica a la tradición filosófica como Heidegger, reflejada por ejemplo en la noción de hombre, al que Heidegger prefiere llamar Dasein, para no omitir el carácter ontológico del ente humano. Está claro que cuando Frankfurt habla de la persona, se atiene a la racionalidad práctica sin hacer miramientos ontológicos explícitos, y que podrá discutirse si implícitamente existe o no una ontología tras las reflexiones de Frankfurt, a diferencia de la descripción heideggeriana del Dasein. Sin embargo, pese a la diferencia fundamental entre ambos filósofos en este punto, sí existe en común el ámbito práctico al que se atiene el ser humano. Es evidente que el Dasein no es solo un ente, un cuerpo humano, pero sí, es un ente al que le importa su ser. El ser humano se erige como un ente cuya condición ontológica se distingue de la del resto de cosas, diverge del oso o del río porque ninguno de ellos es capaz de cuidar de sí. De igual forma, Frankfurt señala que el ser humano es el único capaz de preocuparse y por ende tener preocupación de sí. Ambos autores consideran al hombre como una criatura especial, distinta en cualidad respecto a otras cosas, y si bien pueden diferir respecto a lo que es el ser humano en sí mismo, concuerdan en que entra en contacto de forma práctica con su propia existencia, cuestión que en Heidegger se haya en el encuentro fáctico del Dasein con el mundo. Dentro de lo que podemos denominar “condición única del ser humano”, tanto Heidegger como Frankfurt coinciden en que son los únicos capaces de poseer una unidad existencial con sentido.

Heidegger indica que el Dasein existe en el mundo, fenómeno que consiste en una red de significados. Esto quiere decir que diversos elementos como útiles, seres humanos o incluso situaciones, no son para el Dasein un montón de cosas aisladas sin sentido alguno, sino que cada elemento se relaciona con otro conformando la estructura del mundo. Somos capaces de identificar un libro como libro, un teléfono como teléfono o a un amigo como tal, identificación que Heidegger denomina *comprensión*. Como señalé en el primer capítulo de esta investigación, la comprensión no corresponde a una captación intelectual, sino existencial. El Dasein es el único capaz de relacionarse con el mundo, de comprender su significado porque haya sentido en él. La comprensión queda reservada al Dasein puesto que sólo él está abierto al ser, al punto de serle posible comprenderse a sí mismo; lo que en

otros términos significa identificar la propia vida, experimentar la unidad que hay entre los acontecimientos de la existencia como suya, formando una historia propia. Frankfurt considera que el ser humano es el único capaz de dar un sentido a su vida, puesto que ninguna otra criatura alcanza una continuidad histórica con la cual se sienta identificado. Ahora bien, cuando Frankfurt hace la separación entre el hombre y cualquier otra criatura, señalando la posibilidad de identificación histórica en el primero, esto último podría ser interpretado erróneamente como una capacidad memorística para registrar acontecimientos. Sin embargo, aun cuando el ser humano posea efectivamente esta capacidad (que también poseen otros animales), Frankfurt entiende el sentido de la vida como el resultado de una capacidad para comprender los deseos, las acciones y las experiencias como un conjunto coherente con los que la persona se identifica. Tanto para Heidegger como para Frankfurt el hombre es el único con una existencia con sentido.

Como ya he descrito en el capítulo anterior, la preocupación puede ser de varios tipos, según Frankfurt. Sin embargo, existe para el filósofo un tipo de preocupación que resalta por sobre otros por su fuerza en dedicación, el amor. Una persona puede amar, por ejemplo, un ideal político, una creencia religiosa o a otros individuos. En cualquier caso, el que alguien ame algo, implica que dedicará un esfuerzo y tiempo significativo en lo amado. Para Frankfurt, la preocupación alcanza preponderancia en el amor, un amor que desde el momento en que es por algo distinto a sí, es también a sí mismo, sin que esto signifique egoísmo.

En *Ser y tiempo*, Heidegger no hace ningún análisis sobre el amor y mucho menos plantea un acercamiento entre el amor y el cuidado, como lo hace Frankfurt entre el amor y la preocupación. Sin embargo, una interpretación del cuidado como amor, no es una exégesis carente de fundamento alguno, puesto que, en una carta enviada a Medard Boss, Heidegger escribe que el cuidado no puede entenderse como algo diferente del amor, bajo una óptica ontológica del mismo.

“Pero el cuidado, entendido correctamente, esto es, de forma ontológico-fundamental, nunca puede ser diferenciado del «amor», sino que es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del Dasein, esto es, como comprensión de ser.” (Heidegger, 2007 p.254).

Pese a que la misiva es de fechas posteriores a *Ser y tiempo*, la carta refiere a la mencionada obra de Heidegger (véase Heidegger, 2007).

“pois o amor é o que deixa-ser, isto é, o amor é o que presenteia essência, reconduzindo tudo e todos ao seu próprio. O amor, como possibilidade da possibilidade do relacionamento é o fundamento” (Fernandes, 2011).

Según Fernandes, cuando se ama, se deja en libertad lo amado, esto es, se lo deja ser lo que es, sin caer en ocultaciones como ocurrió con el trato óntico del ser por parte de la metafísica. La crítica más recurrente de Heidegger a dicha tradición, es que ha encubierto el ser, de manera que considera al hombre sólo como un ente que se enfrenta a otros entes, por ejemplo, la naturaleza en su conjunto. Según sostiene Heidegger, dejar ser algo es no abstraerlo del conjunto de referencias del que es parte, haciendo que se muestre como el ente que es y no como un mero objeto que se tiene en frente, pero que no tiene sentido alguno. Por ejemplo, la olla alcanza sentido en la medida en que refiere a la cocina, la cual refiere al cocinar y éste, en última instancia, refiere al *Dasein por mor de quien las cosas tienen sentido*. Pues, como señalé en anteriores capítulos de esta investigación, el mundo es un entramado de relaciones con significado que se comprende y constituye como tal a causa o por mor del *Dasein*. Por tanto, sólo es posible dejar ser algo por el *Dasein* en el mundo. Ahora bien Heidegger distingue entre el dejar ser óntico y el dejar ser ontológico. El primero lo describe de la siguiente manera: “Dejar “ser” previamente, no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya “ente”, y dejarlo así” (Heidegger, 1997, p. 111). En este sentido, dejar ser implica no modificar el ente, no transformarlo sino, por ejemplo, hacer uso de él según su sentido más inmediato. El dejar ser ontológico, por otro lado, da un paso más, puesto que, señala Heidegger:

“A diferencia de este sentido óntico, el dejar ser, entendido ontológicamente, se refiere a la puesta en libertad de *todo* ente a la mano en tanto que a la mano, ya quede él ónticamente como está, ya sea, por el contrario, un ente que precisamente *no* queda ónticamente como está, sino que inmediata y regularmente es algo de que nos ocupamos, algo que al

descubrirlo no lo dejamos “estar” como está, sino que lo elaboramos, mejoramos o destruimos” (Heidegger, 1997, p.111).

Según Rivera y Stuvan (2010), el dejar ser ontológico quiere decir que mediante transformaciones, mejoras o destrucción del ente a la mano, el Dasein se ocupa de la cosa en cuestión y descubre el sentido que tiene, o sea, como algo a la mano. Ahora bien, también es posible *dejar ser* entes que no tienen el modo de ser a la mano, así lo señalan Rivera y Stuvan:

“en virtud del mundo quedan en "libertad" los entes a la mano y también el Dasein. Al decir "el Dasein" está entendiendo a los otros Dasein que están con él. Estos "otros" comparecen en su “Mitdasein”. Entendamos que comparecen en tanto que estando con el Dasein mío. Mitdasein es el Dasein con el cual yo me encuentro en el mundo” (Rivera y Stuvan, 2010, p. 125).

En la previa cita de Fernandes (2011), indica que el amor es la condición de posibilidad de dar sentido a las cosas, lo que posibilita el descubrimiento del ser en los entes. Es a causa (por mor) del Dasein que las cosas tienen referencias en las que se hayan inmersas, solo él las comprende y las desoculta. Fernandes también pone de manifiesto que el cuidado puede entenderse como amor partiendo del alcance semántico de la expresión “por mor”. Dicho término, es usado por Heidegger para señalar que el Dasein cuida de sí por causa de sí mismo. El Dasein no requiere de algún agente externo que lo mueva a cuidar de sí, por el contrario, el cuidado es su propia esencia. Además de causa, la expresión “por mor” significa en su origen “por amor”, de manera que decir “por mor del Dasein” es equivalente a decir “por amor del Dasein” (véase Fernandes, 2011). En síntesis, desde una perspectiva Heideggeriana, el amor es la instancia última a la cual refiere el significado de los entes. Es en este punto donde existe concordancia con el pensamiento frankfurtiano, eso sí, con algunas salvedades.

El filósofo estadounidense señala que el amor nos permite comprometernos de manera incondicional en actividades con sentido (Frankfurt, 2004, p. 115). Anteriormente señalé que tanto para Heidegger como para Frankfurt el ser humano es el único capaz de



alcanzar sentido, diferenciándose del resto de criaturas animales o vegetales, ya que para ninguna de estas las cosas tienen significado. La forma de entender la estrecha relación entre sentido y amor conduce a la idea de medios y fines, ya que sólo quien tiene en su vida fines últimos que den sentido a todo aquello que constituya un medio para alcanzarlos, es decir, sólo quien tiene en su vida algo por lo cual preocuparse, puede alcanzar una continuidad volitiva que otorgue sentido a su vida. Esto puede verse en el interés que los padres manifiestan en que sus hijos tengan fines últimos:

“los amantes padres no desean que sus hijos estén condenados a llevar una vida carente de fines últimos ni que, de tenerlos, éstos sean tan mezquinos que una vida estructurada por ellos suponga, en suma, una vida caóticamente fragmentada y prácticamente desprovista de sentido” (Frankfurt, 2004, p. 114).

Para Frankfurt el amor da sentido a la vida, otorgando fines últimos a la persona, sólo una persona es capaz de tener una vida que posee sentido. El Dasein es para Heidegger, de forma semejante, el único para quien las cosas tienen sentido, sentido que a su vez refiere al amor (por mor de). Ahora bien, es necesario hacer algunas salvedades. La primera es que pese a que exista una cercanía entre las nociones de amor y sentido en estos dos autores, no pretendo defender aquí que son idénticas, puesto que la primera se corresponde con la racionalidad práctica, mientras que la segunda posee una carga ontológica. Lo que sí pretendo mostrar es que, tanto en Heidegger como en Frankfurt, el amor está reservado al Dasein, quien es el único ser pleno de sentido y que al amar, lo amado alcanza significado. Si bien en Heidegger el cuidado puede entenderse como amor, en Harry Frankfurt el amor es sólo un tipo de preocupación cuyo rasgo esencial está en la incondicionalidad hacia el objeto de preocupación, pero no es la preocupación en cuanto tal.

En el segundo capítulo mencioné que para Heidegger cuidar de algo en particular, es a su vez cuidar de sí mismo, de la propia conducta, de la propia vida. Por tanto, amar algo, dejar que sea, es también cuidarse y, por ende, amor de sí. Nótese la concordancia entre esta interpretación del cuidado y lo que Frankfurt entiende por amor.

Como he expuesto con anterioridad, la filosofía de Frankfurt se diferencia de la heideggeriana porque omite alguna ontología explícita. Mediante la analítica existencial del Dasein, Heidegger puede dar la apariencia de que toca sólo someramente problemas que dicen relación con la vida práctica, pero, aunque esta disparidad con Frankfurt parezca evidente desde todo punto, se ha mostrado en el presente escrito que ambos filósofos convergen en aspectos que refieren a la vida práctica del ser humano. En lo desarrollado hasta aquí, en efecto, he intentado ofrecer los elementos que permitan articular un acercamiento entre las nociones de cuidado y preocupación. A raíz de las aproximaciones descritas, es viable proponer una lectura práctica del cuidado compatible con el tratamiento de la preocupación en Harry Frankfurt.

Es evidente que el interés de Heidegger es, sobre todo, de orden ontológico, pero esto no significa que excluya la dimensión práctica. En lo que respecta a esta investigación, la noción heideggeriana de cuidado supone esta dimensión y apunta a ella. Ahora bien, hacer una interpretación práctica del cuidado no es en modo alguno una tarea incompatible con el pensamiento heideggeriano, puesto que el Dasein existe en el mundo, el cual se *experimenta* fácticamente y donde la ocupación y la solicitud se corresponden con modos de trato práctico. El Dasein se preocupa por amigos, hijos, trabajo o ideales con los que trata. Lo que no resulta válido es reducir el cuidado a tendencias particulares. Es esto lo que señala, por ejemplo, Villarroel (2006), basándose en la siguiente cita de Heidegger:

“Teoría y praxis son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado. Y ésta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos” (Heidegger, 1997, p. 215).

Heidegger señala que cuestiones como la voluntad o el deseo, ambos propios de la vida práctica, no pueden ser articuladores del cuidado a modo de reducción o de reconstrucción. La objeción de Heidegger a la reducción del cuidado a tendencias particulares es que la *Sorge* no es ella misma algo intelectual, no es un fenómeno psicológico, como cuando

decimos que algo nos preocupa en un momento de ansiedad; la preocupación es, para Heidegger, una cuestión de orden preontológico. De esta manera Dreyfus (2003) aclara la objeción heideggeriana:

“Así Heidegger intenta evitar una comprensión del cuidado como inquietud o preocupación pragmática —connotaciones del término *Sorge*, que en alemán significa cuita o preocupación, como en “las cuitas del mundo” (Dreyfus, 2003, p. 260).

En concreto, el sentido en que empleo aquí el término cuidado y preocupación, no los reduce a ninguna clase de acto o tendencia, por el contrario, los interpreta en su sentido existencial, de acuerdo con el cual se relacionan con (y no se reducen a) actos y tendencias. Ahora bien, en la cita, Heidegger indica explícitamente que el cuidado no puede ser reconstruido a partir del acto, haciendo notar el error de tomar éste como algo independiente de la *Sorge*, pues, sostiene que “teoría y práctica son posibilidades de ser” y que el ser del ente del Dasein debe ser comprendido como cuidado. En este sentido, la práctica y, por ende, el acto, son posibilidades de un ente que se define por el cuidado. Sin embargo, la tesis defendida aquí no pretende negar lo fundamental del cuidado en el trato con el mundo, sino que asume que el trato y el cuidado son co-dependientes en la medida en que el cuidado es siempre por algo, como ocurre igualmente con la descripción hecha por Frankfurt acerca de la preocupación. Husserl (2006) hace fructífera la noción de “intencionalidad” propuesta por Brentano al incluirla dentro de su análisis fenomenológico de los objetos mentados por el ser humano. Husserl describe el carácter intencional de la conciencia señalando que ésta se dirige a objetos. No es posible una conciencia aislada de cualquier fenómeno, pues, en esencia, la conciencia es siempre conciencia de algo. En este sentido, el cuidado y la preocupación son cuestiones intencionales por cuanto siempre se dirigen a algo, un objeto de preocupación.

Mediante esta investigación he propuesto fundamentar a través de la noción de preocupación propuesta por Frankfurt, de qué manera el cuidado entra en juego con contenidos de la vida práctica, idea que, por lo demás, no fue trabajada de forma explícita por Heidegger. Resulta evidente que el cuidado es analizado por Heidegger desde una óptica existencial, aduciéndole un carácter preontológico y esencial en los modos de ser, lo

que en definitiva significa que el ser humano es el único a quien pueden importarle las cosas con las que se topa en la vida. El Dasein se involucra en ellas, preocupándose por la propia existencia, viviendo su condición de proyecto mientras se relaciona con otros individuos o soluciona problemas que le son importantes. La propuesta de Frankfurt acerca de la noción de preocupación no queda al margen de una consideración existencial, puesto que al igual que el cuidado en Heidegger, preocuparse significa hacerlo por su propia existencia. Es necesario recordar que desde el momento en que nos preocupamos, por ejemplo, por conseguir algún triunfo deportivo o por un ideal político, nos preocupamos a la vez por seguir determinadas conductas y evitar otras, lo cual se expresa como firmeza en el comportamiento y, en definitiva, como un modo de conducirse en la vida, la cual puede cambiar ya que los objetos de preocupación no son estables ni definitivos.

Es importante hacer notar que Frankfurt no cataloga la preocupación como un fenómeno psicológico, así como tampoco lo es el cuidado para Heidegger. Ninguno remite el fenómeno a estados mentales o inclinaciones en particular, sino que son estas últimas las que se ordenan según el cuidado (la *Sorge*) o la preocupación.

En el capítulo anterior expuse el planteamiento de Frankfurt sobre las nociones de deseo y voluntad, y cómo éstas se relacionan con la preocupación. Para Frankfurt, la voluntad es conformada por la preocupación. En la medida en que alguien se preocupa por tal o cual cosa, tendrá preferencias, es decir, considerará que algunas cosas son más importantes para él que otras, y tenderá a actuar de determinadas maneras. Su voluntad se operará coherentemente respecto de aquello que le importa. En el capítulo anterior señalé también que, para Frankfurt, la preocupación no corresponde a alguna clase de deseo. Para el filósofo, un deseo es querer tal o cual cosa, y puede ser de primer o segundo orden. Los animales, por ejemplo, tienen deseos de primer orden, mientras que sólo el ser humano puede tener deseos de segundo orden. Si se identifica un deseo con la preocupación, significaría que los animales también pueden preocuparse por algo, cuestión que Frankfurt niega. Un deseo de segundo orden se puede corresponder con querer o no querer que tal o cual cosa sea mi voluntad, tendremos entonces una *volición de segundo orden*, pero una volición de este tipo tampoco es en sí misma sinónimo de preocupación; más bien, las voliciones de segundo orden expresan preocupación, puesto que, es en la volición de segundo orden donde se muestra que somos seres a quienes las cosas nos preocupan. Al

reflexionar acerca de los deseos de primer orden, estamos con ello llevando a cabo una actividad en la que ponemos de manifiesto que el que tengamos o no un deseo de primer orden es importante para nosotros. Si lo que a alguien le preocupa es conseguir una medalla en atletismo, entonces quizás desee no tener el deseo de descansar en lugar de entrenar porque sabe que, si su deseo llega a hacerse efectivo, probablemente el objetivo de ser condecorado no será posible. En este sentido, ni los deseos ni la voluntad son sinónimos de preocupación, puesto que los primeros expresan preocupación y la voluntad se constituye por la preocupación.

Como es de notar, la óptica práctica del pensamiento de Frankfurt no es contraria a la noción del cuidado en lo que respecta al deseo y la voluntad, dado que ambos conceptos no se identifican con la preocupación, concordando con modo en que Heidegger analiza el cuidado.

Volpi (2006) advierte que hallar ideas de raigambre prácticas en el pensamiento heideggeriano no resulta extraño al considerar la influencia aristotélica que él obtuvo en sus estudios previos a *Ser y tiempo*. Según Volpi, Heidegger consideró inevitable construir una ontología para no caer en la representación onto-teológica de los tópicos mencionados ni en la idea egoica propia de la fenomenología husserliana (véase Volpi, 2006). El intento heideggeriano por evadir la metafísica, da paso a una comprensión existencial del hombre (Dasein), a la verdad como descubrimiento del ser y al tiempo como temporeidad, sin perjuicio de lo cual, la veta práctica de los estudios aristotélicos permea la relación del Dasein con el mundo.

El trato del Dasein con el mundo se manifiesta en el ámbito práctico al momento en que interactúa con otros individuos o con objetos ordinarios. Es claro que Heidegger propone una ontología del trato con el mundo, pero ésta no se entiende sin el componente fáctico en el que se da la vida práctica. En la *ocupación*, el trato es con elementos como cuadernos, mascotas o semanas, por ejemplo, lo que constituye un inevitable modo de relacionarse práctico. Del mismo modo, en la *solicitud*, el trato no deja de ser práctico, puesto que surge en la relación con otros individuos con los que es posible comunicarse, tener enfrentamientos o reclamarles justicia, por ejemplo. Por tanto, el análisis heideggeriano sobre el trato del Dasein con el mundo y la relación del cuidado con la vida, posee un fuerte componente práctico que armoniza con Frankfurt.

## Conclusiones

Una de las virtudes más reseñables de Martin Heidegger, son las diversas reinterpretaciones de términos que hasta entonces la tradición filosófica había usado de modos relativamente homogéneos. Mundo, existencia y ser humano, alcanzan bajo la pluma del pensador alemán carácter ontológico. Sin embargo, según sostiene Volpi (2006), existen en el filósofo algunos indicios aristotélicos que dicen relación con aspectos prácticos, aquellos resquicios se encuentran en la descripción que el pensador alemán hace del cuidado, el cual articula el encuentro del Dasein con el mundo. No obstante, Heidegger no llegó a desarrollar de forma explícita una filosofía práctica que incluyese al cuidado como un elemento central. De forma contraria, Harry Frankfurt se caracteriza por desarrollar sus ideas con un importante componente práctico que da cuenta de un análisis del ser humano propio de una antropología filosófica sin pretensiones ontológicas. La noción de preocupación pertenece al interés que la filosofía ha mostrado por la condición distintiva del ser humano para preocuparse por su propia existencia.

En la presente investigación, me propuse hacer una lectura práctica de la noción de cuidado en Heidegger expuesta en *Ser y tiempo*, concordante con la noción de preocupación en Frankfurt. Para llevar a cabo esta tarea inicié el curso de la pesquisa exponiendo tópicos fundamentales del pensamiento heideggeriano. El primero de ellos concierne al término Dasein, el cual plasma una nueva forma de comprender al ser humano, centrada en el ser y contrapuesta a la perspectiva tradicional que lo concibe meramente como un objeto más entre otros objetos. Si bien para Heidegger el Dasein es también un ente, no es uno ordinario, puesto que es el único que puede comprenderse a sí mismo, al único al que le importa su ser. Esta comprensión no refiere a una captación intelectual, sino más bien existencial, vertida en las disposiciones de un mundo con sentido, el cual se vive a través de afectos, experiencias o contacto con otros. *Comprender* es estar abierto al conjunto de referencias propias del mundo, dentro del cual se encuentra uno mismo en tanto Dasein y, por ende, parte de la comprensión se repliega sobre la existencia. El mundo no es una aglomeración de cosas inconexas, por el contrario, es una red de referencias que significan algo, tienen sentido y solo el ser humano, dada su condición ontológica, puede acceder a ella, porque está implicado en ella.

Uso el término ser humano no en su sentido antropológico tradicional, sino en tanto criatura cuya vida tiene un carácter existencial, extensible también a la noción que Frankfurt tiene del individuo humano. Heidegger abandona la concepción monádica heredada de la fenomenología husserliana, renunciando, igualmente, al ego cartesiano. De esta manera, da cuenta de la particularidad del ser humano entendido como Dasein, puesto que solo el Dasein vive en un mundo con sentido, el cual no existe como tal si no es por él mismo.

El filósofo alemán, lejos de concebir el mundo en sentido ordinario como sinónimo de planeta o como un área del saber, a la usanza del mundo de las artes, vuelca en el significado del término *mundo* el carácter vivencial, mas no hace una tematización científicista del mismo. A raíz de esta interpretación, Heidegger señala tres vías en las que alguien se relaciona con el mundo: como mundo circundante, como mundo compartido y como mundo propio. El primero de ellos alude a aquello con lo que tenemos una interacción pretemática, familiar, por ejemplo, un mueble, una pintura o un animal. Al ser cosas propias del mundo circundante no las captamos dentro de un marco teórico, sino que las tomamos antes de cualquier reflexión sobre aquello. El mundo compartido o mundo en común, por otro lado, refiere al entramado del mundo que se comparte con otro individuo, en donde acaecen vivencias o situaciones que se comprenden a partir de la relación con él. El trato moral, por ejemplo, exige considerar a otro ser humano como alguien al que hay que respetar, lo que difiere de tratar con un lápiz o un cuchillo. Lo que caracteriza al mundo compartido es que despliega una red de referencias que sólo pueden darse al poner al otro individuo al mismo nivel ontológico de uno mismo. El mundo propio, finalmente, está conformado por las experiencias que se viven de modo particular, donde están implicados los sentimientos, emociones o actos individuales. Si en el mundo compartido se despliega un entramado público accesible por más de un Dasein, el mundo propio sólo es accesible a uno mismo. Se trata, por decirlo así, de un experimentar vivido en primera persona. De esta manera el *sí mismo* se constituye y se capta por referencia con el mundo circundante, no tratándose de la noción clásica de un ego cerrado.

La descripción que Heidegger hace del mundo permite poner de manifiesto la imbricación existente entre mundo y Dasein, puesto que el mundo se constituye como tal sólo en la medida en que el ser humano lo vive, y el Dasein se constituye como tal en el

mundo, hecho que Heidegger caracteriza como una *mutua pertenencia*. La relación entre Dasein y mundo que Heidegger destaca, me ha permitido situar la discusión sobre el ser humano en el plano fáctico, del encuentro y trato con cosas e individuos, trazando los primeros cimientos para un acercamiento al pensamiento de Frankfurt. La facticidad es la existencia concreta de alguien en el mundo, digamos, la vida práctica donde se proyecta hacia el futuro pasando por pensamientos, actos y situaciones particulares. Entre el ser humano y el mundo existe un eje articulador, el ser del propio Dasein (véase Heidegger, 1997, p. 203) que, al tratar con el mundo, permea en él un modo de existencia. Este ser es el cuidado.

En el segundo capítulo de la investigación, introduje de lleno el análisis que Heidegger hace del cuidado, examen que inicié mostrando que Heidegger abandona el modo metafísico de comprender el término esencia. Tomás de Aquino condiciona la esencia (*essentia*) de algo, a aquello que hace que sea lo que es. De esta manera hace una distinción entre las nociones de existencia (*existentia*) y esencia (*essentia*) que se asienta en una concepción metafísica que las entiende como co-principios de algo. En contraposición a los postulados tomistas, Heidegger identifica esencia con existencia (véase Heidegger 1997, p. 67). La tradición metafísica usa el término existencia para significar que algo está de facto en la realidad al modo en que el sol existe o la vida en el planeta tierra existe. Heidegger se desmarca de esta noción identificando la existencia con la vida del Dasein. Preguntar, proyectarse en el futuro, relacionarse con otros individuos o proceder de una forma en particular en determinadas situaciones, son elementos que componen la vida cotidiana de alguien. Todos estos elementos son propios del Dasein y caracterizan, por lo tanto, la existencia misma.

La precisión que Heidegger hace acerca de la existencia del Dasein, me permite plantear la vida cotidiana como la dimensión en que se enraízan el cuidado y la preocupación, puesto que es en la vida del hombre donde la propuesta frankfurtiana de la preocupación alcanza sentido. Es a elementos que forman parte de la vida cotidiana, como la interacción social, el valor de las cosas del mundo o los cuestionamientos acerca de la propia conducta, que Frankfurt apunta con el despliegue de sus ideas, lo mismo que Heidegger a propósito de la existencia del Dasein.



Heidegger hace el nexo entre la vida y esencia del Dasein por medio del relato de Cura. A través de esta narración ilustra que la *Sorge* acompaña al Dasein durante toda su vida, puesto que, en definitiva, es su esencia. El cuidado posee un carácter preontológico, representa la constante atención del ser humano a los acontecimientos de la vida, a la propia existencia. Esto quiere decir que, de forma ateórica, el ser humano se hace partícipe del mundo y cuida de su vida, digamos que, le preocupa la forma de conducirse, los objetivos que persigue. El carácter preontológico del cuidado instala al ser humano como una criatura a la que lo que pase en su vida le importa, pero no se trata de una actitud racional o de una deliberación sobre lo que le ocurre, cuyo resultado sea una decisión acerca de si preocuparse por ello o no, sino que, por el contrario, el cuidado representa el rasgo esencial del hombre que lo constituye como un ser al que las cosas le preocupan. De esta manera, el hombre se establece como un ser que en el mundo permanece despierto, alerta a lo que vive.

Para Heidegger la vida se configura de diferentes modos, puesto que hay diversas maneras en las que alguien *está en el mundo*. Estos modos de ser son denominados por el filósofo como *existenciales* (véase Heidegger, 1997, p. 69) que en el ámbito fáctico derivan en modos de pensar, actuar o resolver problemas. Algunos de los existenciales son la autenticidad, la comprensión y la angustia.

El Dasein es un ser eminentemente finito que, en tal condición, queda inmerso en un contexto histórico y social, una red mundanal de referencias. Dado que la relación con otros individuos es propia de la existencia, el ser humano está sujeto a la influencia que la gente pueda o no tener sobre él. La inautenticidad implica un modo de vivir carente de pensamiento crítico, propio de un individuo que simplemente se limita a seguir lo que otros dicen o hacen, al *Uno (das Man)*, que se cuele entre los recodos de la tradición y la información ambigua para operar los hilos del proceder individual. La existencia auténtica, por el contrario, supone la apropiación de sí, caracteriza, por ejemplo, al individuo que se informa de manera fehaciente, alimenta la mirada crítica ante el decir y el actuar de los otros y que, en definitiva, encauza su vida de forma autónoma. Sin embargo, la autenticidad, para Heidegger, es un *proyecto*, y nunca una forma de ser acabada del Dasein. Dado que el Dasein es siempre proyecto, es en el modo de ser auténtico donde lograría apropiarse de dicha condición. Ahora bien, durante esta investigación defendí, apoyado en

Vattimo (2006), que Heidegger no pretende armar un entramado moral bajo las designaciones de autenticidad o inautenticidad, puesto que ambos términos pertenecen a la analítica existencial del Dasein, que, en cuanto tal, no forma parte de un abordaje ético. Lo que tampoco desembocaría en una jerarquía ontológica que posicione en la cúspide a la autenticidad en detrimento de la inautenticidad. Como expuse en el capítulo dos, hay autores como Arresse (2011) que intentan derivar postulados éticos a partir de las propuestas heideggerianas, sin embargo, durante esta investigación tomé los postulados del filósofo alemán ciñéndome estrictamente a su analítica existencial.

En la medida en que el cuidado es preocupación por la vida en el mundo, es al mismo tiempo cuidado de sí, puesto que cuidarse de tal o cual cosa implica cuidar ser de un modo u otro. A raíz de este fenómeno, di paso al desarrollo de una de las ideas más icónicas del pensador alemán; el tiempo. Esta inserción es ineludible en la medida en que el Dasein vive su condición de proyecto en el tiempo y, por tanto, el quehacer fáctico se desarrolla en el tiempo. Heidegger distingue entre tiempo vulgar o temporalidad y entre el tiempo en sí o temporeidad. El primero refiere al tiempo ordinario, que percibimos como transitorio, con un comienzo y un final. Mientras que la temporeidad es el horizonte de posibilidades que alguien puede llegar a ser. La temporalidad guarda relación con los entes y el *cuándo* de algo, mientras que el tiempo en sí dice relación con la proyección en modos de ser. La proyección del Dasein en los modos de ser pone de manifiesto que el cuidado es cuidado de sí en tanto el ser humano se preocupa por cómo ha de vivir, actuando de un modo u otro, pensando de un modo u otro.

La caracterización más recurrente que hace Heidegger sobre el cuidado, consiste en denominarlo como la estructura del Dasein, cuestión que quiere decir que es la esencia del ser humano. Esta esencia permite que el hombre organice su propia existencia para sí y por mor de sí, en función de los existenciales.

El trato fáctico con el mundo se produce en dos instancias, como *ocupación* y como *solicitud*. La primera alude a la relación o trato con los entes, que sucede en función de una tarea u objetivo a conseguir. Cuando se hace uso de alguna herramienta, por ejemplo, un lápiz, se utiliza como parte de una red de relaciones cuyo núcleo es el “para qué”. El lápiz es para escribir en una hoja que está para ser escrita. En la ocupación, el ser humano halla los objetos que serán o no beneficiosos en su quehacer diario. La solicitud, por otro lado, no

refiere a objetos, sino a individuos (Dasein), razón por la cual tienen que ver con ella cuestiones como el respeto, la dominación o la libertad, que sólo son posibles entre individuos y no entre individuos y útiles.

En el trato fáctico con el mundo, el hombre se preocupa, en sentido existencial, por las cosas que le rodean y por los otros individuos que comparten el mundo con él, lo que pone de manifiesto que el cuidado está implicado fuertemente en la vida práctica. A raíz de este alcance es que el pensamiento de Frankfurt acerca de la preocupación se acopla consonantemente con el análisis heideggeriano del cuidado.

Frankfurt descarta dos prejuicios que pueden darse frente al concepto de preocupación, el primero reduce la preocupación a un concepto ético y el segundo a un estado anímico transitorio. Al igual que el cuidado en Heidegger, la preocupación no se sustenta bajo exigencias éticas, puesto que para Frankfurt a alguien pueden preocuparle cuestiones que no dicen relación con la moral, como las creencias religiosas o intereses estéticos. A su vez, Frankfurt niega que la preocupación sea aquel estado de desasosiego que comúnmente atribuimos al término, por el contrario, la preocupación tiene un importante grado de permanencia en un individuo, de manera que genera en él firmeza en su comportamiento. Pese a que enfrentan su compromiso filosófico desde ópticas distintas, la descripción de Frankfurt se acerca enormemente a la que Heidegger hace del cuidado, siendo la vía de convergencia el ámbito práctico de la existencia, el encuentro fáctico con el mundo en el que se habita.

Frankfurt señala que la preocupación por algo hace que ese algo se vuelva importante para nosotros, digamos, que cobre un valor. A raíz de este fenómeno surge una jerarquía, puesto que las cosas pueden ser más o menos importantes que otras. De ahí que para Frankfurt la preocupación tiene un sentido estructural, evitando que la vida sea un mero conjunto de hechos aislados. La preocupación adquiere en Frankfurt un carácter existencial que la aleja de una reducción a algún estado mental en particular o a tendencias como la voluntad o el deseo, acorde con la negativa de Heidegger a identificar el cuidado con las mencionadas tendencias. A grandes rasgos, Frankfurt identifica el deseo con el *querer* -querer comer una fruta, por ejemplo-, en el caso de los deseos de primer orden, y con querer tener o no tener tal o cual deseo, en el caso de los de segundo orden. La preocupación no se identifica con ninguno de los términos previos, ni siquiera con la

voluntad, puesto que esta se conforma a partir de la preocupación y los deseos pueden ser objetos de preocupación.

El amor, es para Frankfurt un tipo de preocupación cuya intensidad supera el resto de tipos de preocupación. Quien ama a algo o a alguien, lo hace de forma desinteresada, puesto que esto no depende de características propias de lo amado, por el contrario, lo amado se ama porque hay preocupación por ello. En este sentido, se puede amar a alguien aun cuando dicha persona tenga una conducta reprochable o inclusive delictual.

En el cuarto y último apartado introduje algunas diferencias fundamentales entre Heidegger y Frankfurt, desarrollando como elemento esencial los vínculos existentes entre las nociones de cuidado y preocupación.

Tanto la preocupación como el cuidado tienen un sentido estructural en la vida del ser humano, puesto que ordenan acciones, decisiones y preferencias durante el vivir cotidiano. Dependiendo de qué sea aquello de que se cuida determinado individuo, seguirá una conducta en particular y, en definitiva, un modo de vivir. Es posible, también, ver en Heidegger y Frankfurt un vínculo en lo que respecta a la necesidad de un futuro, ya que sólo en el tiempo es posible desplegar la proyección en modos de vivir para un individuo que adquiere sentido en su vida en función de aquello que le importa. Es por ello que el cuidado y la preocupación tienen un carácter existencial.

Si bien Frankfurt no define explícitamente la preocupación como una cuestión de carácter preontológico, lo cierto es que la descripción que hace coincide con la heideggeriana en lo que respecta a desmarcarla de una actitud racional que delibere sobre el ser de las cosas, y que sobre dicho conocimiento se decida en consecuencia preocuparse o no por algo.

El ser humano es el único ser capaz de tener una unidad existencial con sentido, cuestión que es descrita por Heidegger a través del conjunto de relaciones propias del mundo, a las cuales sólo el Dasein accede. Frankfurt señala que el ser humano alcanza un sentido en la vida en la medida que tiene cosas por las que se preocupa, fines últimos que perseguir. El cuidado y la preocupación sólo pueden referir a cosas con sentido.

El amor es para Frankfurt un tipo de preocupación que en cuanto tal da sentido al amante al tener cosas que le importan de sobremanera. Una interpretación del cuidado como amor en Heidegger se explica a través del *dejar ser*, esto es, del descubrir lo que algo

es dentro del conjunto de referencias del que es parte o encontrar sentido en lo amado que al mismo tiempo es sentido para sí mismo. Para Frankfurt el amor es un tipo de preocupación, a diferencia de Heidegger, pero aun así, hay una intuición común acerca de que el amor está implicado en la comprensión de una existencia plena de sentido.

En *Ser y tiempo* Heidegger se opone a la reducción del cuidado a tendencias particulares como la voluntad, el acto o el deseo. Si bien en Frankfurt dichas nociones se entrelazan con la noción de preocupación, no quiere decir que haga una reducción de dicha noción a los términos anteriormente mencionados, puesto que al igual que Heidegger, Frankfurt posiciona la preocupación en un nivel anterior a estas.

Basándome en la información expuesta en los distintos apartados que componen la investigación, propongo que resulta viable una lectura práctica del cuidado en Heidegger, coherente con la noción de preocupación en Frankfurt, aun existiendo diferencias fundamentales entre ambos pensadores.

En lo que respecta al valor filosófico de esta investigación, cabe señalar que hacer una lectura práctica del cuidado al alero del pensamiento frankfurtiano, puede dar paso a una fluencia de tópicos heideggerianos conviviendo en un ámbito que no es el que se derivaría de forma más directa de las obras del pensador alemán. El primero de ellos podría referir a la noción de angustia. El cuidado se muestra al Dasein en la angustia donde la nada se hace presente, las cosas del mundo quedan ausentes y el Dasein solo se vuelca sobre sí mismo. En un fragmento de Lévinas citado en el segundo capítulo de la investigación, refiriéndose al pensamiento heideggeriano, el filósofo señala que en la angustia la importancia de las cosas desaparece. Aquí radica un punto que puede conectarse con el pensamiento de Frankfurt. El pensador norteamericano señala que la preocupación otorga importancia a algo, además de dotar de sentido en la vida a través de la existencia de fines que perseguir. La angustia se caracteriza por la desazón que sufre un individuo y que en clave frankfurtiana podría explicarse por falta de cosas importantes que den sentido a la vida. Dado que la preocupación tiene un carácter intencional (se dirige a objetos), en la angustia el ser humano se abstrae del mundo y, por ende, del entramado de referencias que significa, y quizás en este sentido, la angustia sea contraria al amor propuesto por Frankfurt.

Como he explicado en líneas precedentes, en tanto analítica existencial, no hay en las palabras de Heidegger algún emplazamiento de tipo moral, sin embargo, al introducir la variable de la vida práctica en tópicos heideggerianos, se podría desarrollar un proyecto de investigación que elaborase un programa de fundamentación ética bajo una interpretación práctica del cuidado.



## Bibliografía

- Anselmo, S. (1998). *Proslogion*. Madrid: Tecnos.
- Arrese, I. H. (2011). La ética de la autenticidad en ser y tiempo. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*(15), 118-141.
- Cano, O. A., & García de Frutos, H. (2013). Angustia y real: La dialéctica del velo. *Límite. Revista de filosofía y Psicología* , 8(27), 39-57.
- Celle , J. C. (2000). Sujeto y facticidad. Notas sobre la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty (Segunda parte). *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano Rosario*, 3(4-5), 11-55.
- Chirolla, G. (2007). Reseña de "FOUCAULT Y EL SUJETO POLÍTICO. ÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ" de Humberto Cubides Cipagauta. *Nómadas* (Col), Sin mes, 241-243.
- Dreyfus, H. (2003). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago, Chile: Cuatro vientos.
- Escudero, J. (2012). «Ser y tiempo»: ¿una ética del cuidado?. *Aurora*, (13), 74-79.
- Espinosa Proa, S. (s.f.). La pregunta es (también) mortal. A propósito de la "cura" en Ser y Tiempo. *A parte rei*. Recuperado el 05 de Dic de 2015, de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/proa39.pdf>
- Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernandes, M. A. (2011). O cuidado com o amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17(2), 158-171.
- Frankfurt, H. (2004). *Las razones del amor: El sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Frankfurt, H. (2006). La importancia de lo que nos preocupa. En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos* (pp. 119-138). Buenos Aires: Katz Editores.
- Frankfurt, H. (2006). La libertad de la voluntad y el concepto de persona. En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos* (pp. 25-45). Buenos Aires: Katz Editores.

Frankfurt, H. (2007). Autonomía, necesidad y amor. En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 205-222). Buenos Aires: Katz Editores.

Heidegger, M. (1990). El principio de identidad. En M. Heidegger, & A. Leyte (Ed.), *Identidad y diferencia* (pp. 58-98). Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1990). La constitución onto-teológica de la metafísica. En M. Heidegger, & A. Leyte (Ed.), *Identidad y diferencia* (pp. 100-160). Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (J. Rivera, Trad.) Santiago, Chile: Universitaria.

Heidegger, M. (2000). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. (J. Uscatescu, Trad.) México: Siruela.

Heidegger, M. (2007). Diálogos con Medard Boss. En M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon* (pp. 211-316). México. Red Utopía.

Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jouan, M. (2008). Harry Frankfurt's metaphysics of care towards an ethics without reason. *Philosophy Social Criticism*, 34 (7), 759-797.

Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid. Síntesis.

Marion, J. -L. (2007). ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. *Revista de filosofía*(32), 179-205.

Medina Araújo, B. (2009). Cuidado de sí, una visión ontológica. *Fermentario*(3). Recuperado el 23 de 5 de 2016, de <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/18>

Ospina, G. C. (2007). Reseña de "Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí" de Humberto Cubides Cipagauta. *Nómadas*(26), 241-243.

Pérez, A. (2013). La metafísica como la ciencia de la esencia: E. J. Lowe y Tomás de Aquino. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*: 177-188.



Platón. (1871). El primer Alcibiades. En Medina y Navarro, & P. d. Azcárate (Ed.), *Obras completas de Platón*, Vol. 1 ( pp. 117-119). Madrid, Medina y Navarro.

Rivera, J. E., & Stuvan , M. T. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. I, Introducción*. Santiago, Chile: Ediciones UC.

Rivera, J. E., & Stuvan, M. T. (2010). *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger Vol. II*, Santiago, Chile: Ediciones UC.

Rivera, J. E., & Stuvan, M. T. (2015). *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger Vol III*. Santiago: Ediciones UC.

Rossisi, L. (2001). Ser y Tiempo y la filosofía práctica. La paradoja de un antiindividualismo singularizador. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, política y humanidades*, 3(6), 35-59.

Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

Vattimo, G. (2006). *Introducción a Heidegger* . Barcelona: Gedisa.

Villarroel, R. (2006). Heidegger y la filosofía práctica: ser y tiempo como un palimpsesto. *Revista de Filosofía*, 62, 81-99.

Volpi, F. (2006). Ser y tiempo: semejanzas con la ética Nicomaquea. *Signos Filosóficos*, 8(16), 127-147.

