

**La filosofía como cuidado
de sí y cuidado del otro**

Philosophy as care for the
self and care for the other

Dennis Schutijser De Groot

d.schutijser@gmail.com

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador
(PUCE)

Fecha de envío: 08/04/2022

Fecha de aceptación: 20/04/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2647>

á

Resumen

El presente artículo presenta los temas comunes con respecto a la filosofía como cuidado. La primera distinción es entre el cuidado de uno mismo y el cuidado del otro. Dentro del marco de la filosofía como cuidado de uno mismo, la siguiente distinción es entre un enfoque en diferentes formas de felicidad, por un lado; y un enfoque en la cuestión del significado en el otro. Dentro del marco de la filosofía como cuidado por el otro, otra distinción es entre el cuidado por el otro basado en una vulnerabilidad compartida y el requisito concomitante de atender al otro en el cuidado de sí mismo; y sobre una fragilidad personal frente al otro y la apelación a nuestra responsabilidad de cuidar al otro.

El objetivo del artículo, más allá de presentar una breve presentación de los debates actuales más importantes sobre la filosofía como cuidado, es mostrar que, en muchos sentidos, tal concepto de cuidado desde el punto de vista de la filosofía superará las expectativas y presentará la filosofía como una práctica que más bien perturba, problematiza y subvierte la práctica común de cuidado, en lugar de reforzarla.

Palabras clave: cuidado propio, cuidado del otro, felicidad, significado, vulnerabilidad, fragilidad

Abstract

The present article presents the common themes with regards to philosophy as care. The first distinction is between care for the self and care for the other. Within the framework of philosophy as care for the self, a next distinction is between a focus on different forms of happiness on the one hand; and a focus on the question of meaning on the other. Within the framework of philosophy as care for the other, a further distinction is between care for the other based on a shared vulnerability and the accompanying requirement to attend to the other in caring for themselves; and on a personal fragility in the face of the other and the appeal to our responsibility to care for the other.

The aim of the article, beyond presenting a short presentation of the most important current debates about philosophy as care, is to show that in many ways such a concept of care from a philosophy standpoint will trump expectations and present philosophy as a practice that rather disrupt, problematizes, and subverts common care practice, rather than reinforce it.

Keywords: care for the self; care for the other; happiness; meaning; vulnerability; fragility

Introducción

La filosofía contemporánea presenta el cuidado como un tema clave tanto al nivel personal en la forma de un cuidado de sí, como al nivel inter-subjetivo refiriendo a un cuidado del otro. Se puede observar incluso una popularidad de la filosofía hoy por esta vía. En las ferias de libros encontraremos libros de Marco Aurelio, de Séneca, de Nietzsche, y muchos más que parecen vincularse bastante con el tema del cuidado. La pregunta es ¿En qué medida está justificado este papel que se adscribe a la filosofía? ¿Qué puede brindar la filosofía como cuidado? ¿Y de qué nos priva?

En este artículo presentamos las tendencias más relevantes para pensar una filosofía como cuidado. Demostraremos que, en los dos niveles mencionados del cuidado de sí y del cuidado del otro, la filosofía no cumple con las posibles expectativas, sino que se ubica consistentemente al margen o hasta en oposición a los aportes que se podría esperar de ella. En la filosofía del cuidado encontramos un esfuerzo de incomodar, de problematizar y de contrariar.

Cuidado de sí

La autoayuda, desde el pensamiento positivo hasta el New Age y pasando por la psicología popular, está en pleno desarrollo desde hace unos años. A primera vista, la filosofía como cuidado de sí parece acercarse a ella. De hecho, muchos de los autores clásicos que encontramos en las mesas de la feria son aquellos que ofrecen formas algunas de autoayuda. Así, por ejemplo, *De la brevedad de la vida* de Séneca (1977) contempla cómo mantener un equilibrio entre nuestras actividades profesionales y nuestra propia felicidad. Boecio en su *Consolación de la filosofía* (1960) propone un ejercicio filosófico ante la adversidad. Marco Aurelio comparte sus reflexiones personales para mantener una tranquilidad del alma (1997). Otros ejemplos abundan. El reciente interés por los clásicos griegos consiste precisamente en esta apreciación de una filosofía dedicada a la pregunta de “cómo debemos vivir” (Hadot 1998 y 2006).

En sus últimas obras, Michel Foucault ha dado un nuevo impulso a la comprensión de la filosofía como un cuidado de sí, o un *techne tou biou* (*Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* 2010). En *La historia de la sexualidad*, así como en varias entrevistas y en sus últimos cursos en el *Collège de France*, el autor francés parte de la presuposición que el sujeto es una

forma, y no una sustancia (403). Sus investigaciones culminan en la pregunta “¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida?” (Dreyfus 269). Con este tercer giro en su obra hacia las técnicas del yo en la antigüedad, Foucault se une a Pierre Hadot en su búsqueda de la herencia de una filosofía como cuidado de sí en los orígenes de la filosofía misma.

Desde luego, los dos autores han tenido sus diferencias de opinión. Sin duda estas diferencias surgen en parte del enfoque más propiamente histórico manejado por Pierre Hadot, por un lado, y la mira genealógica de Michel Foucault. Foucault no pretende ser un historiador tal cual, sino que su interés por el pasado siempre se nutre de una preocupación por el presente. Si podemos indagar en las técnicas del yo en la época grecorromana, es por el hecho de que la actualidad sigue siendo determinada de alguna manera por el pasado. Hadot ha observado que la Edad Media presenta una ruptura con la filosofía como arte de vivir, dejando a la filosofía en servicio de una teología preocupada por preguntas de índole más bien lógica, ontológica, y metafísica (235-250). Foucault estaba más bien en el camino de demostrar los cambios que tendrían las técnicas de sí, esto es, desde un arte de vivir hacia una hermenéutica del sujeto (2011).

Esta mirada genealógica suscribe más cercanamente a la herencia de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de Foucault. Pero no es la única cercanía entre Foucault y el pensador alemán. Más importante aún es que fue Nietzsche quien inició el renacimiento de la pregunta por un cuidado de sí en la filosofía. En su *Gaya Ciencia*, propone que “una sola cosa es necesaria: dar estilo a tu vida” (párr. 290). El marco estético que maneja Nietzsche no solamente prepara el camino para Foucault de cambiar la sustancia humana por su forma; también recuerda al mismo sujeto la posibilidad —y el deber— de asumir responsabilidad en el manejo de su existencia.

Una vida feliz

De la filosofía como cuidado de sí se podría esperar al menos dos aportes. Primero, a un nivel de contenido, tratándose de alguna forma de felicidad; segundo, a nivel de la forma se puede pensar en el significado de la vida.

Desde Platón hasta los estoicos tardíos, la filosofía antigua manejaba la pregunta: ¿cómo hemos de vivir? Un tema recurrente que atraviesa las diferencias teóricas ha sido la pregunta por la felicidad. Pero a pesar de las

diferencias, se puede distinguir generalmente entre dos definiciones complementarias de ella: una hedonista y otra *eudaimonista*. En cuanto a la primera, el hedonismo se refiere al manejo de los placeres. No obstante, la filosofía como cuidado de sí se distancia repetidamente de promesa alguna por la simple felicidad corporal. El hedonismo, de su más famoso representante Epicuro, consiste en la reducción del ser humano (y del mundo entero) a la materia que la constituye. Epicuro reniega la existencia de un alma inmortal, o de cualquier forma de trascendencia más allá de los átomos que nos constituyen. Por lo tanto, el placer y el dolor quedan como los únicos criterios válidos para evaluar una vida feliz. Pero en vez de prometer un gozo o una vida placentera, su propuesta consiste más bien en una reducción y un estricto manejo de las pasiones. Para Epicuro, una vida de placer es una vida que ha logrado no depender de los tantos placeres innecesarios e innaturales (2005).

La segunda interpretación de la felicidad se enfoca menos en la manera en que se maneja, y más en el proyecto que se desarrolla, la finalidad que uno suscribe. En cuanto a la felicidad *eudaimonista*, desde el inicio de su *Ética* a Nicómaco Aristóteles rechaza el placer, así como la riqueza y el poder, como condiciones suficientes para una vida lograda. A su vez sugiere que la felicidad consiste en el pleno desarrollo de nuestras facultades como seres humanos (*Ética Nicomaquea* 1177b20-27). Lo que queda por determinar es cuáles facultades habrá que desarrollar, una pregunta que no necesitamos profundizar aquí. Lo importante es que su concepto mismo de la felicidad, *eudaimonia*, contiene la referencia al azar y a la buena fortuna (“un buen daimon”). Además, la felicidad, tal como lo entiende Aristóteles, siempre queda imperfecta; ya que nuestras facultades, y específicamente la razón (nuestra suprema facultad en cuanto seres humanos) está limitada por el tiempo y el espacio, requiere de descanso, conlleva sus propios límites, y no puede ser completa. Por definición, el ser humano no llegará a la total beatitud reservada para los dioses (*Ética Nicomaquea* 1177b20-27).

En breve, es cierto que la filosofía como cuidado de sí pone la pregunta por la felicidad en el centro de su atención. Pero no promete la felicidad. Al contrario: a menudo las diversas propuestas, tanto hedonistas como eudaimonistas, consisten ante todo en un manejo de los limitantes a la felicidad, en hacer frente a las raíces de la potencial infelicidad.

Vida con sentido

Un segundo aporte potencial de la filosofía como cuidado de sí trata del significado en la vida. La necesidad por una vida con sentido ha sido comprobada una y otra vez en la psicología (Baumeister 1991; Frankl 2004; Yalom 2000). Esquemáticamente, podemos distinguir dos direcciones en que una vida humana se vincula con la pregunta de su significado. Por un lado, se puede tratar de una experiencia de sentido que uno encuentra; en este caso, el significado le adviene, por así decirlo, al hombre (*Sinnerfahrung*). Por otro lado, se puede tratar de una interpretación, una visión propia aportando el sentido a la vida (*Sinngebung*). Y si pudimos indagar la felicidad en la filosofía antigua, la pregunta por el significado surge más claramente en la filosofía contemporánea, buscando su liberación de la determinación del significado por una institución religiosa.

En el caso de la experiencia o la *Sinnerfahrung*, nos adviene una experiencia de que la vida tiene algún significado, aunque no siempre lo podamos comprender. La necesidad de experimentar algún significado en nuestra vida es la esencia de la religión (la raíz etimológica *religare* refiere al vínculo con algo que precede a la existencia del individuo). El filósofo Jean-François Lyotard desenmascaró la autoevidencia contemporánea de una tal *Sinnerfahrung* por medio de la religión en su articulación de la condición postmoderna. Esta condición consiste en que ya no más podemos suscribir a tales grandes relatos que nos brindan un significado a la existencia. Describe la actualidad como la “deslegitimación de los grandes relatos” (32): quedamos en la incapacidad escéptica de aceptar algún sentido brindado desde afuera - religioso u otro.

Por otro lado, la búsqueda por un sentido en la vida puede referir al esfuerzo propio del ser humano, un acto interpretativo de “brindar significado”, de *Sinngebung*. Así, una vida tiene sentido si uno mismo logra interpretarla como tal, si tiene un significado comprensible por el individuo mismo. Paul Ricoeur propone hasta una identidad narrativa (138). Sugiere que nos comprendemos a nosotros mismos no tanto por la finalidad de una concepción de la felicidad por cumplir, sino por la coherencia de una vida que se puede comprender y narrar. Pero Ricoeur incorpora, al mismo tiempo, el límite de esa identidad narrativa en el corazón de esta, constatando que a la

identidad narrativa se constituye tanto por los esfuerzos hermenéuticos hacia la concordancia, como por los efectos discordantes de la existencia misma (997-998). Y el aspecto discordante es igual importante que la imposición de la narratividad, constituyendo por así decirlo su motor, su razón de ser. La discordancia introduce la necesaria alteridad, lo que Ricoeur llama “ipse”, en nuestra existencia (*Sí mismo como otro* 109). Nuestra identidad narrativa no deja de deshacerse ante los acontecimientos y los imprevistos que derrumban la coherencia y el significado que logramos imponer.

En breve, tanto por el camino exterior de la *Sinnerfahrung* como por el camino interior de la *Sinngebung*, quedamos en un empate. Por un lado, se reconoce la necesidad y la urgencia de encontrar (nuevos) relatos, de encontrar algún significado en la vida; pero una necesidad que queda insaciable. Por otro lado, seguimos constantemente superponiendo una concordancia narrativa a fin de brindar activamente un significado a nuestra vida, aunque esta misma vida no deja de derrumbar tal concordancia por la constante discordancia inherente a la condición humana. La filosofía como cuidado de sí no encuentra un significado, no da respuestas, sino que problematiza.

Cuidado del otro

En paralelo con la filosofía como cuidado de sí mismo, se encuentra la filosofía como cuidado del otro. En las últimas décadas, la ética del cuidado (*Care Ethics*) parte de la vulnerabilidad humana y de las relaciones concretas que nos rodean (Gilligan 1982; Noddings 1984; Tronto 1993). En este breve espacio destacamos dos maneras distintas para fundar un cuidado del otro. De cierta manera, podemos vincular estas dos maneras con la vulnerabilidad humana, por un lado, y la fragilidad ante el otro por otro lado.

Vulnerabilidad

Martin Heidegger pone a la *Sorge* (comúnmente traducido como “Cura”) en el centro del ser humano. El autor de *Ser y tiempo* busca distanciarse de una larga tradición humanista que ha definido a la naturaleza humana de una manera *a priori*. Para él, el ser humano siempre es al mismo tiempo un ser arrojado en un mundo concreto, que comparte con los demás. El Ser-ahí, tal como denomina por consiguiente al ser humano, se caracteriza por la precedencia del estar en el mundo antes de formularse algún ser en sí. El fundamento de esta relación precedente con el mundo que le rodea, lo llama *Sorge* o Cura: “[El ser ahí] se desemboza como “cura”.” (párr. 39, 202).

La antropología basada en *Sorge* constituye un importante punto de partida para la mencionada ética del cuidado. Consiste en la constatación de que el ser humano, todo ser humano, es ante todo un ser vulnerable. La temporalidad que nos define tanto por su estado arrojado, su obligación de proyectar su propia existencia a la luz de sus límites, y la angustia que surge de esta existencia nos expone ante una plétora de riesgos y desafíos en nuestros esfuerzos de cuidar a nosotros mismos. El ser humano es vulnerable.

Desde luego, la vulnerabilidad inscrita en nuestro ser nos remite a nosotros mismos. Mientras Heidegger constata que a menudo escapamos a nuestra propia existencia en diferentes formas de vida inauténticas, su propuesta implícita contiene un llamado a una existencia propia o auténtica (párr. 57). Conlleva que la vulnerabilidad que nos determina requiere de una respuesta más propiamente personal. En efecto, Heidegger no indaga en el otro en tanto otro, y menos aún en el cuidado del otro tal como lo articularán las representates de la *Care Ethics*.

Por otro lado, cabe recordar que la preocupación de Heidegger no es la por un cuidado de sí, una ética, o alguna normatividad existencialista. En *Ser y tiempo* recuerda a menudo que su investigación se enfoca en el nivel ontológico, y que su investigación involucra a la pregunta por el ser. Un resultado imprevisto es que el mismo Heidegger sigue incluido en la larga tradición metafísica que querría criticar, y su esfuerzo hace perdurar al mismo humanismo que declaraba rechazar. Mientras su crítica se enfoca en el humanismo que define a la humanidad por la soberanía de la racionalidad, el mismo autor añade a la identidad del ser humano su vulnerabilidad, sin desplazar la misma pregunta por el ser del ser humano. La vulnerabilidad es lo que nos une a todos, y un cuidado del otro desde Heidegger parte de un destino en común. Pero el mismo cuidado del otro se para ante la necesidad de brindar un “[...] ‘procurar por’ que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su ‘poder ser’ existencial, no para quitarle la ‘cura’, sino más bien para devolvérsela como tal” (párr. 26, 138). Se trata de una práctica de cuidado del otro que permite al otro cuidarse a sí mismo.

Fragilidad

Una segunda raíz de una filosofía como cuidado del otro insiste menos en la vulnerabilidad que todos tenemos en común, sino en la fragilidad de uno ante el otro. Emmanuel Lévinas busca instaurar un fundamento an-árquico en la filosofía cuando sugiere que “la filosofía primera es una

ética,” en vez de una ontología (65). Con ello, Lévinas brinda un estatus privilegiado al otro en tanto otro, un privilegio que consiste en que el encuentro con el otro es el inicio trascendental de toda comprensión de sí mismo y del mundo. El otro no es un *alter ego* vulnerable como yo, sino la precondition de la fragilidad mía. Lo lleva a concluir que “el humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (*De otro modo que ser o más allá de la esencia* 201).

Es el rostro del otro que conlleva este inicio. La fenomenología, la escuela en la que se ha formado Lévinas, no puede explicar el otro. Por lo tanto, Lévinas describe al rostro como una epifanía, una apariencia que al mismo tiempo se retira de nuestra comprensión. No podemos conocer al rostro como podemos conocer a cualquier objeto a la mano. Al contrario, el rostro se define por ser indefinible: podemos conocer y describir a ojos o bocas, pero en el encuentro con el rostro podemos ni siquiera acordarnos del color de los ojos del otro. O tal como lo articula en *Totalidad e infinito*: “La noción del rostro difiere de todo contenido representado. [...] Apuntar un rostro es plantear la cuestión *quién* al rostro mismo que es la respuesta a esta pregunta” (195).

En su segunda obra clave, *De otro modo que ser*, Lévinas radicaliza su concepción del otro y constata que el rostro no queda mudo. Al contrario, lo que distingue el rostro, es que nos habla. En el rostro, el decir toma prioridad ante lo dicho: “Precisamente el Decir no es un juego [...], es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento (48).

Desde este acercamiento nace, para Lévinas, la responsabilidad ante el otro. Cuando el otro nos dirige la palabra, nos interpela, somos llamados a la *res-ponsabilidad*. La etimología de la palabra revela, para Lévinas, la dirección que toma la relación con el otro: no estamos el uno ante el otro recíprocamente, sino que el otro me cae por así decirlo encima: “El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener” (Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* 183).

Con ello, aunque el cuidado del otro es asumir la responsabilidad ante el otro, una responsabilidad que no podemos escapar; al mismo tiempo esta responsabilidad se caracteriza por la pasividad del “heme aquí”. El cuidado del otro no es un acto, ni tampoco se funda en algún conocimiento, sino

que es una pasividad en el encuentro. Ninguna categorización puede bastar, ya que siempre las categorías, una vez establecidas, pueden ser criticadas a su misma vez. Finalmente, llegamos a los límites de la filosofía cuando nos referimos al encuentro con el otro. Así, la filosofía como cuidado del otro resulta ser subversiva hacia sí misma.

Conclusión

Hemos presentado al cuidado como un tema de gran actualidad en la filosofía. En la multitud de maneras para abordar al concepto, hemos destacado cuatro vías fructíferas para una aplicación de la filosofía contemporánea. En primer lugar, la filosofía como un cuidado de sí se puede enfocar en diferentes comprensiones de la felicidad, o en la pregunta por el significado de la vida propia. Pero el aporte de la filosofía consiste, precisamente, en destacar los límites y las imposibilidades inherentes a cualquier concepción de la felicidad, así como la involucración necesaria de la discordancia y del sinsentido en cualquier vida con sentido.

Por otro lado, la filosofía como cuidado del otro puede partir de la vulnerabilidad que une a cada ser humano como ser vulnerable semejante, o de la fragilidad ante el otro en tanto irreduciblemente otro. No obstante, aquí también, la filosofía subvierte la concepción común del cuidado del otro. Por un lado, destaca la necesidad de no cuidar por el otro sino de permitir al otro cuidarse por sí mismo. Y por otro lado, resulta que el cuidado del otro no es ni acto ni conocimiento, sino que fundamenta la filosofía misma.

Por lo que, en los diferentes ámbitos presentados, la filosofía parece destacarse por prometer, no tanto una felicidad, ni un cuidado. Sino que la filosofía parece más bien incomodar, problematizar y subvertir las expectativas establecidas.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Gredos, 1985.
- Baumeister, Roy. *Meanings of Life*. Guilford, 1991.
- Boecio, Anicio Manlio. *La consolación de la filosofía*. Aguilar, 1960.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, 2001.
- Epicuro. *Obras*. Tecnos, 2005.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Siglo XXI, 2010.
- . *Historia de la sexualidad: la inquietud de sí*. Siglo XXI, 2010.
- . *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, 1999.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Herder, 2004.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, 2006.
- . *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1993 [1927].
- . *Carta sobre el humanismo*. Alianza, 2000 [1967].
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Machado, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, 2003.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, 2002.

- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Minuit, 1985.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. DeAgostini, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Mediodía, 1967.
- Noddings, Nel. *Caring. A Relational Approach to Ethics & Moral Education*. University of California Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Siglo Veintiuno, 2006.
- . *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI, 1996.
- Séneca, Lucio Anneo. *De la brevedad de la vida*. Aguilar, 1977.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge, 1993.
- Yalom, Irvin. *Psicoterapia existencial y terapia de grupo*. Paidós, 2000.