Preocupación, estar arrojado y proyecto:

El “cuidado” como constitución de la existencia humana [[1]](#footnote-1)

Como dijimos en la clase de la semana pasada (del 27.04), el *primer* objetivo del proyecto heideggeriano reside en una *analítica* de la subjetividad o *existencia humana* [*Dasein*]. No hay que olvidar que esta siempre se realiza con vistas a una *ontología fundamental* (es decir, a una *elucidación del sentido del ser en general*), si bien estos dos momentos no deben superponerse o confundirse a pesar de su íntima relación. El análisis de la existencia humana es condición de un adecuado planteamiento del problema del ser, pero ni es idéntico a este, ni lo implica necesariamente. Siguiendo las líneas fundamentales de *Ser y tiempo*, a continuación vamos a concentrarnos exclusivamente en algunos desarrollos de este “análisis del *Dasein*” que tanta importancia ha tenido en las corrientes actuales de la filosofía. Queda pendiente para otra ocasión poner de manifiesto sus consecuencias en la elaboración de una ontología.[[2]](#footnote-2) Así, nuestra meta será mostrar que la constitución de la subjetividad es *preocupación* [*Sorge*], y, en la medida en que la concibamos también como “arrojada y proyectante”, *cuidado* [la otra acepción del término alemán “*Sorge*”]. Ahora bien, estas “etiquetas” no mientan nada mientras no seamos capaces de entender las argumentaciones y los desarrollos fenomenológicos que les subyacen. “Aquí no se trata de heideggerianizar”, tampoco de “saber manejarse con tecnicismos”, como el mismo Heidegger denunciaba en sus cursos.[[3]](#footnote-3) Intentar leer y comprender a este autor implica necesariamente una lucha por no caer en estas facilidades. Vamos a intentarlo.

**I.** En línea con lo dicho en la lección anterior, para empezar basta señalar que la meta de una “analítica del *Dasein*” (mejor, de la *existencia humana*) es sacar a la luz su estructura a partir de *su cotidianidad media*, es decir, de lo que somos en el mundo *inmediato* de la vida. Recordemos que este es el horizonte desde el que Heidegger quiere resolver los problemas filosóficos heredados de la empresa husserliana. Así, la situación (o vivencia) que podemos tomar como inicio e ilustración de los desarrollos heideggerianos podrá ser una cualquiera preteórica. Por ejemplo, la de “trabajar el campo”, o si se quiere algo más actual, la de “ver una serie” en Netflix (o cualquier otra plataforma). Tomemos esta última y ejecutemos, de cara a su análisis, la *reducción fenomenológica*.

En concordancia con lo indicado en la clase anterior (cf. puntos **I** y **II**), la constitución de tal vivencia no tiene nada que ver con actos psicofísicos de mi cerebro; tampoco con recibir percepciones de las características de objetos externos a mí y crear representaciones. Tengo que *poner entre paréntesis cualquier presupuesto* de cara a su análisis. Según dijimos, también hay que evitar entender subrepticiamente esta vivencia desde el ámbito de lo teórico. En mi cotidianidad no reflexiono sobre si el “ordenador” o el “sofá” existe o no, no me paro a pensar si realmente estaré soñando, etc. No me preocupa su “validez teórica”. La vivencia debe ser entendida en su *cotidianidad*, es decir, desde el estar *absorbidos* en el mismo acto de ver la serie, por ejemplo, tirado en el sofá. Para ello, la trama de esta no tiene por qué ser apasionante; incluso cuando vemos algo lento y pesado seguimos absorbidos en ese acto, aunque sea *en el modo* del aburrimiento. Bien; si hemos cancelado todos estos presupuestos, entonces no podremos afirmar en nuestro análisis que la vivencia de “ver la serie” esté articulada por la *convicción* de que los objetos en ella implicados (el ordenador, la mesa, el sofá) sean algo así como entes existentes independientes de mí con los que puedo establecer relaciones de diversos tipos: sentarme, encenderlos, etc. Las cosas de mi alrededor en la cotidianidad no tienen este modo de ser. Antes de ponerme a ver la serie, p. ej., no aprehendo el sofá y lo mido a ojo de buen cubero (o con un metro) para ver si entro; tampoco me siento y compruebo si estoy cómodo antes de ver la serie. Es *en el estar viendo* cuando el sofá *es* y, por ello, donde se muestra como “lo que vale para estar tumbado” o demasiado incómodo para eso y, en cambio, “agradable para leer novelas”. En mi cotidianidad, el sofá no es un “mueble” más grande o cómodo que otros, sino donde me siento *para ver* la serie o leer. Del mismo modo, la habitación donde se sitúan el resto de muebles no es un “espacio entre cuatro paredes”, sino el lugar *para* relajarme o estudiar, *para* comer, etc. Cualquier objeto que tomemos en consideración desde la cotidianidad *será* siempre *en* y *desde* una *ocupación concreta*. Así, la objetividad en la vivencia preteórica que analizamos está constituida por una articulación de referencias hacia un fin: en nuestro caso, “ver la serie”. Por ello, podemos afirmar que los objetos se nos muestran como “útiles para ese fin”, y no porque primero existan de alguna manera y, luego, tengan la propiedad de *ser útiles para* una cosa, sino porque *sólo son* en y desde ese *estar absorbido en el hacer algo, en una ocupación.*[[4]](#footnote-4)

Todo esto no es nuevo, pues apuntamos a ello en la clase anterior (cf. **III**). Podríamos continuar desarrollando esta idea relativa a la constitución de la objetividad de las vivencias preteóricas, por ejemplo, en lo tocante a la conceptualización de la “espacialidad” que esta implica.[[5]](#footnote-5) Sin embargo, el objetivo fundamental que nos impulsa aquí es poder ver qué consecuencias tiene esta reflexión en referencia a la subjetividad. ¿Qué podemos decir de ella en la vivencia preteórica de “ver la serie”? No podemos caer –como hacía Husserl– en la consideración de que somos los “perceptores” de los estímulos que nos da la pantalla del ordenador. Con la *destrucción* *fenomenológica* nos alejábamos de esta idea. Pensemos: el estar absorbidos viendo la serie es el horizonte desde el que comprender nuestra existencia. Pero, ¿acaso de ahí podemos extraer algo de la subjetividad? ¿No seguirá siendo esta *el mero perceptor*, en este caso, de la serie? Pongamos más ejemplos de mi día a día: Veo la serie, voy a la Universidad o al trabajo o a pasear al perro, preparo las cosas para mañana o para el próximo año, lucho contra mis miedos, veo el partido de esta tarde, me cabreo, cavilo sobre lo que pude hacer y no hice, me centro en el cuidado de los otros, etc. Pensad en todas las acciones de vuestra jornada. Podríamos enumerar cosas cotidianas *ad infinitum* y detenernos en sus incalculables detalles. Y, ¿qué se sigue de eso? Parece que nada, salvo una pluralidad incontable de posibles vivencias. Sin embargo, recordemos las palabras de Heidegger: hay que aprender a “amar lo cercano”, lo más inmediato y obvio, para, así, entender la “auténtica lejanía del origen”.

**II**. ¿Qué es lo más cercano y obvio aquí? Podemos pensar e imaginar infinitos ejemplos de “vivencias” cotidianas de la existencia humana con contenidos totalmente heterogéneos entre sí; contenidos, además, que no parecen necesarios para concebir la existencia humana (por ejemplo, no me es difícil pensar un ser humano que nunca haya visto, vea o vaya a ver series de Netflix). Ahora bien, si nos mantenemos firmes en el propósito de analizar el ser inmediato de este, nos damos cuenta de que, a pesar de lo dicho, jamás podemos concebir la existencia humana *en ausencia de una ocupación concreta*, la que sea. El ser humano es siempre un “estar ocupado con esto o lo otro”,[[6]](#footnote-6) es decir, *es* (o está presente) sólo en su *estar* realizándose, *ocupándose* con algo: ya sea ver la serie, quedar con amigos, hacer un viaje, visitar a un familiar, etc. Incluso cuando la fatiga nos obliga a “descansar de todas las responsabilidades” que asumimos durante la semana, lo único que hacemos es absorbernos en el modo peculiar de la ocupación que es el “descanso”. Ese “hacer una cosa u otra” en el que *consiste* la existencia es *lo primero* que Heidegger quiere enunciar con el término “*Sorge*”, que en alemán quiere decir primariamente “preocupación”[[7]](#footnote-7). Por ella no debe entenderse el estado anímico de ansiedad que crea un problema (como cuando decimos: “se le ve muy preocupado últimamente”). Lo que este término “Sorge” significa, en este primer nivel del análisis, es que la existencia, *antes* (*pre*-) de cualquier otra determinación, es un *ocuparse* de esto y lo otro, es pre-ocupación. La “preocupación”, en el significado común, sólo puede surgir porque lo somos en el sentido fenomenológico aquí descrito. Así, desde el *suelo* de la cotidianidad, hemos dado con *el significado basilar* de la subjetividad: el estar siempre en la ocupación de una cosa u otra.

Con ello se enfatiza el hecho de que el *Dasein* (o el modo de la presencia de la existencia humana) no es el poder existir de suyo, *independientemente* de todo, que tiene la *posibilidad* de actuar y, así, crear sus dependencias con las cosas. Él solo *es* en esta vinculación de ocupación y dependencias, ya sea respecto de su mundo personal [*Selbstwelt*], del mundo social compartido con los otros [*Mitwelt*] o de la naturaleza [*Umwelt*, *Naturwelt*], de las que no se desprenderá jamás. Y con ello no queremos indicar que sea “esclavo de” ellas, sino que solo en y desde ellas tiene sentido hablar de “ser humano”.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | (Pre-)Ocupación |  |
| Ocupación de los otros [*Mitwelt*] | Ocupación del mundo en torno [*Umwelt*] | Ocupación de mí mismo [*Selbstwelt*] |

Con todo ello ya hemos logrado situarnos en un terreno totalmente distante de la comprensión tradicional de lo que somos nosotros mismos. Hemos dicho todo lo que *no* debe ser presupuesto y hemos comprendido que mi *subjetividad* será “pre-ocupación”. Pero el examen exhaustivo de su constitución es más que eso. Debemos seguir explorando esta noción de “*Sorge*” con mayor profundidad. ¿Qué podemos decir de ella? Busquemos lo más inmediato, para lo cual será útil seguir visualizando la vivencia del estar absorbido en el ver la serie. [1] En primer lugar, podríamos detenernos en el *hecho* de que, en el ver la serie, *soy* de alguna manera. Según lo indicado, no puedo concebirme como algo existente independiente de todo lo que me rodea y, no obstante, de alguna manera (aún por determinar) *existo, figuro* *en el mundo* como lo hace el ordenador o el sofá. Yo existo, soy algo, y no hay duda de que mi existencia es un *hecho* (*factum*), aunque sea uno bien particular. Pero, ¿en qué consiste este? La respuesta no puede apoyarse en el auxilio de la tradición (y pensar que soy un ser espiritual o *cogitans*). [2] En segundo lugar, al analizar el estar absorbido viendo la serie también puedo poner de manifiesto que esta es solo una *posibilidad* frente a otras: leer un libro, salir al balcón, seguir estudiando, etc. Ante mí se presentan varias “opciones” por las que conducir mi existencia y frente a las cuales debo, en cada caso, *elegir*. Toda ocupación manifiesta una decisión. Pero ¿qué quiere decir realmente “decidir” y “elegir” entre diversas posibilidades? Y, ¿cómo se configura mi existencia frente a ellas? El gran esfuerzo de Heidegger, como muestran los contenidos de *Ser y tiempo*, reside en *abandonar la interpretación clásica* de los dos fenómenos ahora señalados *sin por ello renunciar a su análisis*. Despegarse del pensamiento clásico de la subjetividad no implica renunciar a definirla o creer que esta es algo inaprehensible. Lo único evidente aquí es que no lo será en los términos tradicionales. Nosotros seguimos existiendo y, justamente por ello, *comprendemos de alguna manera que somos y qué somos*, aunque tal comprensión sea vaga e implícita. La cuestión ahora residirá en sacarla a la luz [ἑρμηνεύειν]. Para ello, vamos a concentrarnos en los dos fenómenos señalados.

**III**. Abordemos el primero: que la existencia humana está o figura *en* el mundo. Que yo existo es un hecho (*factum*); que la mesa donde apoyo el ordenador está ahí, también lo es; la diferencia entre ambos estriba en la *forma* de ser de estos “hechos”. Para designar el modo o forma *característica* de figurar en el mundo de la existencia humana, Heidegger utiliza el término “*Facticidad*” [*Faktizität*][[8]](#footnote-8), con cuyo significado intenta distinguirla de las otras “formas de figurar” que tienen los objetos *que tengo delante* y *a mano*, como mi mesa. Dado que este es su trato característico (el “estar *delante* [vor-] y *a mano* [*hand*]”), esta forma de existir se denomina *Vorhandenheit*[[9]](#footnote-9), de imposible traducción al castellano. “Faciticidad” y *Vorhandenheit* son dos modos diferentes de figurar en el mundo. Y ya que parece que uno se define en contraposición al otro, para la comprensión de este fenómeno tomemos como hilo conductor el más sencillo, el de la mesa. Reflexionemos sobre cómo me aparece esta. La mesa está ahí ahora, pero lo está –podría decir– porque la traje de mi otra casa, ahí estaba porque la compré, la compré porque se produjo en IKEA, ciertas personas la realizaron y pusieron a la venta, etc. La mesa “figura en” el mundo dentro de una relación con los otros entes que puedo *rastrear*: del árbol salieron las tablas de madera, de su unión por obra del carpintero la mesa en su conjunto, etc. De cada uno de los entes que figuran en el mundo como delante de mí y a mano [*Vorhandenheit*] me es posible trazar una *línea* dedependencias *respecto de su origen*. Así, el modo específico del figurar de la mesa que tengo delante está determinado por eso que nosotros vamos a llamar ‘*relación de dependencia’*. En cambio, nada de esto se da en el “hecho” de la existencia humana o, si se prefiere, “Facticidad”.

De ella *no* diremos que es un tener su origen en… que a su vez tiene su origen en otra cosa. Desde luego, yo, en cuanto fenómeno físico, sé que “vengo” de un feto, feto que procede de la unión de dos gametos, etc. Pero si nos mantenemos en el horizonte abierto por la reducción fenomenológica, lo único que puedo afirmar es que sé que “estoy en”, es decir, que “*me encuentro*” en el mundo y, en cambio, no sé *en qué sentido*, pues no puedo trazar ninguna línea de dependencias con otros entes. Estar en el mundo no ha sido decisión mía, pero “*aquí*” me encuentro. La relación respecto de otros entes típica de la *Vorhandenheit* siempre nos permanece oculta a nosotros, pero esto no debe entenderse como algo meramente negativo. La facticidad de la existencia bien podría caracterizarse por ese que soy…, por ese “*encontrarse*”[[10]](#footnote-10) y, sin embargo, no saber ni dónde ni cómo ni cuándo he llegado aquí. Justamente este desconocer mi origen y, en cambio, “saber *que soy*” es lo que hace a Heidegger considerar tal “encontrarse” como un estar “arrojado” [*geworfen*]. De entrada, la facticidad de la existencia consistirá, pues, en un *encontrarse arrojado* en el mundo.

Ahora bien, quedarse en este aspecto sería una descripción incompleta. Seguir la comparación de nuestra facticidad con la forma de figurar en el mundo de la mesa puede sernos útil para extraer algo más de ella. La mesa –como hemos dicho– tiene dependencias con otros entes, pero estos a ella le son *indiferentes*. Le es indiferente p. ej., si el Ártico se deshiela o si hay matanzas en Tanzania o en el Estado de Misisipi. Y con “es indiferente” no queremos referirnos al hecho de que a la mesa “le da igual”, pues, para que algo “de igual” eso se tiene que mostrarse, en primer lugar, desde la no indiferencia, es decir, *desde una* *incumbencia* [del latín: *in-cubo*, “estar caído, yacer en”]. A la mesa todo le es indiferente justamente porque *no tiene incumbencia alguna*. En contraposición, podemos corroborar en la experiencia cotidiana que nuestro figurar en el mundo es un *estar ya siempre incumbidos* por una cosa u otra desde la cual existimos. Y sólo porque somos así, algo nos puede “importar” o “no interesar”. Estos sólo son modos diferentes del estar incumbido en el que consiste nuestra existencia, es decir, modos del “encontrarse” *en* el *ocuparme de una cosa u otra*. Es fundamental ahora no dar un paso en falso y pensar, *según la tradición*, que el ser humano existe de suyo y tiene la característica de ser “afectado” por algo del mundo; motivo por el cual, además, se ocupa de ello. Nada de eso. La existencia es un ocuparse de algo, pero uno articulado *desde* una incumbencia en la que *ya siempre* se encuentra. Esta –dicho sea de paso– es lo que se pone de manifiesto en las diferentes *formas de encontrarse* que catalogamos como “estados de ánimo”: un día llevamos nuestra existencia (u ocupación) con tranquilidad, ésta se quiebra y pasamos semanas sin dormir bien, a veces no estamos ‘ni bien ni mal’, otras eufóricos, etc. Estos “estados” nos acompañan *siempre* justamente porque el encontrarse incumbido de la existencia es constitutivo de ella.[[11]](#footnote-11) El ordenador o la mesa no “se encontrarán” jamás, tampoco la planta. Así, el *estado de ánimo* es el reflejo de una estructura fenomenológica del “estar en” que denominamos *encontrarse arrojado en* e *incumbido por el mundo* (pues ambos son dos caras de la misma moneda). Con él, hemos obtenido el modo específico de la facticidad de la existencia humana y otro de los elementos fundamentales de su constitución.

**IV**. Sin embargo, el ser humano no sólo está determinado por ese ocuparse de algo viéndose incumbido por el mundo, tal y como se refleja en el ánimo de cada uno de nosotros. Concentrémonos ahora en el segundo fenómeno de los antes descritos: el de que todo ocuparse lo sea de una *concreta posibilidad* (p. ej. la de ver la serie), es decir, la de *elegir* una frente a otras (o leer un libro o salir al balcón o seguir estudiando, etc). Antes decíamos: toda ocupación es decisión. Pero, ¿qué es lo que está en juego en este decidir? Lo primero que podríamos señalar es que este se configura *con vistas a un fin*. Si veo la serie, p. ej., lo hago *para* descansar y volver al estudio o *para* pasar el rato hasta la hora de cenar. Es decir, a la ocupación siempre subyace un fin *hacia* el cual (en latín: *pro*) mi ocupación concreta está *dirigida* (*iactata*) y sólo *desde* la cual *tiene ésta* *significado*. Así, cada una de mis ocupaciones lo serán solo *desde* un fin global (un *pro*-*iecto*) que, en cada caso, es implícito en mi existir y en el cual este consiste. Recordemos: en la medida en que la existencia humana es sólo en el estar existiendo ocupado en una cosa u otra, es sólo *desde* tal proyecto. Justamente a partir de él “elijo” una posibilidad (volver al estudio con nuevas energías o esperar que llegue algo), y en ese elegir, se muestra lo que *soy*, *mi existencia en cuanto proyecto*. Ahora bien, con este fin o proyecto no debemos pensar que nuestra existencia consista en tener una “hoja de ruta” *expresamente concebida*, del mismo modo que tampoco hemos de considerar que la “elección” de una posibilidad frente a otra surge de una criba reflexiva de pros y contras. Este no es el terreno primario de nuestra existencia. Del mismo modo, ella no consiste en “planear” cosas futuras. La existencia humana sólo puede albergar “proyectos” porque, de entrada, *está* *proyectada* en el sentido descrito. Lo que debemos intentar ahora es, sin caer en comodidades intelectuales, analizar esto, que es *lo más propio* de nuestra existencia. Justamente porque es así, Heidegger denomina al fenómeno que ahora estamos analizando“*existencialidad*”[[12]](#footnote-12) de la existencia humana (que lo diferencia de la “facticidad” de la misma, el fenómeno analizado antes). Detengámonos brevemente en ella, de nuevo, comparando lo dicho con un ente que tengo delante y a mano, el ordenador.

Sabemos que este no tiene “proyectos” en el sentido señalado. Ahora bien, sí que podríamos afirmar que él puede poseer o no diferentes *posibilidades*. El ordenador *puede* “ser negro” o “gris”, *puede* “tener” una cierta “capacidad gráfica” u otra, etc., del mismo modo –podríamos afirmar– que yo *puedo* “ver la serie” o “irme a pasear”. Así, tradicionalmente se ha pensado que él también se relaciona con posibilidades y que la diferencia parece estribar en que yo *elijo*, soy libre respecto de ellas y él *no*. Sin embargo, esto sería totalmente erróneo. ¿Por qué? Porque se están metiendo en el mismo saco cosas totalmente diferentes: las “posibilidades” del ordenador y mis “posibilidades”. El concepto de “posibilidad” tradicionalmente es concebido como algo que “todavía no es efectivo” y que, por ello, tampoco es “necesario”. En el caso del ordenador, lo único que es necesario es la definición o esencia, el ser una “máquina digital que ejecuta comandos”. Y sólo porque el ordenador *es* esto, *puede*, además (en la medida en que no contradice tal definición), ser “negro” o “gris”, *puede* “tener” una cierta “capacidad gráfica” u otra, etc. Por contra, la existencia humana jamás puede tener esta estructura, pues sus “posibilidades” (proyectos) no son meros fines *accidentales* al ser humano, sino en y desde lo que él es. Yo siempre me encuentro en una u otra ocupación y, con ello, en uno u otro proyecto, en una u otra posibilidad desde la que soy. La existencia humana no tiene ante sí “posibilidades” y, por ello, puede hacer una cosa u otra; es que jamás será sin ellas. Si yo pretendiera descubrir lo más profundo de mi ser “cancelando” cada una de mis ocupaciones y posibilidades, sencillamente, *no hallaría nada*. La relación de esta con sus posibilidades (la existencialidad) pone de manifiesto una forma de ser diametralmente opuesta a la de lo que está delante y a mano. Por ello, dice Heidegger que el ser humano es mero “poder-ser”, pues no hay nada anterior a ello (una definición previa) que lo acote o delimite.[[13]](#footnote-13)

Según lo dicho, ver la serie o ir a pasear al parque o atender a un familiar, etc. todo ellos son posibilidades de la existencia humana[[14]](#footnote-14) que no pueden ser entendidas como algo que es meramente “aún no efectivo”. Ellas son ya en nosotros, aunque lo sean como el lugar desde donde (el proyecto) hacer una cosa u otra. Ahora bien, todas ellas, además de ser posibilidades, tienen algo más en común, a saber, que es aquello donde el ser humano se *comprende*. En oposición al ordenador, cada uno de estos “poder ser” es el único modo en el cual comprendemos que somos nosotros, pues, en cuanto existencias humanas [*Dasein*], solo somos en el existir en y desde lo que hacemos. La tradición había entendido el “conocimiento en general” como mi *relación* con los otros entes y conmigo mismo (conocimiento externo e interno). Sin embargo, con la inversión de la subjetividad que hemos realizado, por tal “comprensión” sólo podrá concebirse el estar ocupado con las cosas del mundo (el ordenador o la mesa), las personas con las que convivo (mi compañera con la que veo la serie) o mi propio yo, pues sólo allí es donde estas son. Es sólo en ver la serie o ir a pasear al parque o atender a un familiar donde yo me soy presente a mí mismo y me comprendo. Por esto, Heidegger reúne todo lo dicho respecto a este nuevo concepto de “posibilidad” y “proyecto” en la noción de “*comprender*” (que sería la contraparte del “estar incumbido” de la existencia humana).

**V.** Con todo esto hemos recorrido un camino que nos ha mostrado tres aspectos fundamentales de la subjetividad; algo que, siguiendo los términos de *Ser y tiempo*, hemos enunciado al comenzar esta clase en un mismo nombre: una “preocupación arrojada y proyectante”. Detengámonos en ellos a modo de conclusión y repaso.

 Con lo primero (el “ser preocupación”) hemos dado el sentido basilar de la subjetividad: un estar siempre *ocupado* con esto y lo otro. Ahora bien, tal preocupación se ha mostrado como posible sólo desde otros *dos fenómenos*: el de la *facticidad* y el de la *existencialidad*. Cada ocupación lo es estando *incumbido* en el mundo. Esta es la que nos sitúa en determinadas posibilidades *a partir de* las cuales se “realiza” una decisión (no necesariamente explícita) *desde un* *proyecto*. Así, el ser humano no es mera “preocupación”, pues lo es afectado por una incumbencia y en la atención hacia ciertas posibilidades, es decir, lo es “arrojado” y “proyectado”. No hay un “afuera” del proyecto de la existencia, del mismo modo que no lo hay ni de la incumbencia señalada, ni del estar “ocupado en el hacer esto o lo otro”. Sin embargo, la existencia humana no debe ser entendida desde cada una de estas características tomadas aisladamente, sino *desde la unidad* de su conjunto. Sólo tal unidad es lo que realmente podríamos denominar su “constitución”. Por ello es tan importante utilizar otro término para designar este fenómeno unitario: “*cuidado*” [la otra acepción del término “*Sorge*”, *cura*]. Y justamente porque *el ocuparse de algo* es siempre una preocupación con base en la *comprensión* y el *encontrarse*, parece también conveniente decir que aquellos ámbitos de ocupaciones y dependencias señalados (mi mundo, el de los otros y el entorno) serán siempre un cuidarse de uno mismo [*Selbst-sorge*], un cuidar y atender a los demás [*Für-sorge*] y un proveer y cuidar de las cosas de mi entorno [*Be-sorgen*].

|  |
| --- |
| **Pre-ocupación**  |
|  | Ocupación de los otros [*Mitwelt*] | Ocupación del mundo en torno [*Umwelt*] | Ocupación de mí mismo [*Selbstwelt*] |  |
| **Facticidad** | **Cuidado**[*Sorge*, *cura*] | **Existencialidad** |
| Estar incumbido [*Gestimmtes*] | Comprender [*Verstehen*] |
| Encontrarse [*Befindlichkeit*] | Poder-ser [*Sein-Können*] |
| Ser arrojado [*Geworfen*] | Proyecto [*Entwurf*] |
| La atención hacia los otros [*Fürsorge*] | El proveer y procurarse cosas [*Besorgen*] | El cuidado de mí mismo [*Selbstsorge*] |

Como se espera haber demostrado, todos estos términos “artificiosos” se han acuñado porque con ellos queremos oponernos radicalmente a la concepción tradicional del ser humano. Ver otro interés en ellos sería incorrecto. Lo fundamental aquí es no quedarse en las meras palabras que hemos ofrecido y seguir visualizando en todo momento los fenómenos y las argumentaciones que les subyacen. Si hacemos esto, entonces podremos concebir el fenómeno “cuidado” (o la “preocupación proyectante e incumbida”) como lo más constitutivo de nuestra existencia. De este nacen los diferentes “ámbitos” en los que vivimos en nuestra cotidianidad: la convivencia social con familiares, amigos y desconocidos, el mundo de la naturaleza, del medioambiente, o el de la nuestra más profunda intimidad. Trazar las franjas de estos era, si recordamos, el objetivo del proyecto fenomenológico establecido por Husserl; prueba, una vez más, de que es en y desde él donde entender a Heidegger. La tarea ahora podría pasar por continuar este análisis de forma más exhaustiva y, desde lo explicitado, adquirir una piedra de toque para las comprensiones usuales que están en juego en cada uno de estos ámbitos. Al fin y al cabo, lo que hemos presentado aquí es sólo el comienzo, una de(s)construcción de la idea tradicional de subjetividad, es decir, aquello que Heidegger quiere expresar en última instancia con el famoso término “*Dasein*”.

*David Hereza*

1. *Working paper* de David Hereza per als estudiants i les estudiantes de Corrents actuals de la Filosofía II, Universitat de València, 04.05.2020. [↑](#footnote-ref-1)
2. En esta clase se propone un recorrido por los parágrafos principales de la “Primera sección” de *Ser y tiempo*, donde se analiza la forma de ser de la existencia humana. Como muestra el índice de la obra, esta contiene además una “Segunda sección”, en cuyos desarrollos específicos no entraremos. Ella debería haber fungido de tránsito hacia una hipotética “Tercera sección”, donde se exponía una resolución del *sentido del ser* (*ontología fundamental*). Sin embargo, esta parte, que tendría que haber visto la luz en una entrega posterior, nunca llegó a publicarse. Así, el tratado *Ser y tiempo* consta sólo de dos secciones y está “incompleto”. Ahora bien, aunque no se hiciese bajo el título “Ser y tiempo: tercera sección”, los contenidos relativos a ella están disponibles en la lección del semestre estivo de 1927, editada hoy bajo el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), que el mismo Heidegger anunció como “nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*” (GA 24, p. 1; p. 25 en la traducción existente en Trotta). Por tanto, el proyecto “Ser y tiempo” debe considerarse acabado, aunque no lo sea en la forma sistemática de un “único tratado”. [↑](#footnote-ref-2)
3. Véase Picht, G.: “Die Macht des Denkens”, en Neske, G. (ed.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977, p. 202; Xolocotzi, A.: *Una crónica de Ser y tiempo*, Herder, México 2011, p. 75. [↑](#footnote-ref-3)
4. Véase *Ser y tiempo*, §§ 14-18. Se podrá objetar con cierta razón que parece imposible *analizar* mi vivencia de “estar absorbido en la ocupación de algo”, dado que, en la medida en que reflexiono sobre ella, esta ya deja de ser la vivencia que quería analizar (pues ya no me encuentro absorbido en algo). Por ello, Heidegger enfatiza el hecho de que quizá sólo ciertas vivencias (a caballo entre la reflexión y el estar ocupados con algo) permiten *el primer acceso* a tal análisis. Este es, por ejemplo, la vivencia de la ruptura de un útil o de la falta de él para realizar algo (en nuestro caso, lo que experimentamos cuando el ordenador no se enciende al ver la serie o nos pide que lo reiniciemos en mitad de ella y ya no sirve para tal propósito). [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ser y tiempo*, §§ 22-24. [↑](#footnote-ref-5)
6. También podríamos haber dicho, como hace Heidegger en *Ser y tiempo*, que si las cosas sólo son en y desde un “para hacer esto y lo otro”, lo propio de la existencia humana o subjetividad sólo tendrá sentido en y desde él, es decir, que ella siempre está o se muestra en una ocupación, en un “para…” [la preposición alemana es “zu…”]. Por ello, esta es “ser-para” o “*Zu-sein*”. Véase *Ser y tiempo*, §9. “proposición 1”, p. 42. [↑](#footnote-ref-6)
7. En *Ser y tiempo* Heidegger utiliza el término “Sorge” para lo que aquí denominaremos “cuidado” (§41) y no para señalar exclusivamente esta pre-ocupación ontológica que está en su base (señalada en §§9 y 12). Este sentido fundamental de *Sorge* es el que Heidegger descubre en la X de las *Confesiones* de Agustín de Hipona, sobre las que realizó un curso en 1921 (véase *Ser y tiempo*, §9, pp. 43-44; para profundizar en ello, también la lección *Agustinus und der Neuplatonismus*, hoy publicada en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60; existe una traducción castellana en F.C.E. bajo el título *Estudios sobre mística medieval*). [↑](#footnote-ref-7)
8. Como señalamos en la última nota de la clase del 27.04, el primer título con el que Heidegger comprende su “Analítica del Dasein” es “Hermenéutica de la facticidad”, algo que luego abandona. En este último, “facticidad” se refiere al *existir en general* del ser humano y no al *fenómeno concreto de ese existir* que es el “figurar en el mundo” (el saber *que somos*) al que hacemos referencia ahora. Así pues, estos dos sentidos del mismo término no deben confundirse. Heidegger los utiliza en momentos diferentes y, por tanto, no da lugar a equívocos, aunque en otros aspectos esta homonimia sigue presente en *Ser y tiempo*. [↑](#footnote-ref-8)
9. “*Vorhanden*” es otro verbo que el lenguaje alemán cotidiano (junto a “*dasein*” y “*existieren”*) posee para designar todo que los hablantes de lenguas romances expresamos con el verbo “*existir*”. Heidegger utiliza estos diferentes términos del alemán para señalar cada una de las diferentes formas del “existir” que analiza, de ahí la dificultad de traducir sus obras. [↑](#footnote-ref-9)
10. Véase *Ser y tiempo*, §§28-30. [↑](#footnote-ref-10)
11. Heidegger descubre esta naturaleza no meramente “subjetiva” de los estados de ánimo (y de la incumbencia del mundo en la que se basan) gracias a la lectura del II libro de la *Retórica* de Aristóteles (véase *Ser y tiempo*, §29, p. 138; también dedicó un curso en 1924 titulado *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*). La consideración (tan popular) de que el estado anímico es algo “accidental” en la persona y un elemento que debemos “eliminar” para “estar bien” es, por tanto, consecuencia de una interpretación errónea de la subjetividad que pasa por alto el modo de *encontrarse* (la facticidad) de ella. [↑](#footnote-ref-11)
12. Al igual que sucede con la “facticidad”, “existencialidad” es un término equívoco en Heidegger, esta vez no sólo en el desarrollo su pensamiento, sino en el mismo libro *Ser y tiempo*. Al principio (§9), la “existencialidad” designa la existencia humana en general, luego (§31, 41) indica exclusivamente una característica de ella: el decidir en cada caso qué hacer y, con ello, determinar *qué somos*. Que se dé esta homonimia reside en el hecho –señala Heidegger en algún momento (§42)– de que lo más importante de la existencia humana es justamente esta característica. En cualquier caso, por “existencialidad” entendermos aquí el fenómeno descrito: determinar y saber *qué* somos (en contraposición al *que somos* de la facticidad). [↑](#footnote-ref-12)
13. Nótese, pues, que este “poder ser” en el que consiste la existencia humana es lo mismo que el *no tener algo definición alguna*, es decir, en cierto sentido el ser “*nada*”. Como hemos apuntado en la nota , hay una vivencia a caballo entre la reflexión sobre el sujeto y el estar ocupado en mi cotidianidad que permite un *primer acceso* a este fenómeno: la *angustia* (*Ser y tiempo*, §40). En ella no se teme algo (como sucede en el “miedo”, §30), sino “nada”, justamente la “nada” (o el “poder ser”) que somos. Así, lo que revela este tratamiento de la “angustia” es algo seguramente “influenciado por…”, pero de una radicalidad y determinación muy diferente a *El* *concepto de angustia* de Kierkegaard. [↑](#footnote-ref-13)
14. Es importante tener en cuenta que la existencia humana no es un *conjunto de ocupaciones concretas* que se suman entre sí, sino que estas sólo tienen sentido dentro del *proyecto global*, una posibilidad última. Por esta razón tiene tanta importancia en Heidegger el fenómeno de la “muerte” (*Ser y tiempo*, §47-59), porque su análisis fenomenológico (en comparación con interpretaciones tradicionales) deja claro que la existencia no *es una posibilidad y otra y otra y otra*…, sino que todas ellas *solo son* desde *una única posibilidad*: el existir mismo entendido desde el horizonte de nuestra propia muerte como su posibilidad última. [↑](#footnote-ref-14)