



UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
FACULTAD DE EDUCACION, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE MAGISTER EN CIENCIAS SOCIALES APLICADAS

**"LA OCUPACIÓN OLVIDADA: EL EXISTIR OCUPADO DESDE EL
PENSAMIENTO DE HEIDEGGER"**

Tesis presentada en la Universidad de La Frontera para optar al Grado de Magister en
Ciencias Sociales Aplicadas

AUTOR

Marjorie Schliebener Tobar

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Felipe Johnson Muñoz

Junio, 2016

Temuco, Chile

AGRADECIMIENTOS

Extiendo mis más profundos agradecimientos a todos aquellos que de forma directa o indirecta fueron partícipes de este proceso. En primer lugar, agradecer al cuerpo de docentes de la Línea de Filosofía del programa de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas, por brindarme desde un inicio los consejos necesarios y apoyo para decidir emprender este complejo proyecto situado desde el terreno de la filosofía, siendo un área que no se encontraba dentro de mis estudios formales anteriores. Específicamente al profesor Rubén Leal y Samuel Herrera por ofrecerme constantemente su apoyo y consejos para encaminar mis interrogantes y por creer en mis capacidades para poder llevar a cabo este estudio. Dentro de la misma línea, realizo un reconocimiento especial al profesor Felipe Johnson, que, como director de tesis, me guió y confió en que la investigación sería exitosa, y más relevante aún, fue quien me introdujo, con un alto nivel de exigencia y disciplina, en el bello y complejo mundo de la filosofía.

También debo agradecer a Leslie Marín, Francisca Zapata, Carolina Manríquez, Pamela Caro-Vines y John Salgado, amigos y colegas de profesión, quienes siempre estuvieron para entregarme su apoyo incondicional en todos los aspectos de vida que se vieron involucrados por la realización de este proceso de intenso aprendizaje y reflexión crítica.

Realizo un agradecimiento especial a mis estudiantes de terapia ocupacional de la Universidad Autónoma de Chile, que muchas veces tuvieron que ser parte de mis reflexiones, nacidas desde esta investigación, en el aula. Sé que muchas veces se confundieron, pero también sé que, desde sus preguntas y discusiones, pudieron ver que la terapia ocupacional no es un objeto externo a nosotros, sino que nosotros mismos somos los que la hacemos vivir. Gracias a ellos por su constante interés y presencia en este proceso, son un orgullo para mí.

Agradecer a mi familia que, en la distancia geográfica, estuvieron presente con el cariño y apoyo necesarios para nutrirme de energía y contención cuando lo necesité.

Finalmente, y no menos importante, es agradecer a mi pequeña hija Lucía que, en su mundo de niña, tuvo que comprender que muchas veces la mamá se encontraba cansada por dormir poco o distraída tratando de entender y ordenar las ideas que iban brotando sin permiso durante este período. Gracias por ser mi compañera en éste y en todos los futuros proyectos.

RESUMEN

La presente investigación se centra en tres grandes aspectos. Primero, se realizará una revisión crítica de los argumentos y tesis que sostienen la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano, propuesta por Ann Wilcock, con el objetivo de dar cuenta que la supuesta relación que la autora haría de la ocupación como esencial a la noción de ser humano no sería tal, poniendo en jaque la identidad de la terapia ocupacional misma. Es así que, en primera instancia, se buscará establecer la urgencia que existiría hoy, de replantear la necesidad que tendría la terapia ocupacional de ubicarse en el terreno de la ontología, a través de la pregunta del ser humano en cuanto ocupación.

Luego de haber cumplido este primer objetivo, se planteará como alternativa posible la consideración de los aspectos más relevantes del análisis existencial del Dasein que Martin Heidegger propone, con el propósito de aclarar por qué y cómo el fenómeno de la ocupación humana sí puede ser considerado como un elemento constitutivo del ser del ser humano en su existir fáctico en el mundo.

Posterior a los análisis recién mencionados, se mostrarán, de forma general, cuáles podrían llegar a ser las implicancias para la terapia ocupacional el considerar a la ocupación como un elemento constitutivo del ser humano, desde la perspectiva de un análisis existencial.

Es necesario delimitar, sin embargo, que la intención de esta investigación es comenzar el camino hacia la búsqueda de la interrogante por la ocupación como aspecto esencial del ser humano, pero, ciertamente, esta gran tarea no quedará totalmente resuelta en este trabajo, sino que abrirá nuevas posibilidades de estudio dentro del campo de la ocupación humana de las que rendiremos cuenta en la sección de las conclusiones.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1:	Los supuestos que subyacen a las principales tesis de Ann Wilcock y la necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación.....	8
1.	Breve revisión del concepto de ocupación en la historia de la Terapia Ocupacional.....	8
2.	Los aportes de Ann Wilcock en la elaboración del concepto de Ocupación.....	27
	2.1. Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano.....	27
	2.2. Ser, Hacer y Llegar a ser.....	29
3.	Examen de los supuestos que subyacen en las tesis de Ann Wilcock.....	33
	3.1. Comprensión de Ser Humano.....	33
	3.2. Comprensión de ser.....	41
	3.3. Comprensión de Ocupación.....	45
4.	La necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación.....	48
CAPÍTULO II:	Tesis fundamentales de Heidegger: la analítica existencial del Dasein.....	51
1.	Consideraciones preliminares para una analítica existencial del Dasein.....	52
2.	Dasein como el ente que tiene que habérselas consigo mismo.....	64
3.	La mundaneidad del mundo como estructura fundamental del Dasein.....	70
	3.1. Sobre la noción de Mundaneidad.....	74
	3.2. El complejo remisional.....	83
	3.3. Descartes y su noción de mundo según Heidegger.....	89
	3.4. Mundo y espacialidad.....	93
CAPÍTULO III:	La ocupación en el horizonte del cuidado.....	103
1.	Delimitación del camino hacia la ocupación circunspectiva....	104
2.	El ser del Dasein en cuanto cuidado.....	108
3.	La ocupación como existenciario.....	119

CAPÍTULO IV:	La incidencia concreta de la pregunta heideggeriana por el Hombre, en cuanto ocupación, para la Terapia Ocupacional.....	128
1.	Necesidad de la pregunta ontológica de la ocupación con respecto al ser humano.....	128
2.	La pregunta por el hombre, en cuanto ocupación, desde Heidegger.....	133
3.	Implicancias para los fundamentos de la Terapia Ocupacional, a partir de la noción de ser humano en cuanto ocupación.....	135
3.1.	Es pertinente considerar hoy, desde un suelo ontológico heideggeriano, la pregunta por el ser humano en cuanto ocupación.....	137
3.2.	Desde la consideración del ser humano en cuanto ocupación, se supera la noción cartesiana de ser humano tal cual la comprende Ann Wilcock.....	139
3.3.	La comprensión de “ser” como “rol” es insuficiente desde el terreno de la ontología, al momento de comprender al “ser” del ser humano en cuanto ocupación.....	144
3.4.	La ocupación es un carácter esencial del existir humano, por lo tanto, no puede ser considerada como un atributo que a veces se presenta y otras no.....	146
3.5.	Somos ocupación: recuperación de la “ocupación olvidada”.....	148
CONCLUSIÓN	153
BIBLIOGRAFÍA	159

INTRODUCCIÓN

La terapia ocupacional se reconoce como una disciplina “joven”, ya que surge como tal a principios del siglo XX, a partir de una necesidad bastante práctica de apoyar procesos de rehabilitación de sujetos que presentaran alteraciones a nivel físico o psiquiátrico. Uno de los problemas que ha surgido en su desarrollo, ha sido la dificultad para lograr un consenso en su definición, tanto a nivel de su praxis en el ámbito socio-sanitario, así como también a nivel de uno de los conceptos centrales de sus bases fundamentales: la ocupación humana.

Muchas definiciones se han propuesto para delimitar y profundizar el conocimiento acerca de este concepto dentro del campo llamado “Ciencia de la Ocupación”. Ésta corresponde a un área de estudio creada por una comunidad de terapeutas ocupacionales preocupados de fortalecer los fundamentos de esta disciplina. En este contexto, incluso se ha llegado a sostener que cada persona tendría su propia definición de ocupación. Algo intuitivo existe en esta última apreciación, sobre la base de que “cada quién la vive de forma diferente”, adjudicándole un factor experiencial particular. Pero, a pesar de esto, existe un entendido que pareciera ser bastante transversal en la comunidad de terapeutas ocupacionales, próximo a un carácter más bien esencial cercano a la filosofía, y es que “el ser humano es por naturaleza ocupacional” (Yerxa, 1993; Wilcock, 2006).

Son dos las terapeutas ocupacionales que han levantado este entendido acerca la ocupación, a saber, Elizabeth Yerxa y Ann Wilcock, sin embargo esta última es quien ha profundizado mayormente en los argumentos que sostendrían la relación supuestamente ontológica de la ocupación con la existencia del ser humano, convirtiéndose en una de las terapeutas ocupacionales más influyentes actualmente en la terapia ocupacional.

Es por esta razón que Ann Wilcock (2006) será elegida para la presente investigación, como el referente de la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano. Nuestro interés será mostrar, mediante una revisión atenta de sus argumentos y de aquellas tesis que los sostienen, que su propuesta, sin embargo, dista mucho de ser esencial, como ella pareciera pretenderlo. La importancia de esta situación radica en que la gran mayoría de las diferentes propuestas teóricas e interventivas de la terapia ocupacional se encuentran basadas en el entendido de que el ser humano es por naturaleza ocupacional, aspecto que le brindaría sustento y sentido a la disciplina, por lo que el hecho de mostrar que esta aseveración se encontraría lejana a aspectos esenciales o de “naturaleza del ser humano”, se correría el peligro de que uno de los principales pilares de esta disciplina se quiebre, poniendo en jaque la identidad de la misma.

Sin embargo, la mayor relevancia de la presente investigación no es específicamente detectar que la terapia ocupacional pueda hacer peligrar su identidad al presentar definiciones confusas acerca de sí misma y de la

ocupación, sino que mediante ella es posible otorgar luces acerca del rol de la ocupación misma como un carácter fundamental de la estructura del existir humano. Si este fuera el caso, entonces, podría pensarse finalmente que el terapeuta ocupacional estaría enfocando su quehacer hacia aquello que permite que el ser humano se dé como tal: el acto humano de la ocupación.

Pero hasta el momento, los entendidos acerca de la ocupación sólo nos orientan a procesos de cosificación de experiencias cotidianas, a sumas de tareas que conforman acciones, a una comprensión tan complejamente multifactorial del concepto de ocupación, que al parecer nos estamos perdiendo en cada uno de estos elementos y, en consecuencia, parece que dejamos de lado a la ocupación como un todo, lo que no sería un hecho menor, si consideramos, tal como lo queremos mostrar en esta investigación, que hablar de ocupación no pareciera ser sino referirnos a una estructura fundamental del existir humano.

Ésta es precisamente la tesis que pretendemos plantear y desarrollar a continuación: a partir de un análisis crítico de los supuestos que subyacen a las principales tesis de Ann Wilcock, entendida ésta como una de las mayores representantes de la noción de ser humano como un ser ocupacional, advertir sobre las debilidades de sus postulados que lleven a plantear la necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación en relación a la existencia del ser humano. De este modo, iniciaremos nuestra búsqueda de la relación íntima entre ocupación y ser humano desde la analítica existencial del Dasein que planteara el filósofo alemán Martin Heidegger, ya que, como se advertirá en este trabajo,

sus planteamientos existenciales pueden ser muy significativos para hallar soluciones fructíferas a las interrogantes que aquí se plantean en el contexto del problema de la ocupación, en el ámbito de la terapia ocupacional.

Es necesario delimitar, sin embargo, que la intención de esta investigación es comenzar el camino hacia la búsqueda de la interrogante por la ocupación como aspecto esencial del ser humano, pero, ciertamente, esta gran tarea no quedará totalmente resuelta en este trabajo, sino que abrirá nuevas posibilidades de estudio dentro del campo de la ocupación humana de las que rendiremos cuenta en la sección de conclusiones.

Con el fin de aclarar metódicamente nuestra investigación, es que a continuación presentaremos los objetivos principales de los capítulos que componen nuestro estudio:

Capítulo I. Los supuestos que subyacen a las principales tesis de Ann Wilcock y la necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación. En este apartado daremos cuenta de las propuestas de Wilcock en relación a la naturaleza ocupacional del ser humano y al concepto de ocupación que ella propone. Desde estas tesis, se realizará un análisis crítico con el fin de develar los supuestos que sostienen estos fundamentos y veremos, de esta forma, que sus propuestas distan mucho de aspectos esenciales que, al parecer, pretende. Es de esta forma que el presente análisis crítico se estructurará en tres partes, mediante las cuales se abordará lo

que Wilcock entiende respectivamente por: 1) ser humano, 2) “ser” y 3) ocupación. Es de esta forma que buscaremos validar la urgencia de volver a la pregunta por la ocupación humana en tanto estructura fundamental del existir.

Capítulo II. Tesis fundamentales de Heidegger: la analítica existencial del Dasein. En este capítulo deberemos realizar una introducción explicativa de las propuestas centrales de Heidegger en relación a la analítica existencial del Dasein, que permitirán delimitar la base conceptual necesaria para luego entender de mejor forma cómo llega Heidegger a considerar a la ocupación como un existenciario, dentro de su planteamiento existencial. Para esto, es necesario indagar, de forma general, las razones de Heidegger para volver a plantear la pregunta por el ser, luego se profundizará en la noción de Dasein y su carácter unitario, y finalmente se abordará la concepción de mundo y su carácter de mundanidad. Será, entonces, éste el suelo temático necesario para introducirnos en el problema de la ocupación humana como un momento estructural del existir.

Capítulo III. Ocupación en el horizonte del cuidado. En este apartado nos concentraremos directamente en los fundamentos acerca de la ocupación humana como estructura fundamental del existir. Sin

embargo, con el fin de comprender el sentido en el que se mueve el fenómeno existencial de la ocupación, será preciso abordar previamente la concepción de "cuidado", que corresponde al ser del Dasein, y que nos hará entender a la ocupación en cuanto movimientos direccionados hacia la concreción de nuestras posibilidades de ser. Al final de este capítulo, comprenderemos la relevancia de los contenidos del capítulo II, en relación a la concepción de ocupación. Es de esta forma que el presente capítulo se estructura en tres apartados: 1) Delimitación hacia la ocupación circunspectiva, 2) El ser del Dasein en cuanto cuidado, y 3) La ocupación como existenciario.

Capítulo IV. La incidencia concreta de la pregunta por el Hombre, en cuanto ocupación, desde Heidegger, para la Terapia Ocupacional: en este último apartado se realizará una síntesis de los principales aspectos advertidos desde el análisis crítico de los planteamientos de Ann Wilcock, para luego reafirmar la necesidad de la pregunta por el ser humano en cuanto ocupación. Es a partir de aquí que, en este capítulo, se abordarán las implicancias para la terapia ocupacional que tendría considerar a la ocupación como aquello que le brinda de existencia al ser humano en el mundo. En este sentido, encontraremos que, las principales implicancias que en la presente investigación se advierten son: 1) Es pertinente considerar hoy, desde un suelo ontológico heideggeriano, la pregunta por el ser humano en cuanto ocupación, 2)

Desde la consideración del ser humano en cuanto ocupación, se supera la noción cartesiana de ser humano tal cual la comprende Ann Wilcock,

3) La comprensión de “ser” como “rol” es insuficiente desde el terreno de la ontología, al momento de comprender al “ser” del ser humano en cuanto ocupación, 4) La ocupación es un carácter esencial del existir humano, por lo tanto, no puede ser considerada como un atributo que a veces se presenta y otras no, 5) Somos ocupación: recuperación de la “ocupación olvidada”.

CAPÍTULO I

Los supuestos que subyacen a las principales tesis de Ann Wilcock y la necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación humana.

1. Breve revisión del concepto de ocupación en la historia de la Terapia Ocupacional

La ciencia de la ocupación nace como disciplina en la década de los ochenta donde, en 1981, Elizabeth Yerxa menciona que la terapia ocupacional tendría que desarrollar una ciencia de la ocupación humana (Polonio, Durante & Noya, 2001) a partir de la necesidad de brindar fundamento teórico y científico a su propia práctica, impulsando este movimiento desde la University of Southern California. Las grandes áreas del saber que fundan esta nueva disciplina son la filosofía, sociología, antropología, psicología, neurociencias, salud pública, entre otras (Crepeau, Cohn y Schell 2005, p.3).

Esta necesidad de fortalecer las bases comprensivas del fenómeno de la ocupación humana, dirigida hacia la construcción de una identidad propia de la terapia ocupacional, presenta sus antecedentes en la primera mitad del siglo XX, bajo el contexto de las dos Guerras Mundiales, cuando, a partir de un rápido crecimiento de la profesión y su integración en el área de la salud, dicha disciplina adquiere una fuerte directriz biomédica con el objeto de ser validada dentro del área sanitaria y, de esta forma, poder demostrar la eficacia de su

tratamiento. De hecho, Kielhofner (2006) realiza una contextualización paradigmática de la profesión e identifica cuatro paradigmas para distinguir cuatro modos de ejercicio de los terapeutas ocupacionales. Estos son, a saber, el Pre-paradigma¹, el Paradigma de la Ocupación², el Paradigma Mecanicista³ y el Paradigma Contemporáneo⁴. El tercero es reconocido como aquel centrado en la recuperación de la funcionalidad biomecánica de los pacientes, bajo la evidencia biomédica de estos logros. El auge de esta visión mecanicista se fortaleció en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, cuando en Estados Unidos la demanda por los servicios de rehabilitación física para los soldados de guerra tuvieron un fuerte incremento, generando un aumento en la cantidad de terapeutas ocupacionales y, a la vez, una gran presión por la especialización en diferentes áreas, tales como la fisioterapia, neurología, prótesis, kinesiología, actividades de la vida diaria, colocación laboral, adaptaciones ambientales, entre otras (Crepeau, Cohn & Schell, 2005). Además, la American Occupational Therapy Association (AOTA) afianzó fuertes lazos con la American Medical Association, fortaleciendo mucho más la cercanía con la

¹ Kielhofner caracteriza este paradigma como aquel donde se fundan las raíces de la terapia ocupacional, que se relacionaron con el Tratamiento Moral. Este enfoque sostenía que “la participación en tareas y eventos diversos de la vida cotidiana podía restituirle a la persona un funcionamiento más saludable y satisfactorio” (2006, p. 30).

² El Paradigma de la Ocupación se caracteriza por comprender que la ocupación tiene un papel esencial en cada ser humano, influyendo en el estado de su salud y, de esta forma, presentaría la cualidad de regenerar funciones perdidas (Kielhofner, 2006, p. 44).

³ Este paradigma considera que el desempeño ocupacional depende de la relación entre sistema nervioso, musculoesquelético e intrapsíquico, por lo que el daño de alguno de estos sistemas podría derivar en un tipo de discapacidad (Kielhofner, 2006, p. 55).

⁴ El Paradigma Contemporáneo intenta recuperar la centralidad de la ocupación en la práctica de la terapia ocupacional, identificando tres ideas centrales: a) naturaleza ocupacional del ser humano, b) existencia de problemas ocupacionales en los usuarios de la terapia ocupacional y c) la centralidad de la ocupación en la práctica del terapeuta ocupacional (Kielhofner, 2006, p. 66).

medicina, siendo la terapia ocupacional reconocida como una profesión médica complementaria (*ibid*), que la alejaba de la consideración de la ocupación humana, tal como era entendida en el Paradigma de la Ocupación, al modo de una herramienta en el proceso de tratamiento, así como también, como un fin en sí.

Es en este contexto que se genera una crisis de los fundamentos de la práctica de la terapia ocupacional, que mantenían relación con orientaciones de abordaje terapéutico desde el Tratamiento Moral⁵ y el Movimiento de Artes y Oficios⁶, proponiendo relaciones humanistas y holísticas en la intervención con los pacientes y sus enfermedades. De esta manera, se instalaban técnicas como la socioterapia o la laborterapia, en tanto que herramientas para la realización de ocupaciones creativas y recreativas como parte de las indicaciones terapéuticas que buscaban el logro de mayores niveles de salud y calidad de vida.

La evidencia de la crisis antes mencionada sale a la luz a partir de declaraciones de Mary Reilly y Elizabeth Yerxa, terapeutas ocupacionales estadounidenses,

⁵ Los inicios del Tratamiento Moral se ubican en la Europa del siglo XIX, de la mano del psiquiatra Philippe Pinel, quien cuestionó la comprensión de las personas con enfermedades mentales como quienes resultaban ser peligrosas e incurables, reorientando esta visión hacia una relación con enfoque humanista basado en el *respeto*. Es de esta forma que el abordaje terapéutico hacia ellos consistía en la participación de actividades creativas y recreativas, con el objetivo de acercarse a estados de mayor salud mental. Este enfoque nutrió los cimientos de una incipiente terapia ocupacional en Estados Unidos, a través de Adolf Meyer (Crepeau, Cohn & Schell, 2005).

⁶ El Movimiento de Artes y Oficios fue un movimiento fundado en Inglaterra por Morris y Ruskin en el siglo XX, y buscó introducir en los procesos terapéuticos la realización de artesanías, ya que significaba una experiencia placentera y creativa que favorecía el encuentro con mayores niveles de salud. Es así que comienzan a aparecer talleres de tejido, modelaje con arcilla, encuadernación o trabajo en cuero en el proceso de tratamiento terapéutico en los diferentes centros socio-sanitarios de la época (*ibid*).

académicas de la University of Southern California. En 1962, Reilly realiza una crítica a la forma en que hasta ese momento la terapia ocupacional se había llevado a cabo, en cuanto su desarrollo se encontraba alejado de aquella centralidad en la ocupación humana que la profesión había gestado en sus inicios. Ella comenta que sólo mediante esta vía se daba la posibilidad de que “el hombre, a través del uso de sus manos, según reciban energía de mente y voluntad, puede influir en el estado de su propia salud” (Reilly, 1962 en Crepeau, Cohn & Schell, 2005, p.9). Por su parte, Yerxa hizo el llamado de atención a que la visión reduccionista del modelo médico centrado en la enfermedad y la consideración de ser humano sólo como cuerpo orgánico era incompatible con la terapia ocupacional, afirmando que “desde el punto de vista filosófico no vemos al hombre como una ‘cosa’, sino como un ser cuyas elecciones le permiten descubrir y determinar su propia existencia” (1967 en Crepeau, Cohn & Schell, 2005, p.9).

Es a partir de esta crisis declarada por Reilly y Yerxa, que comienza a tomar forma aquello que, en los años ochenta, se funda como la "Ciencia de la Ocupación", y que se institucionaliza en 1989, con la creación del Doctorado en Ciencias de la Ocupación, en la University of Southern California.

Desde este momento se comienza a explorar y profundizar sistemáticamente en el conocimiento del fenómeno llamado “ocupación humana”, bajo la disciplina de la “ciencia de la ocupación”, caracterizada como una ciencia social que se deriva de la terapia ocupacional, ya que se centraría en el comportamiento

ocupacional, donde su “objetivo principal es el estudio del hombre como ser ocupacional y de cómo los seres humanos llegan a comprender el sentido de su vida a través de la actividad encaminada al logro de objetivos” (Polonio, Durante & Noya, 2001, p. 14). Como consecuencia de esta formalización de la necesidad de profundizar y sistematizar el conocimiento del fenómeno de la ocupación humana, al servicio de la terapia ocupacional, es que se generan diversas vertientes comprensivas que buscan explicar y justificar la utilización de la “ocupación” como medio y fin de la disciplina, y se intenta explicar por qué ésta resultaría beneficiosa para la salud y calidad de vida de los sujetos y comunidades.

Si bien, la ciencia de la ocupación no cuenta con más de cuarenta años, existen variados intentos de definir y caracterizar el fenómeno de la ocupación humana. En gran parte, estos esfuerzos han puesto atención en identificar atributos que distinguirían a la ocupación de otros tipos de conceptos aparentemente similares, tales como “actividad”, “tarea”, “acción”, “práctica”, etc. Algunos de estos atributos serían que la ocupación es determinada por aspectos culturales, que contaría con un significado y propósito en su desempeño, que dependería de una diversidad de herramientas para su ejecución, que presentaría dimensiones físicas y sociales, que las ocupaciones se distribuirían en el tiempo, que éstas poseerían un factor espiritual relacionado con aspectos motivacionales, que necesariamente tendría implicancias políticas y económicas en las sociedades, etc. Estos atributos, entre otros, nos darían cuenta de la

capacidad que gozaría la ocupación para favorecer procesos de salud y permitir, al mismo tiempo, el acceso a mayores niveles de calidad de vida.

En este contexto, Carlson y Clark (en Crepeau, Cohn & Schell, 2005, p.16) mencionan que las ocupaciones son “unidades de acción” que presentan un inicio y un fin, que son repetibles e intencionales y que tienden a ser significativas y con propósito en el contexto de las vidas de las personas. Es por esta razón que las ocupaciones contribuirían a generar una identidad en los sujetos, diferenciando ocupaciones que serían saludables y otras que no. Estas “unidades de acción” deberían tener la característica de poder ser nombradas en la cultura, esto es, “el lenguaje cotidiano designa fácilmente las ocupaciones, porque están compuestas por actividades habituales (...)” (*ibid*).

Es en este sentido que, según Larson, Wood y Clark (2003), la ciencia ocupacional se centraría en tres aspectos fundamentales de la ocupación humana, que serían la *forma*, la *función* y el *significado*.

La forma correspondería a aquellos aspectos observables de la ocupación que permitirían, por ejemplo, diferenciar el modo o estilo de cenar en diferentes culturas, en relación a cuales serían las herramientas que se utilizan para manipular y llevar el alimento a la boca, como podría ser una cuchara, palillos o las propias manos. También serían los elementos presentes en el momento de cenar, como una mesa, alfombra o suelo, etc. Lo observable correspondería, entonces, al contexto físico y visual del desempeño ocupacional, las

herramientas y materiales que se utilizan, los patrones de comportamiento en el desempeño, entre otros.

En relación a la función, ésta se refiere a “las formas en que la ocupación influye en el desarrollo, la adaptación, la salud y la calidad de vida” (Blesedell, Boyt & Cohn, 2005, p.16), por lo que correspondería al aspecto de la ocupación que permitiría la adaptación de los sujetos al ambiente y a la posibilidad de vivenciar una satisfacción vital.

Por último, el significado de la ocupación tiene relación con experimentarla de forma subjetiva. Este significado se relaciona con el valor que los sujetos le otorgan a las ocupaciones que ejecutan. Tal componente subjetivo estaría, por tanto, determinado dentro del contexto de una cultura específica.

Así es como Yerxa y sus colaboradores definen “ocupación” integrando los aspectos anteriormente señalados e incluyendo otros elementos como la perspectiva ambiental. A propósito de esto, ellos indican que:

“ocupaciones son unidades de actividad clasificadas y denominadas por la cultura según los propósitos que cumplen para permitir a las personas cubrir los retos ambientales con éxito [...]. Algunas características esenciales de la ocupación son que ésta es iniciada por la persona, se dirige hacia objetivos (incluso cuando el objetivo es diversión o placer), es experiencial y conductual, socialmente valorada o reconocida, constituida por habilidades o repertorios adaptativos, organizada, esencial

para la calidad de vida experimentada, y posee la capacidad de influir en la salud” (1993, p.5)

David Nelson también profundiza algunos de los elementos ya mencionados, proponiendo una definición de ocupación como forma y desempeño ocupacional. En relación a la forma ocupacional menciona que es "un conjunto de circunstancias independientes y externas a las personas" (1988, p. 633). Nelson divide este contexto en dos dimensiones: la física y la sociocultural.

La dimensión física, por su parte, correspondería a los materiales, en cuanto número de objetos, la relación espacial entre ellos y las características físicas de cada uno. También se incluye en esta categoría el lugar o entorno físico inmediato, el contexto humano en tanto que el movimiento, el modo de hablar y la apariencia de aquellos sujetos que se encuentran en el entorno físico. Además, el contexto temporal en que la ocupación tomaría su propio curso (*ibid*).

La segunda dimensión corresponde a la realidad sociocultural, que es independiente de cada individuo particular, y que responde a determinados consensos sociales o culturales. Dentro de esta dimensión están considerados, por ejemplo, los valores o normas sociales (Nelson, 1988, p. 634).

Por último, este autor señala que la forma ocupacional precede al desempeño ocupacional, que es la ejecución misma de la ocupación, y que ésta debe ser observable para que sea tal.

Para Kielhofner (2004), la ocupación corresponde a comportamientos motivados intrínsecamente y de forma consciente para ser efectivos en el ambiente donde se ejecutan, con el fin de desempeñar roles que son generados por tradiciones culturales. Según Kielhofner mismo, dicha comprensión de ocupación funda su propio Modelo de Ocupación Humana (MOH), y ella habría nacido desde las teorías de comportamiento ocupacional de Mary Reilly, de la Teoría General de Sistemas, de la ecología, la psicología cognitiva, la teoría del neurodesarrollo, el humanismo, el existencialismo y la propia teoría de la ocupación humana (Polonio, Durante & Noya, 2001, p.100).

Por otra parte, según el Grupo de Ocupación y Realización Humana (2008), científicos ocupacionales de la University of Southern California reconocen que en Estados Unidos los estudios sobre ocupación humana habrían estado centrados en el individuo, mientras que las orientaciones investigativas de lugares como Australia, Canadá, Inglaterra, Suecia y Sudáfrica "han incorporado temáticas que apuntan a las relaciones complejas dentro de contextos socioculturales" (Grupo de Investigación Ocupación y Realización Humana, 2011, p.39). Esta misma apreciación es compartida por Larson, Wood y Clark (2003), quienes comentan que la gran mayoría de los estudios sobre ocupación humana en Estados Unidos reflejan los valores del individualismo, centrandose a la ocupación en aspectos particulares del ser humano y entendiéndola como posibilitante de la construcción del yo. En cambio, en otros países como Australia, Canadá, Escandinavia o Sudáfrica, las investigaciones

habrían dado énfasis a orientaciones con elementos propios de la medicina social, en tanto que las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, geográficas y tecnológicas, pueden ser causantes de enfermedades y deterioros en la calidad de vida de las personas, interviniendo y, muchas veces, determinando la organización y elección de las ocupaciones propias.

Es bajo estas orientaciones que el Modelo Canadiense de Desempeño Ocupacional declara que el desempeño ocupacional se “refiere a la capacidad de la persona de elegir, organizar y desarrollar de forma satisfactoria ocupaciones significativas y culturalmente adaptadas, en búsqueda del cuidado personal, del disfrute de la vida y para contribuir a la sociedad” (Simó y Urbanowski, 2006, p.11). Como se ve, aquí se concibe la “ocupación” como un ocuparse por uno mismo y así poder auto-controlar la propia vida. Estas ocupaciones serían grupos de actividades con significado y propósito, inmersas dentro de una cultura y estarían categorizadas dentro de las áreas de autocuidado, ocio y productividad. Además se sugiere una cuarta categoría: aquella de la construcción comunitaria. Esta última tiene relación con el hecho que las ocupaciones son influenciadas por los ambientes institucionales, sociales, físicos y culturales, dando énfasis a las condiciones políticas y económicas que influyen en el desempeño ocupacional de las personas, aspectos que también son construidos a través de ocupaciones. Tal comprensión posibilita la consideración de que no sólo las limitaciones físicas o mentales impactan negativamente el desempeño del individuo, sino que también lo hacen las

condiciones micro o macroeconómicas de los sujetos y la situación política de las sociedades donde ellos están inmersos. Esto, por tanto, le brindaría un carácter mucho más amplio y complejo a la comprensión de la ocupación, así como también al rol del terapeuta ocupacional mismo. Además, el Modelo Canadiense de Desempeño Ocupacional considera en su noción de "ser humano" la centralidad del aspecto espiritual, que se considera como: "la experiencia personal de encontrar sentido a las actividades de la vida diaria" (Simó y Urbanowski, 2006, p.16), como la expresión misma de la motivación y como la esencia innata del *self* (sí mismo), otorgándole un carácter esencial en cuanto manifiestan que la espiritualidad es lo que diferencia a los seres humanos de los otros entes del mundo.

Otro ejemplo de este tipo de enfoque corresponde a la propuesta de la australiana Ann Wilcock y la canadiense Elizabeth Townsend, conocido como "justicia ocupacional" (2011, p.192-199 en Crepeau, Cohn y Schell). Ellas parten de la premisa de que el ser humano es un ser ocupacional y social. Cada individuo humano, en este sentido, tendría necesidades ocupacionales diferentes, pero al mismo tiempo ellos son interdependientes, por lo que la "justicia ocupacional" sería un horizonte a seguir con el fin de que los seres humanos, de forma igualitaria, pudiesen tener el acceso a desempeñar las ocupaciones individuales y comunitarias según sus propias necesidades. Cuando dicha situación es restringida o privada, se hablaría de "injusticia ocupacional". De hecho, las autoras se expresan acerca de un futuro utópico

donde, a su juicio, existiría un mundo ocupacionalmente justo. En tal contexto, ellas indican que las limitaciones para acceder a las ocupaciones significativas y saludables de cada cual, serían determinantes sociales como educación, acceso a empleo, acceso a servicios de salud, tipos de legislaciones, uso del tiempo libre y ocio, sistemas económicos, políticas nacionales e internacionales, entre otros. Así, estos factores determinarían definitivamente las formas ocupacionales de los sujetos. Las premisas básicas del concepto de ocupación que estas autoras utilizan se refieren a que el ser humano sería “por naturaleza ocupacional”; que los humanos participan en sus ocupaciones como agentes autónomos, es decir, que tienen la capacidad de elegir y participar en ocupaciones; que la participación ocupacional es contextual e interdependiente; y que la participación ocupacional es un determinante de la salud y de la calidad de vida (Wilcock y Townsend en Crepeau, Cohn & Schell, 2009, p.193). Resulta importante para nuestra investigación hacer énfasis en que estas premisas básicas son ampliamente aceptadas actualmente por la comunidad de terapeutas ocupacionales e investigadores de la ocupación humana y caracterizan el estado actual de esta disciplina.

En relación a los estudios del problema de la ocupación humana en Chile, cabe destacar el trabajo del *Comité de Ciencia de la Ocupación* de la Escuela de Terapia Ocupacional de la Universidad de Chile, quienes en el 2007 publican en la *Revista Chilena de Terapia Ocupacional* una propuesta de definición de ocupación desde “una perspectiva e identidad local chilena” (Álvarez et al,

2007, p. 3), donde concluyen que ocupación es “aquella actividad con sentido en la que la persona participa cotidianamente y que puede ser nombrada por la cultura” (Álvarez et al, 2007, p. 4). Bajo esta propuesta, los autores declaran que la diversidad de saberes que se producen desde Latinoamérica deben ser incorporados a los debates sobre el fenómeno de la ocupación humana, ya que esta parte del continente estaría marcada por un desarrollo histórico particular que influye en la manera cómo se comprende el hacer, la participación y la ocupación. Según el *Comité de Ciencia de la Ocupación* este proceso dialógico intercultural debería estar orientado hacia la construcción de herramientas para conseguir una vida más plena en estos países del sur.

Interesante resulta destacar que este grupo de académicos realiza un diagnóstico general, indagando por qué, hasta los años noventa, el desarrollo teórico en Chile, en esta área del conocimiento, pudo haber sido tan lento, señalando dos razones principales. Por una parte, se contextualiza el inicio de la terapia ocupacional en los primeros años de la década de los sesenta, momento en el que existía una fuerte consolidación de un paradigma biomédico de la salud a nivel global. En este contexto, los estudios sobre terapia ocupacional que llegaban a Chile provenían principalmente de Estados Unidos que, como ya vimos anteriormente, se encontraban en un período de especialización de la profesión, caracterizado por un débil desarrollo de los fundamentos teóricos, siendo orientado, principalmente, por supuestos mecanicistas.

Un segundo aspecto que el *Comité de Ciencia de la Ocupación* destaca, bajo el ánimo de comprender el lento desarrollo teórico del problema de la ocupación humana en Chile, es la llegada de la Dictadura en 1973, donde se coarta, por razones políticas, el avance disciplinar obtenido hasta el momento, orientado fundamentalmente a prácticas con organizaciones sociales y comunitarias. No fue hasta inicios de los noventa cuando comenzó una rearticulación de la comunidad de terapeutas ocupacionales. En ella se fueron retomando aspectos esenciales para su propio desempeño, como dar énfasis al "hacer con sentido", dentro de un contexto cultural de carácter fundamentalmente histórico. Asimismo, el *Comité de Ciencia de la Ocupación* refiere que el ingreso de profesionales en programas de postgrado fue favoreciendo, a su vez, la realización de investigaciones hasta el día de hoy.

También en Chile, Morrison, Olivares y Vidal (2011) realizan un posicionamiento epistemológico al que denominan *Paradigma Social de la Ocupación*. Éste correspondería a un quinto paradigma de la terapia ocupacional, luego de que Kielhofner en los años ochenta describiera los cuatro ya mencionados, a saber, *Pre-paradigma*, *Paradigma de la Ocupación*, *Paradigma Mecanicista* y *Paradigma Contemporáneo*. Dentro de las teorías que los autores consideran fundamentales en la constitución de esta nueva propuesta de paradigma, se encuentra la *Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano* de Ann Wilcock (2006), la centralización de la cultura en la comprensión de ocupación de Michel Iwama (2003) y la perspectiva político-

social en la práctica de la terapia ocupacional de Kronenberg, Simó y Pollard (2006).

Alejandro Guajardo es quien, por su parte, realiza otra consideración relevante en la comprensión de ocupación en el medio chileno. Cabe mencionar su prólogo al libro *Ocupación: sentido, libertad y realización* (Grupo de Investigación Ocupación y Realización Humana, 2011). En él, Guajardo contextualiza la situación actual de los sujetos y sus ocupaciones como “una sociedad de consumo y de la competencia, en la que el vaciamiento de la conciencia y la subjetividad dejan a la intemperie el sentido mismo de lo que nos produce como sujetos: las ocupaciones” (2011, p. 13). En el texto se describe a la terapia ocupacional en América Latina como preeminentemente positivista, centrada en un individuo que meramente presenta disfunciones, lo que indicaría que la ocupación sería considerada como un fenómeno más bien externo al sujeto. En respuesta a estas premisas, Guajardo menciona que la ocupación es un hecho político y que no corresponde a una “manifestación de una interioridad intrínseca, sino más bien un proceso que se expresa ‘como ser-en-el-mundo, como actividad de vivir en el mundo’” (2011, p.16). Así, él puede identificar que la discusión centrada en ese aspecto corresponde a una reflexión de carácter más bien ontológico, resaltando la importancia de la interrogante a este nivel, ya que ubica el problema de la ocupación, ante todo, en el orden del ser.

Es de esta forma que Guajardo expresa tres ideas centrales a considerar en la reflexión actual del fenómeno de la ocupación humana. La primera corresponde a un llamado a superar la dualidad que hasta ahora prima entre sujeto y ocupación, donde propone que lo ocupacional es una totalidad, y que la ocupación es la que produciría a los sujetos ocupados, por lo que “somos la ocupación; entonces, el sujeto y la ocupación son equivalentes” (2011, p.18).

La segunda idea propuesta es que la ocupación no deviene en el tiempo y el espacio, sino que es ella misma la que “produce el tiempo y el espacio en los que los sujetos se ocupan” (*ibid*), de tal manera que el fenómeno de la ocupación humana pueda ser realizado como el ser mismo del ser humano, en un intento de trasladar este problema a un plano decididamente ontológico.

La última idea que Guajardo desarrolla en el prólogo mencionado, es que las relaciones sociales son prácticas ocupacionales y que los sujetos son tales en razón de su campo ocupacional, por lo que toda ocupación sería también social.

Claramente, hay aspectos que van coincidiendo y van dando forma a lo que hoy entendemos por ocupación. Los anteriormente referidos conceptos de actividad, significado, propósito, sentido, forma, cultura, motivación, naturaleza, política, etc., son parte del discurso de los terapeutas ocupacionales al momento de abordar el problema de la ocupación.

Ahora bien, es cierto que esta multiplicidad de factores podría enriquecer nuestra comprensión sobre la ocupación y, al mismo tiempo, puede darnos a

entender que nos hallamos ante un fenómeno sumamente complejo. Sin embargo, esta tendencia a explicarlo de acuerdo a múltiples instancias también puede resultar nociva, ya que podría conducir a "perdernos" en la profundización de cada uno de tales atributos y a "olvidarnos" de la ocupación misma y de su auténtico sentido en relación a la vida cotidiana, de los sujetos y de las comunidades.

Si revisáramos, por ejemplo, la totalidad de publicaciones en la Revista Chilena de Terapia Ocupacional, fundada el 2001, notaremos que de 200 artículos publicados hasta agosto del año 2015, sólo alrededor de 17 están dedicados a los cuestionamientos relacionados con estudios sobre ocupación humana, correspondientes a los principales fundamentos que sostienen la práctica de la terapia ocupacional. Este hecho da cuenta de que pareciera no ser tan necesario situarse en la pregunta por la ocupación humana misma y sus implicancias generadoras de sentido para la práctica de los y las terapeutas ocupacionales. Dicho de otra manera pareciera, entonces, que esta temática sería casi un asunto resuelto.

Frente a este escenario, se puede decir que, en la actualidad, la generación de conocimiento en la disciplina se concentra en detallar y socializar cuestionamientos y experiencias de intervención específicas, según campos de desempeño parcelados y tecnificados de cada característica o componente que se podría ver involucrado en este fenómeno ocupacional, independientemente de su naturaleza.

En este contexto, escasos son los esfuerzos por tratar de develar y profundizar en la naturaleza del problema de la ocupación, en relación a los aspectos esenciales del ser humano y que, eventualmente, podrían favorecer la aprehensión de los aspectos fundamentales que tendría la ocupación como potencial generador de estados de bienestar.

¿Estamos realmente seguros que los asuntos relacionados con la ocupación humana y sus implicancias en la salud y bienestar de sujetos y comunidades están resueltas? Si fuese así, ¿por qué aún permanece en el discurso de los y las terapeutas ocupacionales la urgencia de definir su identidad dentro del área de las ciencias de la salud y, junto a ello, la tarea de “validarse” frente a una comunidad científica? ¿Esta situación no refleja justamente que existe una necesidad de volver a los cimientos que fundamentan y dan sentido a la práctica?

Quizás existe un postulado que mundialmente es aceptado y forma parte de los principios básicos de acción de la terapia ocupacional al momento de relacionar salud y ocupación, y es que, como sostiene Wilcock, "el ser humano es por naturaleza ocupacional". Esta afirmación forma parte de variadas propuestas de marcos conceptuales y modelos de intervención de la terapia ocupacional que buscan comprender qué es ocupación y a través de qué estrategias ésta se utilizaría como una herramienta de abordaje terapéutico exitoso.

¿Por qué razón esta afirmación, que relaciona a la ocupación con la esencia del ser humano, ha resultado ser tan relevante? ¿Comprendemos cabalmente a qué se refiere Ann Wilcock cuando asumimos los planteamientos de su Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano? ¿Cuáles son aquellos supuestos que se encuentran sosteniendo dicha teoría? ¿Con esta propuesta estaría ya acabado el trabajo por aclarar el problema de la ocupación como parte de la esencia del ser humano?

Indagar en los supuestos fundamentales que sostienen la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y la distinción entre “Ser, Hacer y Llegar a ser”, definidos por Wilcock como los tres componentes estructurales de la ocupación humana, quizás podría iluminar el camino para comprender por qué actualmente en la terapia ocupacional las prácticas de intervención se orientan a la tecnificación y especialización parcelada del conocimiento. Quizás este ejercicio podría darnos luces acerca de qué camino debemos seguir para recuperar a la ocupación como centro de la terapia ocupacional, ya que en este fenómeno de mecanización de las prácticas es posible que se esté apartando a la terapia ocupacional de la ocupación misma, y con ello, que se haya ido desatendiendo peligrosamente el sentido fundamental que la ocupación le brinda a la vida de los individuos.

Es posible que, luego de indagar en los supuestos que se encuentran bajo las propuestas de Ann Wilcock, una de las terapeutas ocupacionales más influyentes en la articulación de los fundamentos de esta disciplina, retornemos

a la problematización del fenómeno de la ocupación y, desde allí, tal vez surja la necesidad de replantearnos el sentido y rol que la terapia ocupacional actualmente muestra a través de su práctica cotidiana.

2. Los aportes de Ann Wilcock en la elaboración del concepto de Ocupación.

Ann Wilcock es reconocida dentro de los estudios en ocupación humana y terapia ocupacional por dos aportes fundamentales: la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y la distinción entre “Ser, Hacer y Llegar a ser”, como elementos constitutivos del concepto de ocupación. A continuación, quisiéramos detenernos en los asuntos principales de tales propuestas, haciendo énfasis en aquellos aspectos que más adelante servirán para sacar a la luz los supuestos que se encuentran sosteniendo estas tesis, y que problematizaremos, con el fin de hacer surgir la necesidad de volver al problema de la ocupación y su relación con los ámbitos esenciales del ser humano.

2.1. Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano

Una de las motivaciones que Wilcock declara antes de explicar esta teoría en *An Perspective Occupational of Health* es que “además de los teóricos, cada persona piensa y actúa de acuerdo a una visión personal de naturaleza humana, pero raramente se intenta articular o probar esta visión, en lugar de eso,

prefieren afirmar lealtad a una visión sociocultural aceptada” (2006, p.52)⁷. Aquí Wilcock da cuenta de la escasez de intentos por profundizar en las comprensiones de naturaleza humana dentro de la ciencia ocupacional, siendo una de las motivaciones que le impulsan a desarrollar esta teoría que explicaría cómo y por qué la ocupación más bien vendría a ser un carácter natural del ser humano.

En sus planteamientos, la autora declara que un aspecto esencial de la naturaleza humana es que todas las personas serían ocupacionales, a partir del resultado de su evolución biológica y de su proceso de adaptación o integración cultural (Wilcock, 2006, p.53). Al respecto, se afirma que en los sistemas biológicos innatos se integrarían las formas ocupacionales dirigidas a la sobrevivencia y salud de las personas, aclarando que “lo que varía el potencial de las diferentes individualidades ocupacionales es el resultado de sus capacidades genéticas heredadas, más la expresión y ejecución de la ocupación aprendida y modificada por el ecosistema junto con el ambiente sociocultural donde ellos viven” (*ídem*). Es de esta forma que aquello que particularizaría a cada ocupación ejecutada por los seres humanos se refiere, por una parte, las capacidades genéticas heredadas y, por otra, el ecosistema y ambiente sociocultural. En el texto citado se explican dos teorías que sustentan esta comprensión, correspondientes a la Teoría de la Evolución de Darwin y las Leyes Genéticas de Mendel, las cuales, en conjunto, fundarían el

⁷ Todas las referencias que se realizarán de *An Perspective Occupational of Health* son traducciones propias de la autora de este texto.

neodarwinismo⁸ (Cf. en Wilcock, 2006, pp.53-58). Al respecto, Wilcock indica que “mi teoría de la ocupación combina esas visiones, manteniendo que la función primaria de las características anatómicas de la gente, particularmente el cerebro, es facilitar la sobrevivencia saludable y que la ocupación es el mecanismo primario para esta función” (2006, p.57). Esta declaración es relevante para comprender por qué Wilcock asevera que la ocupación sería el mecanismo biológico del ser humano que se encargaría de mantener su salud. A raíz de esto, es que ella concluiría que la ocupación es parte de la naturaleza del ser humano, ya que tendría un origen biológico innato. Ahora bien, luego de este nivel biológico, vendría entonces el desempeño de las ocupaciones moldeadas por las características socio-culturales del ambiente, es decir, primero somos genoma o cuerpo orgánico, y luego ejecutaríamos nuestras acciones.

2.2.Ser, Hacer y Llegar a ser

En lo que concierne a este punto, Wilcock (2011) problematiza la necesidad de una comprensión de ocupación más integral, a partir de su llamado a que la terapia ocupacional debería centrar su acción en la ocupación misma. Sin embargo, a su juicio, el ámbito en el cual esta disciplina estaría actualmente

⁸ Propuesta teórica que se consolida a mediados del siglo XX, donde convergen corrientes naturalistas con la genética evolutiva. En 1942, con la publicación de *La sistemática y el origen de las especies*, Ernst Mayer profundiza esta convergencia bajo el marco de una “teoría sintética” o “neodarwinista” de la evolución, relevando la comprensión biológica de las especies en conjunto con los procesos de formación de éstas y estableciendo el concepto de “especiación”. Este nuevo marco “neodarwinista” abarca la herencia mendeliana, la profundización de la genética cuantitativa poblacional, el carácter aleatorio de la mutación que no necesariamente respondería a procesos de adaptación, el establecimiento del carácter biológico de especie, entre otros (Lessa, 2009, p.77-78).

situada, sería aquel que tiene relación con las disfunciones médicas. De esta manera es que se aclara que el problema del terapeuta ocupacional residiría en una praxis centrada en la disfunción ocupacional versus un bienestar ocupacional, y no desde una perspectiva médica del trastorno, ya que esta última comprensión enmascararía la relación íntima que existiría entre ocupación y salud. Dicha disfunción ocupacional estaría orientada a problemas de desempeño en los ámbitos físico, mental, social, político y ecológico.

A partir de esta visión explícitamente declarada, Wilcock propone su definición de ocupación, que corresponde a: “todas las cosas que las personas hacen, la relación entre lo que hacen y quienes son como seres humanos y el hecho de que a través de la ocupación se encuentran en un estado constante de llegar a ser diferentes” (2011, p.3). Al respecto, la autora indica que una vida saludable radicaría en un equilibrio entre el “ser” y “hacer”, y cómo es que, a través del “llegar a ser”, se alcanza un potencial óptimo, que depende de las dos primeras tipificaciones (*ibid*). Es de esta forma que la ocupación es descrita a través de una síntesis entre "Ser, Hacer y Llegar a Ser".

En este contexto, Wilcock identifica “Ser” con “ser fiel a nosotros mismos, a nuestra naturaleza, a nuestra esencia y a lo que nos distingue (...), requiere que las personas tengan tiempo para descubrirse a ellos mismos, para pensar, reflexionar y para simplemente existir” (2011, p.11). Desde esta perspectiva, se menciona que la comprensión de “Ser” correspondería a diferentes roles, como por ejemplo, ser padre, ser estudiante, ser deportista o terapeuta ocupacional

(Wilcock, 2006, p.115; 2011, p. 12). Por lo mismo, habría que tomar en cuenta que existen diversas motivaciones culturales para elegir estos "tipos" de ser, entendidos siempre como roles que, muchas veces, se podrían ver alterados o sobre-exigidos con el fin de esperar una cierta perfección.

Con respecto al "Hacer", Wilcock señala que este concepto está relacionado con el "hacer" significativo, con el "hacer" tareas diarias, independientemente de si éstas son obligadas o elegidas. Así, se advierte que es imposible concebir a los seres humanos sin el "hacer", pero también, que el "hacer" o "no hacer" son determinantes de bienestar o de enfermedad. En este sentido, el "hacer" sería un mecanismo que permitiría la interacción social, el desarrollo y crecimiento de la sociedad, que "*per se* es bueno para la salud y efectivamente, es haciendo como se ejercitan, mantienen y desarrollan las capacidades mentales y físicas de las que depende la salud" (Wilcock, 2011, p. 9).

El tercer componente de la ocupación humana que Wilcock identifica es el "Llegar a Ser", que correspondería a una noción de "Ser" con sentido de proyecto personal (2006, p.149). En este sentido, los terapeutas ocupacionales buscarían transformar la vida de las personas a través de la capacitación de habilidades que aún no se encuentran en total uso: "llegar a ser lo que tienes potencial de llegar a ser" (Wilcock, 2011, p.14). Esto ocurriría según la búsqueda de ser leal a sí mismos, a su esencia, a su propia naturaleza. Por lo que podríamos comprender que si se identifica al "Ser" con roles, entonces, el "Llegar a Ser" correspondería a la posibilidad de llegar a concretar estos roles

como, por ejemplo, llegar a ser estudiante o deportista, según los propios intereses y habilidades del individuo.

Estas tres tipificaciones identificadas como “Ser, Hacer y Llegar a ser”, que se encuentran en estrecha relación dentro del concepto de ocupación que Wilcock postula, apuntan a focalizar la intervención de la terapia ocupacional en la ocupación, y no en aspectos meramente funcionalistas o técnicos. Wilcock ofrece esta mirada para la terapia ocupacional, así como también para a una visión mucho más amplia de salud, que involucra no sólo a los sujetos con algún tipo de trastorno médico, sino a todos los seres humanos, con el fin de “posibilitar la ocupación para fomentar el bienestar personal, el desarrollo comunitario, la prevención de la enfermedad y para lograr la justicia social y la ecología sostenible” (2011, p.25).

Si bien podríamos comprender las tesis que Wilcock nos plantea a través de la lectura de sus textos y de las diversas sistematizaciones de experiencias prácticas como terapeuta ocupacional, no necesariamente quedan develados los supuestos que subyacen a estas propuestas. Sin embargo, a nuestro juicio, es importante conocerlos y contextualizarlos, pues de esta manera se hace posible aprehender el real sentido de sus postulados y, de esta forma, se hace posible advertir qué es lo que ella sostiene de fondo cuando expresa sus teorías. Sin duda, este ejercicio es fundamental para orientarnos hacia una profunda comprensión de sus planteamientos, con el fin de descubrir sus supuestos y realzarlos. De esta manera es que se abre la posibilidad de realizar un diálogo

entre ellos, en el horizonte de develar la necesidad, o no, de volver a la cuestión ontológica del ser humano y de aclarar el eventual rol de la ocupación al interior de esta problemática.

3. Examen de los supuestos que subyacen en las tesis de Ann Wilcock.

Como ya hemos anunciado, a continuación se realzarán los principales supuestos que se encuentran en las tesis de la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y de la síntesis del “Ser, Hacer y Llegar a Ser” dentro del concepto de ocupación que Wilcock propone. El análisis se realizará a través de tres aspectos que se encuentran en juego a la hora de considerar al ser humano como ocupacional, a saber: 1) ser humano, 2) ser y 3) ocupación. Es de esta forma que, desprendiendo los supuestos que se encuentran sustentando estos tres elementos, podríamos dar cuenta de qué nos dice Ann Wilcock en relación a la supuesta naturaleza ocupacional del ser humano.

3.1.Comprensión de Ser Humano

En *An occupational perspective of health*, Wilcock menciona que muchos científicos coinciden en la opinión de que no se debería considerar la división mente-cuerpo, relacionada con el filósofo francés René Descartes, ya que tal separación obstaculizaría la comprensión del ser humano como integral y ocupacional (Cf. 2006, p.56-57). Pese a esta separación, respecto del

pensamiento cartesiano, es importante tener en cuenta si ésta es del todo efectiva en el pensamiento de la misma Wilcock.

En efecto, si bien la autora adhiere a esta crítica, también menciona que la ocupación es innata y primariamente biológica, aspecto que podríamos relacionar con “cuerpo” en términos cartesianos. De hecho, ella especifica que el cerebro busca el bienestar a través del mecanismo de la ocupación (Wilcock, 2006, p.57). Es así que ubicaría al cuerpo orgánico en un lugar de primacía en relación al origen de la ocupación humana.

Ahora bien, con respecto al ser humano, menciona que luego de cubrir las necesidades más básicas de supervivencia, tales como comer o respirar, es cuando, en interacción con su ambiente sociocultural, se iría particularizando, en una interacción de las propiedades genéticas de cada ser humano y su ambiente, en una suerte de comercio con el mundo exterior. Esta primacía del cuerpo orgánico nos hablaría de una especie de división cuerpo-mente, división ciertamente cartesiana que también se acusa cuando Wilcock menciona que las dificultades ocupacionales se reflejan a nivel físico (cuerpo), mental (mente), social, político y ecológico (ambiente sociocultural).

La discusión acerca de la división mente-cuerpo ha sido un problema de interés eminentemente filosófico, sin embargo, desde los planteamientos de Wilcock, se torna también un problema relevante para la terapia ocupacional y los estudios sobre ocupación humana. Esta relevancia se muestra en un nivel

ontológico, epistemológico y metódico, en todas las áreas del conocimiento, ya que según la comprensión de ser humano que se logre obtener, es cómo se va a comprender cualquier fenómeno relacionado con él y el mundo. Estas comprensiones vienen a ser determinaciones que influyen directamente en las formas de acceso o métodos para estudiar al ser humano en la diversidad de ciencias que existen, tales como las ciencias médicas, sociales, humanas, económicas, básicas, etc. Es a partir de estos planteamientos que las metodologías se van definiendo (Cf. 2006, p.56-57) y, por lo tanto, van prescribiendo lo que consideramos como realidad o como objetos de estudio. Por ejemplo, si consideramos que el objeto de estudio de las ciencias médicas es la “salud”, entonces dependerá de cómo en esta región del conocimiento se comprenda al ser humano y su mundo, para determinar el tipo de abordaje socio-sanitario que se realizará en cada intervención, ya sea aplicando fundamentos y estrategias biomédicas, psicosociales, biopsicosociales, políticas, de salud pública, etc.

Como podemos ver, la comprensión de ser humano es determinante en cualquier tipo de práctica que se relacione con éste, como es el caso de la terapia ocupacional.

¿Cuál podría ser el impacto en este campo disciplinar si se considerara al ser humano como primariamente biológico? La respuesta quizás tendría relación con centrar la práctica de la terapia ocupacional primariamente en el cuerpo orgánico, comprendiendo, en primera instancia, cualquier fenómeno

ocupacional desde lo biológico, es decir, desde lo “físico” y medible, para luego preocuparse cómo es que lo biológico o físico, “ya dado”, se relacionaría con el ambiente externo.

Un aspecto relevante de esta discusión es el problema de la división cuerpo-mente atribuida a Descartes. Es a partir de este problema que Wilcock (2006, p.56) comenta de manera crítica que es una forma de comprensión de la naturaleza humana que ha impedido por mucho tiempo que la terapia ocupacional sea comprendida en su visión holística. A su juicio, más bien se deberían entender estos dos elementos en una íntima unidad, es decir, en constante interrelación. Pero, ¿la no división mente-cuerpo supone entonces una unión efectiva entre ambas dimensiones? Según nuestro parecer, al hablar de mente-cuerpo, independiente de si estos elementos interactúan o no, se sigue considerando a los componentes de esta dualidad como entidades separadas.

Nos detendremos aquí un momento, con el fin de aclarar y advertir cómo Descartes se refiere a esta dualidad entendiendo ambos aspectos que están en íntima relación, vale decir, unidos. Para ello, primero, debemos comprender a qué se refiere este filósofo con “cuerpo” y “mente” o, más bien, con “alma” y “cuerpo”, para ser más fieles a sus propias expresiones.

En sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes define “cuerpo” como: “todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido” (1977, p.25).

Por otra parte, le atribuye cuatro características al alma, a saber 1) “nutrirse” y 2) “andar”, en tanto características vegetativas que generan el movimiento del cuerpo, 3) “sentir”, en relación a las propiedades sensitivas del cuerpo que confieren la capacidad del tacto, olor, dolor, etc., y 4) “pensar”, en tanto racionalizar, que originalmente el filósofo menciona como *res cogitans*, correspondiendo al “espíritu” (*ibid*).

A partir de esta breve referencia de cuerpo y alma en el pensamiento de Descartes, es que podemos acercarnos a comprender cómo entonces entendería éste la unión entre ambos. En la *meditación segunda* se describe lo observado a través de una ventana. Se describe cómo es que por ahí pasan dos hombres, y que, a pesar de que sus ojos ven sombreros y capas, se *entiende* que ellos no son autómatas, sino que son efectivamente hombres. Esto ocurriría mediante la facultad de juzgar que pertenece al pensar o a la *res cogitans*, ya que dicho conocimiento no puede restringirse a la mera información proporcionada por los ojos, en tanto que órganos del cuerpo. Aquí Descartes parece expresar que él entiende una cierta unión de cuerpo y alma, ya que menciona que no sólo se queda con los datos sensibles que las personas perciben. De esta manera, pareciera que la percepción es posible mediante una relación entre el juicio (la razón o alma) y los sentidos (sus ojos), es decir, entre una actividad común entre su alma o razón y su cuerpo.

Sin embargo, existe un ejemplo aún más aclarador respecto de lo que queremos señalar, y es cuando Descartes refiere en la *meditación sexta* que las

sensaciones de dolor, hambre y sed no mantienen relación con su cuerpo como un piloto en su navío, en tanto la relación de un piloto y su navío es externa, mencionando que tales sentimientos, por el contrario, “no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella” (1977, p.68).

Es de esta forma que atendiendo a la posibilidad de la unión alma y cuerpo que el mismo Descartes parece sugerir en sus *Meditaciones Metafísicas*, seguimos sin resolver la comprensión de ser humano como otra cosa que no sea mente o cuerpo, hecho que no contribuiría sustancialmente a fortalecer la visión holística que la terapia ocupacional se atribuye, y que Wilcock menciona que se ha visto disminuida en razón de la división de mente - cuerpo que ella misma reprocha a Descartes. Aún más, una comprensión de ocupación entendida como primariamente biológica, como parece hallarse en los postulados de Wilcock, habría asumido ya la dualidad mente-cuerpo, otorgándole primacía, claro está, a lo corpóreo. Es decir, si hablamos desde este supuesto, a saber, que la ocupación tiene un origen biológico, y se insiste en atribuirle al ser humano una naturaleza o esencialidad ocupacional, entonces, no quedaría otra opción sino la de reducir el entendimiento del ser humano a un fundamento primariamente orgánico. Dicha primacía de la biología moderna en la consideración del fenómeno del cuerpo humano se enraíza, de hecho, en una concepción “orgánica”, que determinaría de forma particular el concepto de “vida” en

general, llevando a entenderla como un mero funcionamiento en el sentido de una máquina (Johnson, 2009, p.172).

Coincidencias encontramos entre esta consideración moderna de cuerpo humano y los planteamientos de Wilcock. En efecto, la comprensión orgánica de cuerpo es considerada por ella como anterior a cualquier tipo de interacción del ente con su entorno, e incluso la vida anímica pareciera estar “encapsulada dentro de los límites del cuerpo físico y el hombre, como todo ente natural, se torna, bajo esta comprensión, en su portador. En definitiva, el hombre del mundo natural no es más que una unidad *físico-psíquica*” (Johnson, 2009, p. 176). Esto sólo reafirmaría la concepción *extensa* del ser humano que se acuñaría en la época moderna, siendo la que se presenta también en los planteamientos aquí revisados de Ann Wilcock.

Reconocer a la ocupación como innata y primariamente biológica, podría confundir nuestro entendimiento de las propuestas “centradas en la ocupación”, lo que nos llevaría a comprensiones fundamentalmente biologicistas de los problemas que se buscan abordar y que quizás tendrían que ver con las ideas que la misma Wilcock (2006) sostiene, centradas, como se advierte, en lo fisiológico⁹. Es más, nuestra autora parece reducir el fenómeno de la ocupación al cerebro, entendiendo a que ésta es el mecanismo de este órgano del cuerpo es

⁹ No obstante, reconocemos los relevantes aportes que Ann Wilcock ha realizado a la terapia ocupacional, en relación a la consideración de factores económico-sociales, culturales y de derechos humanos, específicamente en lo que atribuye como *justicia ocupacional* (2009). Sin embargo, en este trabajo afirmamos que incluso estos planteamientos se sustentan en un último fundamento de carácter abiertamente biologicista.

el necesario tiene para sobrevivir y brindar salud. Wilcock comenta: “el mayor rol del cerebro es ocuparse del cuerpo y mantener la salud” (2006, p.57). Y si buscamos dicha postura de manera aún más explícita, nos encontramos con que ella declara que su teoría descansa bajo los supuestos neodarwinistas, a partir de los cuales se explicaría que primero se encuentra el genoma y que luego, desde esta base genética, el hombre se haría parte del ambiente en la cultura. En definitiva, los tres elementos mencionados, a saber, lo biológico, el cerebro y la genética, aparecen claramente relacionados en la siguiente referencia: “Toda la gente (menos aquellos que tienen una disfunción congénita o adquirida, como el cerebro dañado) compromete el inicio propio de las ocupaciones debido a sus especies comúnmente en combinación con rasgos biológicos, como conciencia, capacidad cognitiva y lenguaje” (Wilcock, 2006, p. 56). Estas expresiones confirman la reducción biológica de la diversidad de atributos “de la gente”, que estarían a cargo del compromiso ocupacional, exceptuando a aquellos que tuvieran algún daño cerebral. Si ubicamos a la ocupación en el cerebro, entonces, ¿las intervenciones del terapeuta ocupacional deberían explicarse y ser primariamente neurológicas?

¿Cuando hablamos de “biológico”, “genes” o “cerebro”, nos habremos dado cuenta que hemos dejado de hablar de “ser humano”? ¿Hemos notado que desde el comienzo del desarrollo del problema de mente y cuerpo, casi no aparecen las palabras “ser” o “humano”? ¿Podremos entender “ser humano” de otra forma? ¿Cómo llegar a comprender “satisfacción ocupacional” o “calidad

de vida” a partir de los supuestos recién discutidos? Para responder a estas preguntas, es necesario continuar con los análisis de otras comprensiones fundamentales que subyacen a las tesis de la propia Wilcock.

Sin embargo, antes de proseguir, no está demás aclarar que el propósito de esta discusión es intentar develar cómo es que los supuestos biologicistas que naturalizan el entendimiento del ser humano fundan muchas de las teorías o marcos conceptuales que el terapeuta ocupacional utiliza a la hora de relacionarse con las personas y de intervenir en el ámbito de la salud. Quizás pueda parecer que esta “etapa” biomédica o mecanicista ha quedado atrás en la terapia ocupacional¹⁰, pero en el intento de develar las comprensiones que se encuentran más arraigadas en sus bases teóricas fundantes, se vuelven a encontrar dichos supuestos en la comprensión misma de ser humano.

3.2.Comprensión de ser

Otro aspecto relevante a considerar es el concepto de "ser" de Wilcock, y que está directamente relacionado con las concepciones de ser humano en la terapia ocupacional. Luego de haber analizado cómo ella entiende “humano”, a saber,

¹⁰ Ejemplo de esto es la llamada Terapia Ocupacional Crítica, por la que es reconocida Sandra Galheigo (2006 en Kronenberg, Simó & Pollard; 2012), quien considera aspectos políticos y socio-históricos en el análisis de la terapia ocupacional, para rehuir de comprensiones positivistas o reduccionistas. También existe un gran movimiento en la “Terapia Ocupacional del Sur”, a partir del libro *Terapia Ocupacional sin Fronteras* (Kronenberg, Simó & Pollard, 2006) que critica a la terapia ocupacional funcionalista, neutral y a-política. Otro ejemplo es la Justicia Ocupacional de Wilcock y Townsend (2009) o la Terapia Ocupacional basada en Derechos Humanos de Alejandro Guajardo. Estos ejemplos presentan, como factor común, ser bastante críticos de las prácticas de terapia ocupacional centradas en la patología o en perspectivas mecanicistas, incorporando factores culturales, vivenciales, políticos e históricos a la comprensión de la ocupación.

como un ente primariamente biológico, entonces, ahora indagaremos en el “ser”, según la dinámica: “Ser, Hacer y Llegar a Ser”.

Cuando revisamos la definición de Wilcock de “ser” aparece desde el principio una dificultad para lograr develar los supuestos que subyacen a su propuesta, ya que cuando refiere que “ser” es “ser fiel a nosotros mismos, a nuestra naturaleza, a nuestra esencia y a los que nos distingue [...]” (2011, p.11), no se aclara qué es “ser fiel”, cuál es esa naturaleza y cómo está entendiendo “esencia”. Algunas luces para explicar este planteamiento aparecen cuando Wilcock relaciona “ser” con roles, en tanto “[...] ser padre, ser estudiante, ser deportista o ser terapeuta ocupacional” (2011, p. 12). Al respecto agrega que las elecciones de estos roles o “maneras de ser” tienen relación con motivaciones culturales que “requieren que las personas tengan tiempo para descubrirse a ellos mismos” (2011, p.11). De acuerdo a esta explicación, parece entenderse el “ser” o el modo de ser, como rol, que se genera de una elección, y que se definiría a través de un proceso reflexivo o del pensamiento. Acá el énfasis ya no está en el cuerpo biológico, sino en la “mente”, la *res cogitans* cartesiana, si es que se atiende al proceso cognitivo que se requiere para “ser”. Con estas expresiones se seguiría validando, a nuestro parecer, la presencia de la dualidad mente-cuerpo, en tanto “cuerpo” es lo primario en el origen del ser humano y la “mente” lo que posibilitaría su “ser”. Dicha síntesis o unión se observaría, en efecto, en el “hacer”, en tanto acción o actividad.

Entender al “ser” como rol significa desviar la comprensión ontológica de ser, ya que se le reduce a un concepto referido a la elección de un conjunto de acciones que se encuentran categorizadas bajo diferentes tipos de comportamientos, validados y aceptados culturalmente. Dicho de otro modo, estas expresiones de Wilcock llevarían a entender el "ser" del ser humano en tanto los roles que ejecuta, ya sea *ser* zapatero, *ser* estudiante o *ser* dueña de casa.

Sin embargo, este entendido resulta insuficiente dentro de la búsqueda de la concepción de “ser” en el contexto de lo humano, ya que el *ser* deportista o *ser* estudiante no logra explicar la esencialidad del ser humano ni, en este sentido, dar cuenta de lo que hace que éste sea tal y no, por ejemplo, un árbol o una montaña. A lo más esta definición de roles podría diferenciar características particulares entre las personas, tal como yo me puedo considerar diferente a mi vecina, pero en ningún caso logra dilucidar alguna explicación que nos permita comprender por qué el ser humano es humano y no otra cosa. En este sentido, ¿cuáles son aquellos aspectos a los que se debiera atender, cuando nos referimos al concepto de "ser" desde el terreno de la ontología? Es importante señalar que, además de la pregunta cuantitativa que remite a la cantidad, y de la pregunta cualitativa que remite a la cualidad de algo, también nos encontramos con la pregunta “quiditativa”¹¹, que refiere a aquello que hace que algo sea algo

¹¹ “Quiditativo” es aquello que es interroga la *quididad* de algo, esto es, “aquello que determina a la cosa en lo que es, *quid est*” (Ferrater, 2004, p.2971). Este concepto se ha relacionado con el término *esencia*, en relación a “lo que la cosa es en su *qué* o *quid*” (*ibid*), por lo que la *quididad*

y no otra cosa, es decir, implica la pregunta por su esencia. Es así, que la ontología se preocupa de la pregunta por el ser, en tanto esencia de algo. Por lo tanto, la pregunta ontológica del ser humano vendría a tratar de encontrar la respuesta a qué es lo que nos hace ser seres humanos y no otra cosa. La respuesta a esta pregunta, entendida como “rol”, es insuficiente, ya que el “ser” estudiante o “ser” trabajador no implica necesariamente una distinción como ser humano en relación a algo que no lo sea, como sería la diferencia entre quien lee estas palabras y un árbol. Ser alguien en referencia a un rol es más bien una caracterización distintiva entre una persona en relación a otra, lo cual se aleja de la pregunta ontológica propiamente tal. Según nos parece, afirmar que el ser humano es un ser ocupacional, equivale a preguntar por aquello que le brinda existencia al ser humano, y la respuesta del rol como “ser” no resuelve esta pregunta, pues alguien puede ser deportista o zapatero y no por ello se aclara que es necesariamente ser humano. Es así que, a nuestro parecer, afirmar la esencialidad ocupacional del ser humano significa identificar a la ocupación con la esencia humana, vale decir, la ocupación se entiende como el sentido de la existencia del ser humano: su rasgo ontológico.

Es de esta forma que podemos comprender cómo la definición de “ser” que Wilcock nos propone se restringiría sólo a aspectos diferenciadores entre una persona y otra, y no desde el sentido ontológico que se ocupa de la esencia o de lo originario de algo que es interrogado en su *quididad*.

podría utilizarse para referir a la esencia de forma general o, también, como un modo de aprehender la esencia.

Es así como el hecho de describir los roles de los sujetos resultaría ser una narración acerca de ese sujeto, pero de lo que trata la ontología, por el contrario, es de captar, en tal caso, al ser humano en su esencia. Por esta razón, preguntarnos acerca de la naturaleza ocupacional del ser humano, orienta a reconducir la ocupación a sus aspectos fundamentales, ubicándonos en el campo de lo ontológico. A partir de esta consideración, hemos tratado de identificar los supuestos que se encuentran bajo el concepto de ocupación que Wilcock propone, y así, hemos podido visualizar de forma más acabada si su Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano ha sido la respuesta a un problema ontológico o no. Sin embargo, aún nos queda un último punto, que es la comprensión de ocupación.

3.3.Comprensión de Ocupación

Entonces bien, ya se ha explicitado en esta discusión la comprensión que Wilcock declara respecto del concepto de ocupación como un “mecanismo biológico natural de la salud” (2001, p.2). También ella la define como una síntesis entre el “Ser, Hacer y Llegar a ser” (2011), ya que las cosas que el individuo hace se relacionan con lo que él es como ser humano. Dicha dinámica tiene el potencial de hacerle llegar a ser diferente, donde “las cosas que él realiza” serían el “hacer”, lo que “él es como ser humano”, el “ser”, y el “potencial de llegar a ser diferente”, correspondería al “llegar a ser”.

Ya se han revisado algunos supuestos que se encuentran bajo las comprensiones de “lo humano” y de “ser”, según aquellas tesis de Wilcock que afirman que el ser humano es por naturaleza ocupacional. Pero, ¿cómo entiende en la práctica esta síntesis llamada “ocupación”?

En el trabajo *Reflexiones acerca del hacer, ser y llegar a ser*, se menciona que “hacer o no hacer son fuertes determinantes de bienestar o de enfermedad” (Wilcock, 2011, p. 8). Con esto, como se puede ver, se abre la posibilidad de considerar que el ser humano puede hacer o no hacer. Es decir, ¿si el ser humano es por naturaleza ocupacional, y una de las tipificaciones de ocupación es el “hacer”, cómo podremos entender la naturaleza del ser humano, si se puede hacer o no hacer? Es decir, si la esencia humana consiste, según Wilcock, en ocuparse, entonces, bajo la posibilidad de hacer o no hacer, ¿podemos tener a veces esencia y otras no? Es cierto que Wilcock se refiere a que a veces hacemos algo y otras no, como por ejemplo, a veces escribo y otras no lo hago, sin aludir aún al carácter esencial del hacer o no hacer. Pero, si seguimos su exposición, nos encontramos con la historia de Maggie, una tía de Wilcock, que desde su nacimiento presentó una discapacidad, y que después de muchos años, cuando su madre le enseñó a tejer, “[...] pasaba todo el día tejiendo” (2011, p.16), y es desde entonces que ésta, a juicio de Wilcock, se habría convertido en un “ser ocupacional”. Este ejemplo también se complementa con otra historia que se menciona en el mismo trabajo, y que trata de la madre de la autora. Se relata que, luego de presentar las secuelas de una embolia en la región occipital

izquierda, fue “a-ocupacional durante aproximadamente 2 años” (2011, p.22), y que, por lo mismo, “había dejado de ser ella. Con la pérdida de su ‘hacer, también se había ido su ‘ser’” (2011, p.22-23).

Lo que podemos desprender de tales historias y su relación con el ser ocupacional, es que en ocasiones uno sería un ser ocupacional y, en otras, no. Esta afirmación significaría, entonces, que la ocupación tendría más bien el lugar de un atributo accidental, en vez de poseer el pretendido carácter esencial del ser humano. En cuanto un “atributo accidental”, la ocupación se muestra como una característica que podría estar presente o no, pero que no definiría, sin embargo, el ser de algo, como, por ejemplo, ocurriría al pensar que un ser humano puede tener un color u otro, puede ser más alto o más bajo, aunque, pese a estos cambios en sus características, no dejaría de ser esencialmente “humano”. Según se aprecia, esta misma relación es la que se desprende del “ser ocupacional” o “no ser ocupacional” que sugiere Wilcock, y entonces, es aquí donde la ocupación deja de tener un carácter esencial en relación al ser humano, por lo que ella no expresaría un rasgo fundamental de su propia naturaleza. Es así que la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano parece no considerar a la ocupación como parte de la naturaleza humana, ya que si este fuera el caso, entonces, el ser humano, tenga las características que tenga, nunca podría dejar de ocuparse.

Esta comprensión, en definitiva, tiene el peligro de dejar sin suelo a la terapia ocupacional, ya que muchos de los fundamentos teóricos, sino más bien todos,

parten desde el principio de que el ser humano es por naturaleza un ser ocupacional.

¿Y qué significa que la terapia ocupacional se quede “sin suelo”? Según lo vemos: que validemos intervenciones donde “no se considere la ocupación”, que ellas estén centradas en algún aspecto anatómico o biológico, que se enfoquen en recuperar alguna función, que se preocupen de la adaptación del ambiente centrado en la disfunción, y que, finalmente, la terapia ocupacional, en general, deje de ser, en estricto rigor, “ocupacional”.

4. La necesidad de la pregunta ontológica por la ocupación

En el intento de analizar la tesis de la naturaleza ocupacional del ser humano, revisando cómo Wilcock entiende “ser”, “ser humano” y “ocupación”, hemos visto que en su comprensión de “lo humano” aparecen supuestos de naturaleza cartesiana que terminan priorizando el carácter biológico en sus posturas, manteniendo la dualidad mente-cuerpo, a pesar de declarar distancia y desacuerdo con esta premisa cartesiana. También, hemos identificado el carácter no ontológico en su comprensión de “ser”, y lo hemos visto más bien relacionado con aspectos ónticos, descriptores de las diferencias particulares entre las personas al modo de los roles que ellas desempeñan. Finalmente, hemos advertido cómo Wilcock deja abierta la posibilidad de que el ser humano

sea o no sea ocupacional, caracterizando a la ocupación más bien como un atributo accidental, y no como carácter esencial del ser humano.

Y es a propósito de estas consideraciones que regresamos al inicio de esta discusión. ¿Es necesario hoy profundizar y preocuparnos por los supuestos que dan sentido y fundamento a la práctica de la terapia ocupacional? ¿Será parte del problema que dice relación con la dificultad de encontrar una identidad y validar la disciplina, el hecho que la terapia ocupacional no tenga claro cuál es la centralidad del concepto de ocupación en el fenómeno del existir humano? ¿Será necesario, entonces, volver a la pregunta originaria de qué sea la ocupación, cuál es su esencia y cómo ésta se relaciona con el ser humano? ¿Estaremos, tal vez, en un momento de la terapia ocupacional donde la ocupación permanece olvidada?

Heidegger se refiere al problema del “olvido”. Él advierte que cuando se omite la búsqueda por el ser de los entes, éstos quedarían “ocultos” o “encubiertos”. En sus palabras: “aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra *disimulado*, no es este o aquel ente, sino, (...), el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido” (2012, p.55).

Aclaratoria resulta la advertencia recién mencionada, ya que relaciona la búsqueda del ser de las cosas con la comprensión de su sentido. Desde ella

podemos concluir que, cada vez que omitimos esta pregunta ontológica fundamental, en nuestro caso, la pregunta por la ocupación y su relación con el ser humano, entonces, corremos el riesgo de perder de vista su propio sentido. De este modo, la consecuencia de “perdernos” en los atributos accidentales o componentes del fenómeno de la ocupación, sin considerar su esencialidad, guarda relación con el peligro de mostrarla parcialmente, cerrando la posibilidad de aprehender su sentido esencial, generando, quizás, una práctica de la terapia ocupacional “perdida”, mecánica o carente de sentido, lo cual podría terminar cosificando este fenómeno tan complejo como es la ocupación y su relación con el “ser” del ser humano. Esta pérdida sólo conduciría a concebir a la ocupación como una mera cosa, como una ocupación “olvidada”.

Es entonces, a partir de estas reflexiones, que surge la necesidad de “recuperar” a la ocupación, volver a los orígenes de los fundamentos disciplinares, para lograr una terapia ocupacional, tomando en cuenta el sentido expresado en su propio nombre. Para afrontar este desafío deberemos, pues, explorar y vislumbrar las implicancias existenciales o esenciales de la ocupación, y la relación íntima que ésta tendría con el “ser” del ser humano, es decir, a continuación, nuestra tarea implicará centrarnos en la pregunta ontológica por el ser humano y la ocupación, en tanto articuladores y otorgadores de sentido de la existencia humana misma.

CAPÍTULO II

Tesis fundamentales de Heidegger: la analítica existencial del Dasein

A continuación indagaremos en aquellas tesis fundamentales de Martin Heidegger, halladas en su analítica existencial del Dasein, ya que nos ayudarán a preparar el camino hacia una comprensión de la noción de *ocupación* en tanto que “existenciario”, esto es, como parte fundamental del despliegue del Dasein en el mundo.

Para comenzar el camino que aquí emprenderemos, se debe comprender desde dónde parte la motivación de Heidegger por replantearse el problema del “ser” y su sentido, y cómo, a partir de estas consideraciones es que llega a proponer una analítica existencial del Dasein.

Luego de indagar en estos antecedentes, que nos ayudarán a entender las tesis principales de las investigaciones de Heidegger, profundizaremos en la noción de Dasein y en sus estructuras fundamentales. Consideraremos en todo momento su carácter *unitario*, ya que, si bien, el Dasein está constituido por diferentes momentos, nunca debemos comprenderlos como “partes” que se encuentran en interacción ni como elementos de diferentes naturalezas, sino que todos los momentos que lo constituyen se encontrarían articulados como un todo, sin posibilidad de separación “real” alguna.

Por último, abordaremos el problema de la concepción de mundo y su carácter de mundaneidad. La importancia de profundizar en la noción de mundo y en sus caracteres fundamentales se debe a que éstos son el “suelo” para luego comprender el fenómeno de la ocupación desde su condición de existenciario. No atender al problema del mundo y su carácter de “mundaneidad”, nos alejaría, en efecto, de lo que *es*, en estricto rigor, la ocupación, desde una analítica existencial, ya que justamente es “ocupadamente” cómo tratamos cotidianamente con el mundo. En otras palabras, es en el “trato ocupado” con nuestro espacio inmediato que existe la posibilidad de que éste se abra en torno a nuestras posibilidades de ser. He aquí la relación íntima que existe entre “ocupación” y “mundo”, y que explicaremos a continuación.

1. Consideraciones preliminares para una analítica existencial del

Dasein

Frente a la pregunta “¿qué es el Hombre?”, posiblemente podamos esbozar múltiples respuestas, como, por ejemplo, que sea éste un “ente” racional, político, cultural, etc. Pero frente a esta multiplicidad de respuestas, difícilmente reparamos en el *a priori* que subyace ocultamente en la pregunta, y que es la pregunta misma por el “ser”. En otras palabras, el hecho de establecer que el ser humano “sea” “racional” o “político”, supone desde ya una clara comprensión de “ser”.

Con respecto a la pregunta por el ser y su sentido, Heidegger¹² menciona que ésta es la más universal de todas las preguntas, pero que a lo largo de la historia del pensamiento podría haber resultado ser, al mismo tiempo, la más vacía y, como comentábamos más arriba, esto le llevaría a sostener que el ser mismo habría caído en el olvido. Dicha aseveración parte desde el entendido de que las respuestas a las interrogantes que involucran la pregunta por el ser y su sentido, han carecido de determinación. Es más, Heidegger pareciera criticar, como lo hace notar Edith Stein (2010, p.28), la misma forma en que la pregunta se ha planteado, en razón de tres prejuicios específicos que han incidido en la manera como el problema del ser se habría abordado en la tradición filosófica.

El primero es que el “ser” se ha considerado como un “universal”, en cuanto dicho concepto se encuentra implícito en la pregunta acerca de cualquier ente. Sin embargo, su profundización no ha sido suficiente, a pesar de la multiplicidad de categorías con las que se le ha relacionado en la historia de la filosofía. Al respecto, Heidegger (2012, p.24) menciona que no por ser “universal”, ha tenido que ser el concepto más claro. Al contrario, Heidegger llega a afirmar que ha sido el más “oscuro”.

El segundo prejuicio del concepto de “ser” es que es “indefinible”, ya que se concluye que tendría una “suprema universalidad” (Heidegger, 2012, p.24). Si bien, al ser se le ha considerado como algo diferente a un ente, éste “no es

¹² Véase § 1 de *Ser y Tiempo* (2012) y §13 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (2006).

derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores” (Heidegger, 2012, p.25), entendiendo que es el ente el punto de partida para definir lo “alto” o “superior”, así como también lo “inferior”. En este sentido, el hecho de que el “ser” no sea definido como un ente, no aclara lo que positivamente sí es como tal.

El tercer y último prejuicio, radica en que el “ser” sería un concepto evidente por sí mismo, ya que cotidianamente cualquier persona podría comprender fácilmente la expresión “el sol *es* amarillo” o “yo *soy* mujer”. Sin embargo, esto no podría significar más que una comprensión vaga, por lo que podría tratarse más bien de una incomprensión del tema y, en consecuencia, daría cuenta de una suerte de renuncia a la pregunta que subyace en tales expresiones, a saber, la pregunta por aquel *a priori*¹³ implícito que, para Heidegger, conduce a una comprensión de ser en general que estaría en nosotros cada vez que las formulamos. Al respecto, Edith Stein comenta que, según Heidegger, los intentos más importantes en la formulación de la pregunta por el “ser” fueron realizados por Aristóteles y Platón, pero que sus estudios se detuvieron en que el “ser” era el mero “estar-ahí”, y desde aquí sus postulados se mantuvieron vigentes incluso en Descartes y Kant (2010, p.28). Este comentario nos ayuda a comprender el “olvido” de la pregunta por el ser que Heidegger pretende denunciar al comienzo de *Ser y Tiempo*. En este mismo contexto, Vigo (2006,

¹³ Para profundizar en el problema del *a priori* en Heidegger, se recomienda el trabajo de Leticia Basso *Heidegger y el problema del a priori en la configuración del Umwelterlebnis* (2012), donde, a partir de la noción heideggeriana de vivencia, ésta propone una comprensión de *a priori* que tributa a una noción del fenómeno de la vida fáctica como experiencia genuina.

p.89) menciona que para Heidegger no estaba resuelta la consideración ontológica de la noción de “ser”, razón por la cual el filósofo decide recuperarla en el más amplio sentido, que ya estaba presente en la tradición filosófica griega.

Como se ve, dichas consideraciones parecen motivar a Heidegger a subrayar la importancia de la pregunta por el “ser”, ya que “repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta” (2012, p.25). Al respecto, Richardson (2003, p. 35) advierte que lo que Heidegger busca no es un análisis desde la teoría del conocimiento, en tanto describir diferentes maneras de ser, sino que su búsqueda se orienta hacia una comprensión radical del “ser”. Así mismo, León afirma que, para Heidegger “la pregunta por el ser debe plantearse en toda su radicalidad y a partir de la situación de quien la formula, situación que determina no sólo la pregunta, sino también la dirección de la respuesta” (2009, p. 276), indicando que el acceso a la pregunta por el ser se encontraría determinada por la naturaleza del *quien* formula la pregunta.

En efecto, este “repetir” la pregunta por el “ser”, para Heidegger, tiene dos tipos de primacías, una ontológica y una óptica.

La primacía ontológica reside en la crítica de que toda ontología es vacía, independiente de la cantidad y riqueza de categorías que utilice, si es que no ha aclarado la noción de “ser” y su sentido, además de no reconocer a estos

respectos como su misión fundamental (Heidegger, 2012, p.32). En este contexto, si la ontología tuviera el propósito que Heidegger devela, sería la antecesora de cualquier tipo de investigación en las diferentes regiones del saber.

Por otra parte, la primacía óptica radica en que el Dasein¹⁴ es el ente que a “lo somos cada vez nosotros mismos” (Heidegger, 2012, p.63), teniendo una relación de “ser” con su “ser” (Heidegger, 2012, p. 32). Los modos de comportarse de este ente corresponden a la existencia, siendo posibilidades de ser sí mismo o no. Esta relación de la existencia con el ser del Dasein, en la que más adelante se profundizará, es de carácter óptico.

Estos dos ámbitos de primacía, tanto óptica como ontológica, ponen de manifiesto aquella radicalidad a la que Heidegger se refiere al momento de lograr mostrar una comprensión del Dasein como tal, a partir de la pregunta por el sentido del “ser”. Al respecto, Vigo menciona que, en efecto, Heidegger “no pregunta, sin más, por el ser (*Sein*) sino, más bien, por el *sentido* del ser (*Sinn von Sein*)” (2006, p. 53). Así mismo, también se refiere al carácter óptico y ontológico del Dasein señalando que esta misma constitución de ser “provee el ‘ahí’ (*Da*) para la venida a la presencia del ente y el ser” (*ibid*), es decir, sin los caracteres óptico y ontológico, no sería posible ningún tipo de mostración del Dasein.

¹⁴ Comprenderemos “Dasein” inicialmente y, de forma general, como una referencia al concepto de “existir”, que específicamente se expresa como un “ser-ahí”, donde el término alemán “*da*” correspondería a “ahí” y *sein* indicaría “ser”. Más adelante profundizaremos y especificaremos este concepto según los caracteres trascendentales que Heidegger le confiere.

Si bien, la necesidad de replantear la pregunta por el “ser” no es central en nuestro estudio, sí es necesario dar cuenta de los orígenes de la motivación de Heidegger por volver a plantearse dicha pregunta en dirección hacia la comprensión de una analítica existencial. En las palabras del autor, “la posibilidad de llevar a cabo la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general” (Heidegger, 2012, p.34). Reparar, entonces, en esta analítica existencial nos brindará las temáticas fundamentales para aclarar la relación del ser humano con el mundo. Como ya se ha dicho, tales problemáticas iluminarán, finalmente, el rol de la ocupación como un *existencial*.

Ahora bien, cabe señalar que, frente a la problemática de la pregunta por el “ser” y su sentido, Heidegger plantea que existe una posibilidad de mostrarlo como tal, pero que, para llevarlo a cabo, el camino debe ser radical. Con el fin de lograr este objetivo sería necesario adquirir un concepto fundamental de “ser”, y a la vez, lograr una conceptualización de todo su aparato ontológico.

Es de esta forma que el origen de la analítica existencial que Heidegger presenta, descansa en la pregunta por el sentido del “ser”, y lo que debiera ser interrogado para acceder a la respuesta es el ente que tiene el carácter de Dasein (2012, p.61). Este ente fundamental para una analítica existencial deberá ser comprendido como aquel que “somos cada vez nosotros mismos” (Heidegger, 2012, p.63), en tanto que “el ser de este ente es cada vez *el mío*” (*íbid*).

El hecho de que esta analítica sea existencial, se debe a que la esencia de este ente debe concebirse desde su propio “ser”, que es su *existencia*, y que se comprenderá desde la expresión *estar-ahí*. Al respecto, Heidegger aclara que no hay que confundir el término *existencia* con la expresión tradicional *existentia*. Esta última indicaría lo meramente presencial (*Vorhandensein*) o aquello que simplemente tenemos a la vista sin afección de nosotros (Heidegger, 2012, p.63). Al respecto, Cataldo explica que “la expresión *Vorhandensein* se ha traducido como *estar-ante-los-ojos* (Gaos) o como *estar-ahí-delante* (Rivera). Sin duda lo que resuena en la expresión es el mero *estar-ahí* o *estar-ahí-delante*, como ‘pura presencia’ u ‘objeto’, por así decirlo” (2013, p. 34-35). Así mismo, Vigo concuerda con que la comprensión tradicional de ser ha sido la de *Vorhandensein*, hecho que habría permitido llevar hasta el extremo un tipo de extrañamiento de la ontología misma (2006, p. 59).

Es así que Heidegger afirma que “todas las explicaciones (*Explikate*) que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia” (2012, p.65). Por lo que cada carácter de ser del Dasein, que sea interrogado desde su existencialidad, se comprenderá como un *existencial*, en tanto pertenezca a la manera de ser del Dasein mismo (Stein, 2010, p.30). Así es como podemos entender que la analítica del existir humano se constituya en una analítica existencial del Dasein, ya que “existencia” viene a caracterizar los modos particulares en cómo este ente abre mundo ocupándose de él, y nunca en la forma de un mero *estar-ahí* “contenido entre las cosas del mundo”. No se

puede olvidar, por lo demás, que su fin es el de emprender el camino de una *ontología fundamental*, mediante la comprensión radical del “ser” desde la propia existencia.

Ahora bien, hemos comprendido que un aspecto central de la analítica existencial del Dasein es su “ser” en tanto “existencia”. Pero, ¿qué hace que cualquier ente del mundo se presente¹⁵ como tal? ¿Cómo es que sucede que “haya” algo?

Para hacer frente a esta pregunta, nos remitiremos a una tesis que Heidegger plantea en relación al modo del preguntar mismo. Éste afirma que: “la pregunta es vivida. Yo vivo; yo vivo algo” (2005, p.79). Es aquí donde se menciona un aspecto fundamental del existir propio, y que corresponde a la “vivencia”. Ahora bien, Heidegger se aleja de aquellas respuestas acerca de la pregunta por la manifestación del “algo” en tanto se distancien de prestar atención a cómo el fenómeno primariamente se muestra, ya que se incurriría en el error de tematizar¹⁶ u objetivizar a este “algo” antes de considerarlo tal cual se da en su

¹⁵ No obstante, hemos evitado mencionar que el ente del mundo *exista* como tal, comprendiendo que lo único que existe, en el marco de los planteamientos heideggerianos, es el “ser humano”. Éste es el que presenta el modo de ser del Dasein, y, en tanto que Dasein, es el único que abre las cosas del mundo para que se le “manifiesten” o “se le presenten”. El Dasein es el que abriendo el mundo, existe propiamente. Esto lo comprenderemos mejor en el apartado dedicado a la noción de mundo y *significatividad*.

¹⁶ Aquí el concepto de “tematización” se refiere a una indicación de algo que se encuentra alejado de su auténtica vivencia, es decir, a lo objetivo como tal, en tanto mera cosa, aislada y fuera de *mí*. De esta manera se establecería una relación sólo cognoscitiva con el objeto o cosa al que el existir se refiere. Con respecto a la noción de ‘objeto’, Heidegger también lo considera en términos de aquello que está ‘meramente ahí presente’ o ‘a la vista’. En sus palabras, éste menciona: “¿A qué pertenece la *objetualidad*, que es como la ciencia natural ve el ser de las cosas? Ella pertenece al fenómeno que puede hacer evidente para el ser humano algo presente en cuanto presente” (2007, p. 149). A este tipo de comportamiento frente al conocer, Heidegger le llama “comportamiento teórico” (2005, p.89; Rubio, 2015, p.80-86). Esta caracterización

inmediatez. En este contexto es que Espinoza menciona que el análisis interrogativo mismo de la vivencia es el que permite que la vivencia interrogativa ya no sea reducida o, en los términos recién mencionados, tematizada debido a que “lo vivido” se comprendería de inmediato como dotado de sentido (2014, p. 224-225). Ahora bien, la dificultad que implicaría el hecho de tematizar “algo” tiene relación con explicarlo en términos de “cosa”, resultando una consideración cosificante que desligaría a los entes del mundo de su propio contexto (Cf. Heidegger, 2012, §13). Este aislamiento de la “cosa” la presenta como si fuese completamente autónoma, sin necesidad de la afección de un “alguien” y fuera de su manifestación en de la propia vivencia. Es en este contexto donde aparece la dificultad patente de una consideración de “ser” como una estructura “en sí misma”, olvidando el primer trato donde las cosas suceden, y que es en el momento donde “hay” mundo, es decir, en la “inmediatez de carácter vivencial” (Johnson, 2012, p.45). Es debido a esta situación que Heidegger llama a “comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura” (2005, p.80).

Al respecto, y con el objeto de no confundir nuestras comprensiones, interesante resulta detenernos en la estructura de la pregunta ¿“hay algo”? y

indica una consideración de la “cosa” en tanto algo meramente “extenso” que, por lo tanto, no requiere más que de sí misma para existir, es decir, su presencia sería autónoma e independiente del contexto donde se encuentre (Johnson, 2012) y, de esta manera, también, independiente de nosotros. Por lo tanto, aquello que sea considerado en su carácter de “objeto” o de “mera cosa” establece una relación cosificante con el mundo. Esta aclaración resulta ser suficiente por el momento, ya que más adelante comprenderemos su centralidad al momento de entender negativamente aspectos constitutivos de la estructura ontológica del Dasein y, además, de forma más específica, al momento de exponer el sentido de las críticas que Heidegger realiza a Descartes. Esto, finalmente, nos ayudará a aproximarnos a la concepción de mundo y su espacialidad en términos existenciales.

reformularla en tanto que ¿“se da algo”? Este ejercicio nos muestra de forma más clara el propósito de observar el “algo” como primariamente se da.

Ahora bien, a partir de estas aclaraciones, se puede retomar la relación entre existir y vivencia, a partir del ya mencionado “yo vivo algo”. Para ello, primero veamos aquella comprensión de vivencia de la que Heidegger busca distanciarse:

“La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y que acabe como un proceso [que desfila delante de nosotros]. (...). El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes [que simplemente están ahí]” (2005, p.84).

El sentido de esta afirmación radica en que no existiría algo así como una vivencia-cosa que se encuentre “fuera” o frente de nosotros, al modo como puede mostrarse un objeto junto a otros objetos. Por el contrario, el énfasis está dado en considerar a esta vivencia como algo que “yo vivo” o que “nosotros vivimos”, en tanto que fenómeno unitario, y nunca como un ensamblaje de “partes”, como por ejemplo ocurriría si identificamos en la vivencia un componente cognitivo sumado a otro fisiológico, más un elemento temporal cronológico, más otro geográfico, etc. Si bien es cierto, todas las “partes” o componentes recién mencionados responderían a una tematización de la vivencia, debido a que sólo sería posible advertirlas cuando necesariamente lo vivenciado ha sido ya dado, éstas no corresponderían a fenómenos primarios,

sino que a descripciones de “fragmentos” que se encontrarían “meramente *ahí*”, al modo de *Vorhandensein*, por lo tanto, presencialmente delante de nosotros y no como al que nosotros mismos, vivenciándolos.

Es así que el “existir” se relacionaría con “el vivir de cada momento” (Heidegger, 2000, p.38). Este “vivir de cada momento” se despliega en un mundo, y este despliegue es fáctico, y esta facticidad de lo vivido es a lo que, de forma más específica, Heidegger refiere como “existir” (Johnson, 2012). Por lo tanto, “lo vivido *es lo que es*, podemos decir, en tanto involucrado en la facticidad de la existencia” (Johnson, 2012, p.54).

Pues bien, mediante las explicaciones anteriores es posible apreciar un carácter fundamental de la propuesta programática de Heidegger, desde la analítica existencial del Dasein, y que es la noción de *facticidad*.

Para comenzar nuestra aproximación a una noción de facticidad o “vida fáctica”, afirmaremos que este concepto mienta un carácter fundamental del “ser” del existir, que viene a exponerlo más precisamente como un “existir en cada ocasión” (Heidegger, 2000, p. 25), por lo que “la posibilidad de la existencia es siempre la posibilidad de la facticidad concreta” (Heidegger, 2002, p.44). Esto lleva a pensar, entonces, que la existencia, es decir, el modo como el ser humano *es*, se ejerce en un “aquí” de carácter ocasional (Heidegger, 2000). De esta manera, la referencia al “aquí” nos remite a una “actualidad” vital, en tanto “demorarse-siempre en el presente” (Heidegger, 2000, p.50), es decir, el

presente del ahora. Bajo estas comprensiones es que Heidegger definiría su tarea ontológica, según León, como una “interpretación que la facticidad hace de sí misma o el darse a conocer la vida fáctica [real] a sí misma” (2009, p.274). Al respecto, Segura afirma que Heidegger pretendía dar cuenta de una experiencia originaria de la vida fáctica donde el “objeto” pudiese hablar desde y por sí mismo, antes de cualquier tipo de conceptualización teórica (1999, p. 281).

Pero, ¿por qué razón esta noción de facticidad adquiere tal primacía en las consideraciones heideggerianas? Porque justamente este “vivir fáctico” es el existir propio del ente en cada ocasión, siendo el cómo, primariamente, se despliega en el mundo.

Hasta aquí hemos explorado las motivaciones de Heidegger para retornar a la pregunta por el “ser” y su sentido. Hemos introducido, en este contexto, su comprensión de existir, para luego esbozar la importancia de la vivencia, en tanto “yo vivo algo” y, más específicamente, acerca de la "vida fáctica", con el fin de acercarnos hacia algunas comprensiones introductorias de la analítica del Dasein. Sin embargo, en el contexto de nuestras pretensiones, esto es, aclarar la relación entre la ocupación y el existir, en el pensamiento de Heidegger, se hace necesario, a continuación, profundizar en la noción de Dasein y la comprensión de mundo en tanto mundaneidad.

2. Dasein como el ente que tiene que habérselas consigo mismo

Para comenzar con nuestro intento de profundizar en algunos aspectos de lo que significa la noción de Dasein y su sentido, primero debemos recordar que frente a la pregunta por el ser, el Dasein es el ente que tiene un lugar fundamental en este problema. Tal como lo señala Heidegger: “una analítica del Dasein debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser” (2012, p. 37). Al respecto, señalamos que presenta dos tipos de primacías, una ontológica y otra óptica. Pero, la pregunta sigue siendo: ¿cómo podemos acercarnos a la comprensión de este ente? Para ello debemos comenzar con la siguiente afirmación: “Dasein significa: *estar-en-el-mundo*” (Heidegger, 2008, p.28). Si bien, profundizaremos en esta estructura de “ser-en-el-mundo” en el apartado que dedicaremos a mundo y mundaneidad, es importante desde ya delimitar el sentido fundamental de lo que significa Dasein.

Heidegger señala en *Ser y Tiempo* que “el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser” (2012, p. 64) y en *Prolegómenos para una Historia del concepto de Tiempo* destaca que “el Dasein es el ente que yo mismo siempre soy, en cuyo ser participo yo en cuanto ente; un ente que *es-siempre* a mi manera-*serlo*” (2006, p.191). Esta mención al Dasein de que su ser “es cada vez el mío”¹⁷ quiere decir que sus modos de ser siempre parten desde la

¹⁷ Respecto de la noción de *sí mismo* en Heidegger, se recomienda profundizar en “La hermenéutica del sí mismo en *Ser y Tiempo*” (2003) de Ramón Rodríguez.

comprensión de sí mismo y no como algo que está ahí, lejano, entre las cosas del mundo, ya que el mundo se despliega desde su propio ser, por lo tanto, le afecta, porque es él mismo proyectando su mundo en cada ocasión. En este sentido, Basso explica que el Dasein “experimenta el mundo a través de sí mismo en la forma del ‘yo soy’, cada acontecimiento es suyo y sus vivencias refieren indefectiblemente a ese sí mismo” (2014, p.276). Ahora bien, si consideramos que el Dasein *es* él mismo, pues también *él* será el método¹⁸, ya que “su ser consiste precisamente en ser en camino hacia él mismo, es decir, en la posibilidad de ser en una comprensión y mostración de él como él mismo y a partir de él mismo” (De Lara, 2008, p. 251). Es de esta forma que el Dasein, en cada modo de ser, “se relaciona con su propio ser no como frente algo presente y concluso, sino como frente a una posibilidad” (Cataldo, 2013, p.36), siendo cada vez la posibilidad de ser él mismo, y no nos referimos a una posibilidad que se pueda adjudicar o no en algún momento u otro, sino que él *es* en su posibilidad más propia: “el Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*” (Heidegger, 2012, p.65), y esta posibilidad puede ser tanto desde la propiedad o la impropiidad (Heidegger, 2012, p.64). Por posibilidad “propia” se entenderá aquel modo de ser en el que el Dasein se elige a sí mismo o que se despliega como “suyo”; en cuanto “impropia”, se

¹⁸ En relación al problema del método, Heidegger refiere que el sentido originario del concepto de método es “camino hacia...” (2007, p.164). Así, el filósofo hace el llamado a alejarse de la noción de método que comúnmente se le da, esto es, como una consideración técnica de una investigación. Aquí, aclara que este “camino hacia” debería ser “hacia nosotros mismos. Pero éste no es ya el camino hacia un yo aislado” (*ibid*), ya que sería un “*insertar-se propiamente en nuestra relación con lo que comparece*” (Heidegger, 2007, p.164). Este trato de comparecencia con aquello que nos circunda, se explicará mejor más adelante, cuando profundicemos en el carácter de *mundaneidad* del mundo.

comprenderá aquella posibilidad “perdida” o alejada de esta mismidad. Sin embargo, en cualquier tipo de manifestación de estas posibilidades, el Dasein expresa su carácter de “ser cada vez él mismo”. Es así que el Dasein “es” en un “siendo nosotros mismos en cada ocasión”, “existe” en su vivir fáctico. Esta aclaración correspondería formalmente a la comprensión existencial del Dasein y que Heidegger define como: “*Ente que es [y que ha de serlo] siéndolo-en-cada-ocasión*” (2006, p.192).

El carácter de “en-cada-ocasión”, que, como ya se ha aclarado, es el modo de ser de la facticidad, corresponde a la “ocasionalidad”. Dicha caracterización es constitutiva e inherente del Dasein, en otras palabras, no existe Dasein sin su sentido de “ocasionalidad”, no hay Dasein sin su carácter de vivir fáctico. En este contexto, y debido a este “siéndolo-en-cada-ocasión”, es que el Dasein, como un “ser posible”, puede presentar múltiples formas de ser, en tanto posibilidades se le presenten, pero no por esta condición deja de ser Dasein.

Ahora bien, el acceso al modo de entender al Dasein no puede seguir el camino de obtener una descripción de su aspecto o de qué elementos está hecho, de cuáles son sus partes o su forma. Dedicarnos a esta tarea nos alejaría del sentido mismo del Dasein, separándonos del cometido de comprender aquello que hace que el Dasein “sea” él mismo. En este sentido, de lo que se trata es explorar en el *cómo* de su “ser”, independiente de los posibles atributos que éste pueda adquirir o no en su “cada-vez-siéndolo”. Sólo de esta forma accedemos a los caracteres de “ser” del Dasein, previo a cualquier tematización de él, dicho en

palabras de Heidegger: “no vamos a determinar cuál sea el aspecto de tal ente, sino que desde un principio y en todo momento nos vamos a ocupar únicamente de su *manera de ser*; no de qué esté hecho, sino *del cómo de su ser y de los rasgos de ese cómo*” (2006, p. 194).

Como podemos ver, la tarea es entender al Dasein en su manera de ser. Pero, ¿cuál es el camino que conduce al logro de este objetivo? La tesis de Heidegger radica justamente en un llamado a poner atención en la cotidianidad más inmediata, es decir: “atender” o “considerar” al “*Dasein* fáctico en el cómo de su ‘serlo’ fáctico” (Heidegger, 2006, p.194). Nuevamente es necesario aclarar aquí que este giro a la cotidianidad inmediata no mienta un relato de cómo ésta es vista particularmente, sino que hay que concentrarse en el *cómo* ella se despliega en vida fáctica, en su manera de ser “facticidad”. Una referencia a este carácter del *cómo* sería, por ejemplo, hablar de la “lapicidad del lápiz”, en tanto no lápiz grafito, de tinta o de gel, sino que en *lo que* hace que el lápiz “sea” eso “siéndolo siempre en cada ocasión”, en cada diferente posibilidad de ser.

Hasta aquí se ha hablado acerca del Dasein y su despliegue en el vivir fáctico, expresado en un “siéndolo cada vez el mío” que da cuenta de su carácter de ocasionalidad, pero quizás estas consideraciones podrían llevar a entender que nociones tales como “vida fáctica” u “ocasionalidad” son aspectos característicos, cada uno por su parte, del Dasein, a la manera de una *sumatoria* de propiedades del mismo. Sin embargo, esto no parece representar las

pretensiones heideggerianas. Así, se hace necesario considerar el carácter de enteridad del Dasein, con el objeto de seguir precisando qué es lo que Heidegger entendería por este modo de ser y, por cierto, por lo que él llama “analítica existencial”, que es el modo cómo habría que exponer aquellos rasgos fundamentales que le caracterizan.

Con el fin de evitar precisar el concepto de Dasein como algo que está constituido por diferentes partes es que resulta conveniente destacar que:

“Lo que en cada caso se ponga de relieve no son partes, elementos independientes separables, con los cuales hubiera que ensamblar todo. El realzar los elementos individuales de la estructura es una cuestión puramente temática, y en cuanto tal realzar temático supone siempre la *aprehensión verdadera de la estructura toda en sí misma*” (Heidegger, 2006, p.197).

Es así que el Dasein debe ser entendido desde un carácter unitario. Al respecto, en el § 39 de *Ser y Tiempo*, Heidegger menciona que “la *multiplicidad* fenoménica de la constitución de este todo estructural [el Dasein] y de su modo de ser cotidiano puede fácilmente obstruir la mirada fenomenológica *unitaria* hacia el todo en cuanto tal” (2012, p.199). Esta aclaración menciona que no se deben descomponer ni desarticular los momentos estructurales del Dasein, a modo de “partes” que se ensamblen. Por lo que cada vez que alguno de estos momentos que Heidegger pone de relieve sea explorado, en vías a una

comprensión de Dasein, siempre debe considerarse que se está hablando de un *todo*. En palabras de Heidegger, lo que estaría en juego es una “mirada completa que *atraviesa* este todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural” (2012, p. 200). Sin embargo, que se esté aludiendo a una interpretación unificadora no quiere decir tampoco que, porque presenta un carácter unitario, se obvие la multiplicidad de su estructura, al estilo de “el todo es más que la suma de sus partes”. A juicio de Heidegger, “la multiplicidad de los momentos, lejos de ser excluida es, por el contrario, requerida por la unidad estructural del ser del *Dasein* y la totalidad ‘indivisible’ que forma como todo estructural articulado” (Dastur, 2006, p.51)¹⁹. Es de esta forma que este carácter unitario es intrínseco y trascendental (Richardson, 2003, p.71).

Como se ha mencionado al comienzo de este apartado, Dasein ha sido relacionado con “ser-en-el-mundo”, como una estructura ontológica de éste, con el carácter de originario, total y unitario (Heidegger, 2006, § 19; 2012, Cap.II). Esto quiere decir que jamás el Dasein pierde su enteridad, ya que precisamente no está constituido por partes, sino que de “momentos” que se disponen como inseparables cada uno del otro (Dastur, 2006, p.52). Estos “momentos” corresponderían a los “existenciaríos” que, a su vez, pertenecen a

¹⁹ Cf. § 39 de *Ser y Tiempo*, “La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del Dasein”.

los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein, y que, articulados, dan forma a su propia totalidad.

Pues bien, luego de haber expuesto el problema del Dasein en cuanto un todo, corresponde ahora explicitar su estructura fundamental, y que es la que Heidegger denomina “ser-en-el-mundo”. Para esto es necesario aclarar por qué “mundo” adquiere protagonismo en los planteamientos de Heidegger. Esto ayudará, posteriormente, a indagar en aquellos existenciales relevantes para comprender a la “ocupación”, y al mismo tiempo, su horizonte, que es el “cuidado”, en cuanto “ser” del Dasein.

3. La mundaneidad del mundo como estructura fundamental del Dasein

Con respecto al estudio de “mundo” en Heidegger, Rubio comenta que “se estudia al mundo como un momento estructural de toda experiencia, más precisamente como una condición para que algo se manifieste con sentido, lo cual para Heidegger equivale a decir: para que algo *sea*” (2015, p. 90). Es así que, en primera instancia, debemos comprender que no se trata del estudio de algún tipo de ente, de alguna cosa o de relaciones entre cosas, sino más bien, del “ámbito de comprensibilidad sin el cual no sería posible la aparición de los entes” (*ibid*).

Así, en el contexto de la revisión del concepto de mundo y del “estar-en-el-mundo”, como la constitución fundamental y unitaria del Dasein, Heidegger menciona que esta expresión presenta tres momentos que la constituyen, a saber: “en-el-mundo”, “ente” y “estar-en”

Con respecto a “en-el-mundo”, Heidegger lo entiende en tanto el “cómo” del ser, y es aquí donde el objetivo central es profundizar en la estructura ontológica de “mundo” y conocer el carácter de *mundaneidad* (Heidegger, 2006; 2012; Rodríguez, 2003, p.56).

En lo que refiere a “ente”, que siéndolo en cada ocasión, se manifiesta en la forma de estar-en-el-mundo. Esto remite a la pregunta por el “quién” del Dasein en la cotidianidad, o dicho de otro modo: “¿quién es este ente (el Dasein)” (Heidegger, 2012, p.135). Así también refiere al “cómo” de su estar, a la manera de “coestar” (*Mitsein*) y “coexistencia” (*Mitdasein*) (Heidegger, 2012, p.134).

Finalmente, el otro momento corresponde al *estar-en* en cuanto tal, como un modo de ser del ente. Aquí, Heidegger busca diferenciar el “en” del “entre” las cosas del mundo, y el “Ahí” (*Da*) como una mera espacialidad extensa²⁰ (2012, p.152). Si bien, estos tres momentos constitutivos de la estructura “estar-en-el-mundo”, le pertenecen como fenómenos articulados hacia un carácter unitario,

²⁰ Más adelante profundizaremos en la comprensión de lo “*extenso*” según Descartes, desde su propia noción de mundo. Por el momento, nos quedaremos con la comprensión de que lo *extenso* se refiere a una consideración de espacio que es esencialmente *cuantificable*, a modo de lo ancho, largo y la profundidad.

en el presente trabajo profundizaremos sólo en el primer momento, a saber, “*en-el-mundo*”, ya que su comprensión contribuye directamente a una orientación en relación al objetivo central de esta investigación, y que es, en primera instancia, indagar en la comprensión del fenómeno de la ocupación como un *existencial*.

Sin embargo, antes de profundizar en este momento constitutivo de la estructura del Dasein, es necesario detenernos primero en el problema del *estar-en* que le correspondería al Dasein mismo, a diferencia de otros entes, con el objeto de despejar cualquier tipo de comprensión acerca de éste en el sentido de que pudiésemos pensar que le correspondería una espacialidad *extensa*. Heidegger es claro en afirmar que a éste le corresponde, más bien, una espacialidad *existencial*.

En este sentido, lo primero que se debe evitar, es comprender que el “*estar-en*” remite a un “*estar dentro de*”, a la manera como el agua puede encontrarse “*dentro de*” un vaso, es decir, al modo de ser de una sustancia corpórea que se encuentra “*contenida*” en otro ente. Con esto, se descarta todo carácter extenso que pueda ser atribuido a la espacialidad del Dasein. Por lo tanto, “*estar en medio*” del mundo, desde su carácter existencial, no tiene que ver con que se presente un conjunto de cosas que están ahí o allí (Dastur, 2006; Heidegger, 2012; Richardson, J. 2012; Richardson, W. 2003; Duque, 1996), en el sentido de que el Dasein estuviese junto a otros entes contenidos dentro del mismo

mundo. De forma positiva, Dasein debe entenderse, entonces, como “independiente de la corporeidad espacial del cuerpo” (Stein, 2010, p.30).

Para referirse al “en” propio del Dasein, Dastur comenta que Heidegger considera el significado alemán de “*in*”, que quiere decir “habitar” (2006, p.198), y esta relación de “habitación” con el mundo sucede en la cotidianidad (Dastur, 2006, p.54). Rubio también se refiere a esta relación entre “*in*” y habitar, mencionando que Heidegger comprende en “en” como “la habitación o residencia que se efectúa mediante ocupaciones habituales en un ámbito próximo, familiar” (2015, p.74). Es así que se debe percibir al “ser-en-el-mundo” desde su *espacialidad existencial*, por lo que “el Dasein ‘da’ o ‘dispone’ el espacio, donde el ‘en’ es espacial porque abre espacio, ‘abre mundo’. En este sentido, el ‘estar en’ vendría a ser un ‘estar siendo en’” (Heidegger, 2006, p.201). Esta fundamental comprensión de espacialidad del Dasein se expresa en palabras de Heidegger de la siguiente forma: “el espacio sólo puede concebirse a partir del mundo” (2012, p.133). En este contexto, porque el Dasein “dispone” de mundo, es que podemos concluir que el Dasein es “espacializante” (Dastur, 2006, p.55). Por consiguiente, según Escudero, el sujeto no mantiene una relación con el mundo, sino que es el sujeto mismo quien “empieza fundando el contexto de significado y de acción desde el que las cosas, las personas y las situaciones del mundo de la vida nos salen al encuentro” (2001-2002, p.68).

Hasta aquí, lo que se ha comentado acerca de “espacio” existencial resulta suficiente como una aproximación al problema de la espacialidad. A partir de estas discusiones se hace necesario indagar el primer momento constitutivo de la estructura “ser-en-el-mundo”, y que corresponde al “en-el-mundo”. En este contexto es que nos permitiremos profundizar aún más en el problema de la espacialidad, ya que dicha problemática puede brindar mayores claridades acerca de la noción de mundo y de su carácter mundaneizante.

El tercer capítulo de *Ser y Tiempo* está dedicado a la “*Mundaneidad del Mundo*”. Dentro de éste, el tema central es aclarar la idea de *mundaneidad*, *mundo circundante*, *condición respectiva* y *significatividad*. Para este propósito Heidegger también revisa críticamente la determinación de “mundo” desde Descartes como *res extensa*, con el objetivo de reafirmar el carácter de espacialidad del “estar-en-el-mundo”. Estas temáticas resultan fundamentales para luego dar paso a la comprensión de *ocupación* como existencial, sobre la base del *cuidado* en tanto “ser” del Dasein. Comenzaremos, pues, con la noción de “mundaneidad” como un momento ontológico constitutivo del “estar-en-el-mundo”.

3.1 Sobre la noción de Mundaneidad

Ya se ha dicho que para la comprensión de “estar-en-el-mundo”, es necesario remitir a la idea de “mundo”. Ahora bien, comenzar con una descripción de aquello que podemos encontrar “en” el mundo, en tanto “dentro de”, como, por

ejemplo, plantas, árboles, personas, calles, casas, sería alejarse de una comprensión existencial, ya que este ejercicio sólo se orientaría hacia una mera descripción del ente, a partir de la premisa de que el mundo sería “un conjunto de cosas o su receptáculo” (Duque, 1996, p.30). Precisamente, este hecho correspondería a una aproximación óptica de “mundo”, sin embargo, de lo que se trata aquí es, al margen de lo anterior, indagar en el “ser” y su estructura de “mundo”, en tanto “constitución fundamental de la existencia humana y, por consiguiente, no de las cosas o seres intramundanos” (Muñoz, 2015, p.100). Al respecto, Heidegger menciona que “ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo” (2012, p. 86). Caer en la descripción aislada de extensas listas de atributos del mundo y de sus entes intramundanos podría conducirnos a plantear categorías cosificantes del propio fenómeno, que únicamente cobrarían vida en el caso de ser explicitadas desde el piso de “estar-en-el-mundo”, en un “siéndolo en cada ocasión” y a partir de la comprensión de Dasein como el “ente que soy cada vez yo mismo” (Heidegger, 2012, p.135). Agregaremos la noción de *des-mundaneizar* a cualquier ejercicio que tome el camino tematizante ya descrito, hecho que significaría una consideración de “mundo” en tanto sólo lo observo como una cosa independiente de mí. Por lo tanto, cada vez que la noción de mundo es buscada, alejándola de la vida fáctica, es decir, de su más propia y encarnada manifestación, se genera un trato *des-mundaneizador* con él. Al respecto, Heidegger menciona que “el mundo está presente *en* la vida y *para* ella, pero no en el sentido de algo que es

simplemente mentado y observado” (2002, p.38), afirmando que “el estado de la interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma” (*ibid*). En este sentido, Segura explica que las experiencias teóricas generan *deshistorización*, *desmundanización* y *desvitalización*, ya que desaparecería el significado de las experiencias del mundo entorno, por lo que subsumir la experiencia en lo teórico que genera que éste sea considerada como un mero objeto (1999, p.282).

Es sobre estos preceptos que debemos partir con la noción de “mundo” que Heidegger plantea. En primer lugar, cuando éste habla de “mundo” lo que intenta es develar su carácter de mundo, es decir, lo que él llama la *mundaneidad del mundo* (2012, §14). Con dicho término aludiría a un nivel ontológico que vincula al mundo con el “estar-en-el-mundo”, y que, a su vez, determina existencialmente al Dasein como esencialmente “mundano”. En este sentido, si bien, “mundo” no significa aquel ente intramundano ni su esencia, sí corresponde a “aquello *en lo que vive*” el Dasein fácticamente (Heidegger, 2012, p.87).

En consecuencia, entender que “mundo” es “en lo que vive” el Dasein fáctico orienta hacia la búsqueda de su manifestación más cotidiana e inmediata, en tanto que “modo de ser”. Para esto es necesario indagar en la cotidianidad misma. En este sentido, Heidegger (2012, §15) afirma que el ente más

inmediato para el Dasein es el del *mundo circundante*²¹, donde aquello que primeramente se presenta en su cotidianidad son los “útiles”²², que se nos aparecen como tales en tanto mantienen un trato inmediato en el mundo. Este trato tiene diferentes modos de manifestarse, que corresponden a distintos modos del ocuparse (Heidegger, 2012, p. 89). De momento, entenderemos estos modos del ocuparse como aquel que manipula y utiliza. El Dasein más inmediato se encuentra, siguiendo a Heidegger, por ejemplo, al escribir un texto. Es así que el ente al que podríamos concebir como una cosa, en tanto objeto “lápiz”, comparecería primariamente en una “ocupación” específica como un *útil* para escribir. Sólo en esa ocupación el ente sería él mismo (*ibid*). Es de esta forma, que el ente que comparece en la “ocupación”, se le llamará *útil*. Con esta expresión, se deja inmediatamente de lado cualquier concepción del ente intramundano como una “cosa sin mundo”. Pero la determinación de *útil* nunca será un ser en sí mismo, sino que es *útil* en tanto “algo para...”, es

²¹ Roberto Rubio se pregunta acerca de la elección del término “mundo circundante” que realiza Heidegger, a partir de la expresión alemana *Umwelt*. Ésta sería utilizada para nombrar el ambiente o medio vital, en tanto el medio de los seres vivos o el ambiente socio-cultural. Aquí, “*um*” expresa *circum* y, en el caso de “mundo circundante” (*Umwelt*), referiría a “la manera en que opera el contexto de las actividades cotidianas. Se trata de la siguiente estructura: el agente de experiencia está absorto en sus ocupaciones, en medio de las cosas, inmerso en su circunstancia” (2015, p. 92).

²² Es importante resaltar aquí, a partir del concepto de *útil*, que la comprensión de mundo no es objetual, por lo que Heidegger menciona que las cosas no son objeto sino que son *útiles* (Cfr. 2012, §15). Dicha determinación proviene, a juicio de Heidegger, de la manera como los griegos entendieron a las cosas del mundo, llamándolos *prágmata*, es decir, como aquello que viene de la praxis. En *Ser y Tiempo*, Heidegger brevemente se refiere a esta comprensión, refiriendo que *prágmata* “es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación” (Heidegger, 2012, p. 90). Al respecto, Volpi señala que el referirse del “ser-ahí” corresponde a “un referirse práctico, en el sentido de que el ser tiene que asumir él mismo su propio ser, haciéndose cargo de él” (2012, p.95). Asimismo, este “hacerse cargo” requeriría siempre decidir en términos del propio ser, que sería, en todas ocasiones, práctico (*ibid*). Esta comprensión, según Volpi, es paralela a la determinación aristotélica de *praxis* (2012, p.93). En relación a las raíces griegas de algunas comprensiones de Heidegger, específicamente en relación a Aristóteles, se recomienda “Heidegger y Aristóteles” (Volpi, 2012).

decir, algo para escribir, para reparar, para cocinar, etc. Este “para algo” expresa un carácter de *remisión* al modo de “algo para algo”, según el cual aparecería el ente intramundano que circunda al Dasein, ya sea un lápiz “para escribir”, una goma “para borrar” o un martillo “para martillar”. Es así que el *útil* nunca se puede considerar como algo aislado, sino que necesariamente le pertenece a otros *útiles* desde esta estructura del “para algo”, es decir, un *útil* tal como el lápiz en la cotidianeidad no comparece en el mundo desde sí mismo, en tanto no exista una hoja para escribir, una goma para borrar, un estuche donde se pueda guardar, etc. Ahora, imaginemos en este contexto una habitación que sea ocupada como sala de estudios. Justamente en ella encontraremos una multiplicidad de *útiles* que, siguiendo las tesis de Heidegger, adquirirían sentido en tanto la ocupación en la que comparecen o comparecerán. La disposición de estos útiles nunca será captada como meras “cosas” que se encuentran dispuestas en esta sala, sino que adquieren sentido en tanto “sala de estudios”, ya que lo primero que comprendemos o percibiremos cuando ingresamos a esta habitación no es un “aglomerado” de “objetos” dispersos, sino, en primer lugar, la “sala de estudios”, y atendemos a los *útiles* que ahí encontramos según sus diferentes modos de comparecer en la ocupación de estudiar. A esta disposición de “habitación” que brinda de sentido a los útiles que contiene, Heidegger lo denomina *útil-habitacional* (2012, p.91)²³, intentando caracterizar la *utilidad* propia e inmediata según la cual una habitación puede aparecerle al Dasein. Es

²³ Aquí también se puede revisar el §23 a) de *Prolegómenos para una Historia del concepto de Tiempo* de Heidegger.

en este contexto que, por ejemplo, un cuarto de baño o una cocina son *útiles-habitacionales* que brindan de sentido utilitario al jabón, toalla o la vajilla. Claramente, quizás comprendemos de modo diferente a “un lápiz” cuando se nos presenta en un pupitre al momento de rendir un examen, sujeto en la oreja de un carpintero o en las manos de un bebé que juega con él. Con estos ejemplos, quisiéramos dar cuenta, sin embargo, que el *útil* muestra el *para qué* está dispuesto como tal, más no como una cosa, es decir, el vaso se mostraría como un “para beber e hidratarme”, pero no como una cosa vaso a la que luego le agrego la utilidad de beber. Por lo tanto, el momento de la aparición concreta del “para algo”, que constituye el auténtico aparecer del mundo, no puede sino darse en una relación del Dasein con su mundo en la cual se esté siempre descubriendo *utilidad*. Esta relación del Dasein que siempre descubre *utilidad* es lo que Heidegger llama “ocupación” (2012, p.139) (martillar, bañar, escribir, cocinar, etc.). Al respecto, Heidegger aclara que

“en este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano al martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más develadamente comparecerá como lo que es, como útil” (2012, p.91).

Es en este sentido, entonces, que el modo de ser del *útil* es su condición de *estar a la mano*. Este carácter de “plegarse a” en el entramado remisional de los

útiles corresponde, en definitiva, a lo que Heidegger denominará “*circunspección*”.

En este contexto, es importante entender que la noción heideggeriana de “*lo a la mano*” no se corresponde por completo con aquello que está “aquí”, en una cercanía espacial geométrica, ya que no es necesario que el *útil* esté próximo a mí para que mantenga su carácter de *utilidad*.

Ahora bien, no siempre los *útiles* responden a nuestras expectativas ya que algunos entes “velan, desplazan y disimulan a otros, ‘dándoselas’ de lo que no son, de manera que a veces ‘echamos en falta’ algo que debiera estar a la mano” (Duque, 1996, p.30), apareciendo situaciones inesperadas, que pudiesen significar un obstáculo o resistencia en el flujo de la trama remisional de *lo a la mano*.

Es así que puede suceder que “*lo a la mano*” se presente como aquello que no se puede usar en la ocupación, por el hecho, por ejemplo, de estar averiado o que se encuentre imposible de usar (Heidegger, 2012, p.94). Es lo que podría suceder con un lápiz sin tinta al momento de escribir. Sin embargo, la situación de *útil* sigue estando presente. En este sentido, el carácter de “empleabilidad” del “*útil-lápiz*” no radicaría en que la “cosa-lápiz” esté desprovista de su función, sino que el carácter de *utilidad* es brindado por el trato ocupado en que las cosas se presentan. En el caso antes mencionado, aparece un obstáculo en la realización de la ocupación de escribir debido a que nuestro lápiz ha quedado

sin tinta, lo cual no podría ser detectado como obstáculo sin ya estar viviendo en el trato de *utilidad* con el lápiz. A este “percatarse” del obstáculo que *llama la atención* al impedir realizar la ocupación, Heidegger le denomina “*llamatividad*” (2012, p.95).

También podría suceder, no obstante, que, en vez del lápiz averiado, nos demos cuenta que no tenemos lápiz para cumplir nuestro cometido, por lo que nos encontraríamos con una relación de “*no a la mano*”, pero que a su vez nos da cuenta de la necesidad de ese “*a la mano*” para realizar la ocupación requerida. Esta necesidad de “*lo a la mano*”, a partir de un “*no a la mano*”, será llamada por Heidegger “*apremiosidad*”. En sus palabras: “mientras con más urgencia se necesita lo que falta, cuanto más propiamente comparece en su no-estar-a-la-mano” (Heidegger, 2012, p.95). Lo descrito hasta ahora sólo nos hace ver que el modo de “estar a la mano” siempre está comprendido en la ocupación, como carácter del ente con el que se trata, y esto aunque el *útil* mismo se presente o no ante nosotros.

Otra manera de ser que tiene “*lo a la mano*” es la *rebeldía*. Ésta corresponde a un modo de lo “no-a-la-mano” que no falta ni se encuentra averiado, sino que, por estar presente, obstaculiza la ocupación. Es algo que simplemente estorba en su realización, como, por ejemplo, un trozo de papel sobre una página nos distraería de la lectura. En este caso, es algo de lo que hay que ocuparse, con el objeto de seguir en la ocupación que siempre ha estado en juego, y que es leer. En este contexto, el hecho de que el trozo de papel nos moleste y que nos

preocupemos de sacarlo, es porque estamos comprometidos con la realización de la ocupación-lectura en la que estamos absortos, y entendemos en el uso cuáles son los útiles a la mano que necesitamos y cuáles no.

Estos tres modos de lo a la mano, a saber, *llamatividad*, *apremiosidad* y *rebeldía* “tienen la función de hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí” (Heidegger, 2012, p.95).

Pues bien, hasta aquí hemos podido comprender que “mundo” no es un ser intramundano en sí mismo, sino que es una relación de apertura en el trato ocupado, a la manera que no se puede concebir al ente intramundano si no *hay* mundo. Es así que en el “estar-en-el-mundo” comparece el *útil* “ocupado” de tal forma que en él se expresa la mundicidad de lo intramundano. En adelante, entonces, entenderemos que una explicación del mundo a partir de las cosas particulares es un recurso inviable. Desde Heidegger se advierte que “mundo”, en tanto que “complejo remisional” sustenta él mismo el modo de ser de la cosa. Con esto detectamos una primacía de la remisión por sobre la cosa dada en el trato concreto.

En fin, luego de una revisión de la noción de “lo a la mano” se hace necesario explorar más profundamente en su estructura de ser, y que se encuentra determinada por las *remisiones* (Heidegger, 2012, §18). El objeto de las siguientes discusiones será, en este contexto, entender con mayor precisión el

sentido de la caracterización de la vida como “ser-en-el-mundo” y, así, profundizar en el ente intramundano en cuanto tal.

3.2 El complejo remisional

Recordemos que el “para algo” se encuentra en un carácter de *remisión* en tanto “algo para algo”, y que esta condición es constitutiva de la mundaneidad como tal. Específicamente, podemos entender que la *condición remitiva* o *respectiva* es la concreción óptica del *útil* en relación a su “para qué”. Por lo tanto, “lo a la mano” tiene el carácter de *estar remitido*, y esta *condición respectiva* es el ser del ente intramundano (Heidegger, 2012, p.96), así como en el caso de un lápiz su condición sería “para escribir”. En este sentido, no podemos comprender al ente sin su carácter remitivo, siendo éste su condición ontológica primaria: su ser.

Sin embargo, esta condición respectiva no acaba en el “para qué” de la utilidad, como sería, por ejemplo, el martillar para clavar. Luego de este “para qué” sobrevendría una nueva condición respectiva: martillar *para* clavar, por ejemplo, y, después, clavar *para* reparar el techo. Asimismo reparar el techo *para* evitar las goteras en invierno, *para* así, finalmente, proteger la salud propia. En este caso, esta concatenación de “para qué”, a la que Heidegger le llama *totalidad respeccional*, finaliza con la pretensión de cuidar la propia salud, siendo esta pretensión el sentido último de la *totalidad respeccional* y que Heidegger denomina un *por-mor-de* (2012, p.105) del mismo Dasein.

Dicho *por-mor-de* es el que se señala cuando advertimos que en el entramado respeccional que implica “el martillar”, el Dasein, a final de cuentas, necesita protegerse para concretar su posibilidad de ser. Es así que, “la totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más” (Heidegger, 2012, p.105), sino que refiere al ser del Dasein mismo. Al respecto, Ramón Rodríguez menciona que el *por-mor-de* es un fin en sí mismo que “sólo conviene al ser del existir” (2003, p.55) ya que éste “es siempre forzosamente por mor de sí: lo que le mueve y hacia lo que se mueve es a construir su propio ser” (*ibid*). A nuestro juicio, resulta interesante que este *por-mor-de* esté referido al ser del Dasein, quien, como dice Heidegger, “es el ente que *yo mismo siempre soy*” (2006, p. 191). En este mismo sentido, Rodríguez comenta que “si el por mor de sí es la condición de todo poder ser sí mismo, el ser en cada caso mío determina la modalidad de ese poder” (2006, p.57). En este contexto, si volvemos al ejemplo de la *totalidad respeccional* del martillar, la condición respeccional anterior a proteger la propia salud es aquello que tiene el carácter de “*lo a la mano*”, sin embargo, el “proteger la salud mismo”, entendido como *por-mor-de* que otorga sentido a la totalidad respeccional, presenta el carácter de “estar-en-el-mundo” y no así el de “lo a la mano”.

Ahora bien, como el Dasein está implicado en su ser en la respección del mundo circundante, este último presenta el carácter de la *familiaridad*. Para el Dasein las relaciones remisionales son conocidas, “me son familiares”, “las

percibo como habituales”. Es así que “las cosas del mundo” se encuentran entrelazadas en un contexto donde constantemente “andamos dando vueltas, tratando [*Womit des Umgangs*], al estar ‘familiarizados’ con ellas” (Duque, 1996, p.35). Esta situación de “familiaridad”, permitiría que las relaciones remisionales se nos presenten como “obvias”, no *llamando la atención* del existir. Este tipo de presencia de “no llamar la atención”, corresponde a un rasgo fenoménico propio de la mundaneidad del mundo (Heidegger, 2006, p.234).

Al igual que la relación de “*lo a la mano*” y “*lo no a la mano*” que anteriormente explicamos, en la noción de *familiaridad* ocurre algo parecido, en tanto que podría suceder que, en el contexto de lo familiar, no se encuentre algo que tendría que estar presente en el trato, como por ejemplo la ausencia de un *útil* en un entramado remisional conocido y habitual. Sólo el obstáculo que pone en evidencia esta ausencia *llama nuestra atención*, lo que abre paso a una situación “no habitual”. Esto no quiere decir que la ocupación al momento de verse obstaculizada, pierda su carácter de familiaridad. Más bien, porque este entramado remisional tiene el carácter de familiaridad es que *llama la atención* lo inhabitual en él. Es así que cuando “lo obvio” se interrumpe, se hace evidente, aunque de manera negativa, el carácter de familiaridad. En este contexto, sólo cuando se extravía la cuchara para preparar el café, es cuando se hace explícita su *utilidad*, es decir, “poner el café en la taza”, en tanto “para qué” de ésta a la hora de prepararnos la bebida. Sin embargo, cuando tenemos

todos los útiles necesarios para hacer nuestro café, entonces realizamos el ejercicio de su preparación de forma mecánica, sin poner atención especial en cada uno de los útiles a la mano que se ven involucrados remisionalmente en esa actividad cotidiana. Es así que “esa ausencia específica apunta a lo que subyace bajo ella en cuanto posibilidad, esto es, el *[estar]siempre-ya-aquí* de una trama de remisiones familiar, que se ve trastornada cuando algo falta y realzada a través de esa ausencia específica” (Heidegger, 2006, p. 236). Esto quiere decir que se nos hace evidente el “estar a la mano” de los *útiles* que se dan en el ocuparse cuando efectivamente se encuentran en un “no a la mano”, cuando la familiaridad se interrumpe. De lo contrario, el trato es completamente natural, y simplemente nos dejamos vivir en él sin hacerlo explícito.

Hasta aquí, ¿cómo es que podemos comprender mejor la condición de mundo planteada por Heidegger? Pues bien, “aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo” (2012, p.108). Es decir, la comparecencia de los entes en el mundo desde la trama remisional, sería la única forma en que originariamente el mundo acontece.

Ahora bien, aún resta comprender una estructura más que permita abordar con mayor profundidad la condición remisional que discutimos. Hasta aquí se ha denominado “*remisión*” a la multiplicidad de sentidos de utilidad o “para qué” que se constituyen en una relación de “algo *hacia* algo”. Pero esta estructura de

remisión, en tanto que estructura de la comparecencia del mundo, desde ahora se llamará más específicamente *significatividad*.

Esta *significatividad* que se constituye en la *remisión*, no mienta que algo tiene valor o importancia particular para alguien (Heidegger, 2006, p.253), como, por ejemplo, el hecho de valorar un reloj heredado por un ser querido, del cual se afirma, coloquialmente, que sería “muy significativo para uno”. También es preciso alejarse de aquellas comprensiones de *significatividad* como el “significado de una palabra” al modo de un “remitente lingüístico” (Rubio, 2015, p.100), en el sentido de que un “término” remite a una cosa determinada de la cual éste sería el “nombre”. Cuando Heidegger ocupa el término de *significatividad*, pretende, más bien, develar la estructura básica de la mundaneidad, es decir, “el ser de lo ente que llamamos mundo” (2006, p. 254), entendida, en estricto rigor, como la “matriz de las relaciones remisionales” (Richardson, 2003, p.56).

En este mismo sentido, cada “momento remisional”, como, por ejemplo, el martillar un clavo o ajustar el techo, es un *remitir*, y el todo respectivo de esta *remisión* es, entonces, la *significatividad*. De este modo la *familiaridad* con la *significatividad* viene a ser la condición óptica que permite descubrir al ente que comparece en el mundo, por lo que es tal condición, la *significatividad* misma, la que da a conocer su “*en-sí*” (Heidegger, 2012, p.96). Es así que el mundo se hace “presente” desde la *significatividad* (Heidegger, 2006, p. 263), es decir, en una relación del trato con el Dasein donde las cosas se revelan en lo

que ellas mismas son, siempre en esta relación ocupada. Este modo de “presentarse” de las cosas serían las

“auténticas experiencias originarias, que no son cualidades abstractas sino que dan como un todo en un mundo, en un contexto de *significatividad (Bedeutsamkeit)*. Así [Heidegger] hace ver que la experiencia inmediata es la de algo en su significatividad y mundaneidad: el mundo ‘mundeia’: ‘*es weltet*’. En efecto, el yo no percibe primero colores, tamaños, olores, sino [acudiendo al ejemplo empleado por Heidegger] algo como cátedra, aula, etc.”
(Segura, 1999, p. 282).

El problema de la “presencia de mundo” resulta importante ya que cuando hablamos de “algo presente”, se puede entender que algo se encuentre frente nuestro o delante de nuestros ojos. En este sentido, hablar de “presencia de mundo” podría llevar a entender que el mundo sería lo que se encuentra “fuera”. Ya hemos comprendido desde nuestro análisis de “mundanidad” y “mundo” que, para Heidegger, esta noción resultaría equivocada si es que se accede a estos fenómenos mediante un análisis existencial del Dasein. Sin embargo, es preciso indagar por qué, con tanta facilidad, relacionamos aquello que se encuentra “presente” como un tipo de presentación corpórea.

Dicho problema, podría aclararse, a juicio de Heidegger, si nos detenemos en la manera cómo justamente Descartes ha entendido la noción de “mundo”.

3.3 Descartes y su noción de mundo según Heidegger

Antes de comenzar, debemos aclarar, sin embargo, que el siguiente apartado no pretende abarcar todos los aspectos que Descartes abordaría en su propio sistema filosófico²⁴, sino que, para nuestros fines, sólo será necesario indagar en algunas de las temáticas que brinden una mejor comprensión acerca de la noción de mundo que Descartes postularía.

Primero, habrá que tener en cuenta que cuando Descartes pregunta por el ser de un ente, éste pregunta por la *substancia*. Es la substancia, entonces, la que presenta una característica fundamental, y que radica en que todo lo que sea substancia “no necesita de nada más que de sí misma para existir” (Descartes, 1977, p.184; 2002, p. 52). De modo general, podemos identificar dos modos de *substancias* que aquí nos interesan para la discusión, a saber, la *substancia corpórea* y la *substancia pensante o res cogitans*. Descartes le llama a la primera *cuero*, entendiéndola como “la substancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen extensión” (Descartes, 1977, p.130). Por otro lado, la segunda es llamada *espíritu*, entendida como aquello “ínsito en el pensamiento” (*ibid*).

²⁴ Es importante aclarar que, para los fines de este estudio, las lecturas que se han hecho de Descartes son de sus fuentes principales, tales como *Meditaciones metafísicas* y *Los principios de la filosofía*. Sin embargo, este mismo estudio requiere centrarse en la lectura heideggeriana de Descartes, o lo que se podría llamar el “Descartes de Heidegger”, para precisar algunos puntos sobre la mundaneidad del existir. En este sentido, dichas lecturas se encuentran en *Ser y Tiempo* (§ 18 y §19), *Prolegómenos para una Historia del concepto de Tiempo* (§ 22), *Seminarios de Zollikon* (sesiones entre el 6 y 8 de julio de 1965) y en *Introducción a la investigación fenomenológica* (parte I, cap.8).

Pues bien, entre los dos tipos de *substancia* aludidos, aquel que es útil para entender la noción de mundo, según Descartes, es la *substancia corpórea* (Heidegger, 2006, p. 220). En este sentido, cada *substancia* presenta un tipo de atributo primario que remite al ser mismo del ente que se interroga, constituyendo parte de su naturaleza. En el caso del ente “mundo” sería apropiado referir a su longitud, anchura y profundidad (Descartes, 1977, p. 185; Heidegger, 2006, p.221), siendo éstos lo “verdadero” de esta *substancia*. Este conjunto de características constituyen la *extensión*, que en este caso es aquella estructura de ser del ente “mundano” que tiene que existir antes que cualquier otra característica atribuible al ente mismo -tales como forma, color o peso- para que todas ellas puedan ser lo que son (Heidegger, 2012, p.112)²⁵. Es así que Heidegger menciona que Descartes “ve lo corporeum sólo qua extenso” (2006, p.231).

Ahora bien, lo *extenso* de la *res corpórea* se sigue manteniendo, a pesar de que se den cambios en su longitud, ancho o peso. Es así que frente a los cambios cuantitativos de estos atributos, el ente sigue siendo lo que *es*, es decir, en

²⁵ Al respecto del problema de “mundo” como *extensión*, Heidegger reflexiona si es o no pertinente exigirle a Descartes que resuelva un problema que sería ajeno a su proyecto filosófico, como es el problema del “mundo” (2012, p.119). Sin embargo, Heidegger mismo menciona que, a través del problema de la *res cogitans* y *res extensa*, Descartes plantea y pretende resolver la cuestión del “yo y el mundo”, sobre todo en las meditaciones I y VI. Siguiendo a Heidegger, si bien, el problema del “mundo” quedaría encubierto en la obra de Descartes, pues “la caracterización ontológica del ente intramundano que funda en su ser todo otro ente, esto es, de la naturaleza material. Sobre ésta, como estrato fundamental, se edifican los demás estratos de la realidad intramundana” (2012, p.119). Es así que Heidegger, justifica la pertinencia de tal exigencia al pensamiento de Descartes y, de esta forma, pavimenta el “suelo” de sus críticas al sistema cartesiano y a su noción de “mundo”. Finalmente, Heidegger menciona que “Descartes agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primeramente accesible dentro del mundo” (2012, p.121).

esencia, sigue siendo “algo extenso”. En este sentido, una mesa no dejaría de ser mesa por causa de la diferencia de sus tamaños o de los materiales que la componen. De forma más específica, el ser del ente que aquí corresponde a la *extensión*, no cambia debido a modificaciones de forma o movimiento (Heidegger, 2012, p.111). Esta caracterización correspondería, por lo tanto, a la *sustancialidad* de la *substancia*. Al respecto, Heidegger menciona que la *sustancialidad* mienta al “*ser del ente que es sustancia*” (*íbid*), y, en el caso de la *res corporea*, serían aquellas propiedades características que estarían en la esencia de la sustancialidad de la sustancia, que, en efecto, corresponderían al largo, ancho y profundo, como propiedades constituyentes de la sustancia corpórea (Heidegger, 2012, p.111-112).

Ahora bien, en relación a cómo, en este contexto, se llega a captar el ser de lo ente, Descartes responde que es a través de los atributos (Descartes, 1977, p. 181; Heidegger, 2002, p.52; Heidegger, 2006, p.220). En relación al acceso al ser *extenso* de las cosas del mundo, Descartes, a juicio de Heidegger, explicaría que sólo se puede demostrar de forma matemática o cuantificable (2006, p. 227), ya que como menciona en los *Seminarios de Zollikon* “solamente cuando la cosa es pensada como objeto, representada en su objetualidad, es posible medir. Medir es un modo por el cual yo puedo dejar que una cosa presente por sí misma me confronte; esto es, con respecto a su extensión, mejor dicho, al cuanto de su extensión” (2007, p.149). Es así que, al respecto, Heidegger concluirá que “el ser del mundo no es sino *la objetividad de la aprehensión de*

la naturaleza que se obtiene a través de la medición y el cálculo” (ibid). En este contexto, lo verdadero del mundo *extenso* sería aquello a lo que se accede por la vía matemática, es decir, a través de lo cuantitativo, de lo que puede expresar las medidas del largo, ancho y profundidad. En este sentido, Heidegger advierte un peligro, y es que “todo lo que no muestre el carácter de objeto posible de determinación matemática es suprimido como incierto, esto es, como no verídico, es decir, como no siendo verdadero” (2007, p. 165).

Así se puede advertir que para Descartes, según Heidegger, el ser del ente intramundano sería comprendido como el modo de ser de la *res extensa*, esto es, como una *substancia*, como algo que está meramente ahí presente, por lo que la ontología del mundo estaría abocada en estricto rigor a un ente intramundano. Esta comprensión de ser como mera presencia espacial, se extendería también a una comprensión del ser humano, entendiéndolo como una substancia o mera presencia, lo cual ocultaría su auténtico modo de ser. En palabras de Heidegger, “Descartes interpreta entonces al ser del ‘Dasein’, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, esto es, como sustancia” (2012, p.119).

Los postulados antes expuestos muestran una forma sistemática de comprender nociones como “realidad” y “mundo”, consolidando el método de acceso al ente intramundano como lo medible y cuantificable. El resultado de la instauración de este método es que, finalmente, se presenta una comprensión del ser aislada de cualquier tipo de vivencia respecto del ente, hecho que da cuenta de una

distancia diametral del entendido de Dasein en tanto “siendo él mismo en cada ocasión”.

Si el primer acceso al mundo es el conocimiento del ente que se encuentra dentro del mundo, y si este conocer es a través del reconocimiento de su esencia en cuanto *extenso*, entonces podemos demostrar que el planteamiento cartesiano está muy lejos de encontrar similitudes con los postulados de Heidegger. Ciertamente, la pretensión de este último es distanciarse explícitamente de una comprensión de mundo *extenso*, es decir, geoméricamente espacial, y junto a ello distinguir radicalmente el ser del ser humano de cualquier cosa del mundo. No obstante, Descartes logra que la noción de lo *extenso* signifique hasta la actualidad un supuesto fundamental en lo que a comprensión de mundo se trata.

Pues bien, con el objeto profundizar aún más en el problema del espacio extenso, nos dedicaremos, a continuación, a revisar el concepto de espacialidad y mundo en el mismo Heidegger.

3.4 Mundo y espacialidad

En el comienzo de este capítulo hablamos del *estar-en* y su comprensión negativa, en el sentido de que ésta no mienta una categoría espacial a modo de un “estar dentro de”. Junto a esto, y luego de la referencia hecha a la noción de “mundo” en el pensamiento de Descartes, en cuanto *res extensa*, se hará posible comprender en mayor detalle la condición de espacialidad del mundo y del Dasein al interior de la analítica existencial.

Heidegger plantea que la espacialidad es un elemento constituyente del mundo (2006, p.279). Pero, a su vez, éste sostiene que el mundo no se podría explicar desde la misma espacialidad. ¿Desde dónde, entonces, podemos comprenderla? Si se consideran las explicaciones heideggerianas, se deberá afirmar que esto sería posible desde la *mundaneidad* del mundo. El hecho de que el mundo sea un mundo circundante se debe fundamentalmente a la *mundaneidad* del espacio.

Entonces bien, a partir de esta estructura de mundo-en-torno es que realizaremos el análisis en el orden que Heidegger propone en *Ser y Tiempo*, y que se dispone en tres niveles: 1) espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo, 2) espacialidad del estar-en-el-mundo y 3) la espacialidad del Dasein y el espacio.

A nuestro parecer, estas consideraciones contribuirán directamente a emprender un análisis de la *ocupación* y el *cuidado*, entendidos como aspectos estructurales del Dasein. Ambos, pues, requieren de una aclaración de la noción heideggeriana de espacialidad, en el intento de comprender su estructura y propósito.

En relación a la espacialidad de *lo “a la mano”* dentro del mundo, la caracterización de espacio aparece al momento de pensar en algo así como un ente *intramundano*. Es cierto que el “intra” de la expresión pueda remitir con facilidad a la idea de un “dentro de”. Cuando Heidegger habla, en relación a *lo*

“*a la mano*” como algo que está inmediatamente *ahí*, se refiere a un carácter de “cercanía”. Pero esta “cercanía” no es una que pueda calcularse según alguna una distancia métrica, sino que está determinada por la “circunspección” del ocuparse. Es decir, el sentido y direccionalidad del ocuparse indica cuáles son aquellos entes intramundanos que se encuentran *a la mano*, para poder descubrirlo su utilidad y sentido en el todo remisional. Por ejemplo, si mi propósito es tejer una bufanda de color rojo²⁶, comprendo que los útiles necesarios para la realización de esta ocupación son dos palillos y una madeja de lana. Ahora bien, imaginemos que me encuentro ubicada en el sillón que me genera más comodidad para realizar esta tarea, y al momento de comenzar el trabajo advierto que, por error, tengo en mis manos una madeja de lana color naranja y recuerdo que la de color rojo se encuentra en mi dormitorio. Hasta aquí, podemos comprender, en los términos de una “espacialidad extensa”, que la madeja de color naranja está inmediatamente a mi lado, y la de color rojo se encuentra “lejos”. Sin embargo, desde el sentido ontológico de “lo a la mano”, esta última es, ciertamente, la que está en una relación de “cercanía” en el contexto de los requerimientos de la ocupación que desarrollo, mientras que la madeja de color naranja está más bien “lejos” de lo que necesito para cumplir mi tarea. Es de esta forma que el carácter de “cercanía” aludiría a lo que es *útil* y necesario para la ocupación que realizo. A pesar de que inmediatamente a mi

²⁶ Los ejemplos como los que a continuación revisaremos, a partir de ocupaciones como tejer una bufanda o realizar un desayuno, están pensados principalmente para comprender lo cotidiano que al terapeuta ocupacional le preocupa, desde las categorías heideggerianas, ya que, para la disciplina, podría resultar bastante fructífero tal ejercicio. Esta es justamente una de las pretensiones principales de este trabajo.

alrededor se encuentren diversos *útiles*, éstos se disponen “lejanos” si es que no están involucrados en la ocupación en la que me encuentro, por lo tanto, estos no serían parte del todo remisional que la ocupación prescribe. Aunque para realizar el tejido tenga que atravesar la ciudad para conseguir la madeja roja, ésta se encuentra “cercana” en relación a la madeja de color naranja que ahora tengo en mis manos, ya que no requiero de esta última para mi trabajo.

Ahora bien, esta comprensión de cercanía queda incompleta si sólo se tiene en cuenta lo anterior. Debemos también advertir que esta cercanía está direccionada por el todo remisional de *útiles*, donde éstos disponen de un *lugar propio*. En efecto, los *útiles* a la mano no se encuentran dispuestos por ahí, “en cualquier lugar”, como si en la cocina estuviera el cepillo de dientes o los palillos y la lana en la despensa de los productos de aseo. En este sentido, podemos comprender que la cercanía direccionada remisionalmente “instala” o “coloca” a los *útiles*. Heidegger llama a esta disposición propia de los *útiles* “*lugar propio*” (2012, p.123), el cual es diferente a un mero “encontrarse ahí en cualquier parte”. Al respecto, éste menciona que “cada lugar propio se determina desde un conjunto de lugares propios recíprocamente orientados en el complejo de útiles a la mano en el mundo circundante” (*ibid*). Este carácter de “propiedad” da cuenta que a cada *útil* le pertenece un lugar que se relaciona íntimamente con su trama remisional. Heidegger denomina a esta pertenencia propia a un lugar, según el trato ocupado circunspeccional: *zona* (2012, p.124).

Este carácter de *zona* indica una multiplicidad de lugares propios de *lo a la mano*, que va constituyendo lo circundante del ente que comparece, de forma inmediata (Heidegger, 2006, p. 282-283; Heidegger, 2012, p.124). Esta comprensión espacial es la que corresponde a “*lo a la mano*” que constituye finalmente el mundo circundante.

Esta disposición de *lo “a la mano”* de cada *zona* posee el “*carácter de lo familiar que no llama la atención*”, y que solamente se nos hace evidente en los modos deficientes del ocuparse, es decir, en aquellas maneras de aparecer que por algún tipo de obstáculo, ausencia o avería presentan a lo *útil* como lo que “sorprende” por no estar dispuesto en el ocuparse. Justamente, es lo que anteriormente hemos revisado como modos de *lo a la mano* que provocan un *llamar la atención* en el contexto de la *familiaridad*. Por ejemplo, si quiero realizar un desayuno en la cocina, y me dirijo hacia el cajón donde se encuentra el servicio, pero no encuentro el cuchillo acostumbrado para cortar la fruta que requiero, advierto que “necesito un cuchillo”, lo cual no sucedería si es que éste estuviera en el lugar “de siempre”. En otras palabras, no advertiría la “necesidad del cuchillo”, si este estuviera donde acostumbro a encontrarlo, sino que lo estaría “ocupando” como siempre, como “todos los días”. Aquí el cuchillo mantiene el carácter de *útil* a la mano, el cajón y la cocina corresponderían, por su parte, a la *zona*. La preparación del desayuno expresaría la ocupación (en vistas al *por mor de* cuidar de mi salud), por ejemplo. Por otra parte, la no disposición del cuchillo para la realización del desayuno sería el

llamado de atención, y el carácter de hacerlo “como siempre lo hago” correspondería a la *familiaridad*. En este contexto, no se debe olvidar que cada *útil* y cada paso que requiero para completar la ocupación corresponde, bajo la noción de “útil para”, al todo remisional en tanto que *significatividad*.

Es en este sentido que, en palabras de Heidegger, “el ‘mundo circundante’ no se inserta en un espacio previamente dado, sino que su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados” (Heidegger, 2012, p. 125). Es así que nuestra primera comprensión de espacialidad, en relación a “*lo a la mano*” dentro del mundo, es que éste último es la apertura de espacios de significaciones, y, por lo mismo, no es que el espacio extenso sea el que permitiría que hubiese mundo. Esta apertura del espacio sólo es posible ya que el Dasein “es espacial en su estar-en-el-mundo” (*ibid*).

Ahora bien, el Dasein mismo no es espacial específicamente por el estar a la mano en un lugar propio, sino que, en estricto rigor, porque él se encuentra “en” el mundo en el sentido de estar ocupado familiarmente con el ente que está compareciendo dentro del mundo. Por lo tanto, su espacialidad reside en su *estar-en*, en cuanto abrir espacio.

El sentido de esta espacialidad del Dasein, que se encuentra referida al *estar-en*, está comprendido por dos caracteres, el de *des-alejación* y *direccionalidad*. La *des-alejación* corresponde a un existencial que tiene un carácter de “cercanía”

(Heidegger, 2012, p. 126). Es así que la *des-alejación* descubre el estar lejos. Este estar lejos, por lo tanto, no es un carácter del Dasein, ya que éste tiene una tendencia esencial a la cercanía (*ibid*). Ahora bien, recordemos que “cercanía” y “lejanía” no comprenden relaciones *extensas*, sino que existenciales, tal y como ya lo hemos abordado anteriormente.

En este sentido, si el Dasein, en palabras de Heidegger, “es el que es siempre en cada ocasión”, tendrá, entonces, que habérselas consigo mismo en cada ocasión. El tener que habérselas consigo mismo da cuenta del carácter de “cercanía”, ya que circunspectivamente el Dasein tiene que procurarse obtener *lo a la mano*, en un sentido remisional, para habérselas consigo mismo, es decir, para “ocuparse de sí mismo”. Este carácter de “acercamiento” que tiene el Dasein, corresponde precisamente a la *des-alejación*.

En este contexto, “procurarme” el acercamiento de *lo a la mano* requiere de un “hacerme cargo de concretarlo”, según la orientación de lo que la ocupación dicta, es decir, significa una variación en mi percepción de lo que encuentro que es “cercano” y “lejano”, y que nuevamente no tiene que ver con una cuantificación de la espacialidad, sino con la direccionalidad que dicta la ocupación circunspectiva. De esta forma, es muy diferente la percepción de la cercanía o lejanía cuando se tiene, por ejemplo, que caminar diez cuadras, mientras se está atrasado para llegar a un compromiso, que al momento de pasear y contemplar un paisaje agradable. Si bien, en ambos casos, cuantificadamente se trata de 10 cuadras, podremos percibir que al hallarnos

apremiados se “nos hace” más lejano o “demoroso” recorrer la distancia. En cambio, mientras sólo se trata de un paseo de agrado, este no es el caso. Estas diferentes percepciones de lo lejano o cercano, están dirigidas por tanto por la relación ocupada que tenemos con ese trayecto.

En fin, cada uno de estos ejemplos da cuenta de diferentes modos de *des-alejación*, en relación a los entes que tenemos a la mano intramundaneamente. Es así que *lo a la mano* “sale al encuentro de la cotidianidad circunspectivamente ocupada del Dasein” (Heidegger, 2012, p. 127). De esta forma, según los planteamientos de Heidegger, todo parece depender de nuestra cotidianidad ocupada, pues ella es la que orientaría distancias y ubicaciones del ente intramundano en general. Es de esta forma que podemos comprender que el Dasein es espacial en el modo de ser *des-alejado*.

Otro carácter de la espacialidad del Dasein, es la *direccionalidad*. Ésta nos indica el “hacia dónde”, en cuanto *zona*, de la *des-alejación* que determina el “acercamiento” hacia un *lugar propio*. Es decir, todo acercamiento implica tomar una *dirección* hacia una *zona* en el respectivo ocuparse circunspectivo.

Es así que “des-alejación y direccionalidad determinan, en cuanto caracteres constitutivos del estar-en, la espacialidad del Dasein: su estar en el espacio intramundano descubierto en ocupación circunspectiva” (Heidegger, 2012, p. 130).

Con lo visto hasta aquí estaríamos, en definitiva, en condiciones de comprender aquellos aspectos relevantes del fenómeno de la espacialidad del mundo, y de la noción ontológica de “espacio”. Ya hemos discutido que el espacio no está en el sujeto, en tanto que a mi cargo esté “construir” el mundo ni acceder a él de forma cognoscente o intelectual. Tampoco, pues, el mundo se encuentra en un espacio determinado, que se configure previa y extensamente para generar algo así como el mundo. Sino que, hasta aquí hemos visto que desde un “estar-en-el-mundo” el Dasein “abre” y configura el espacio, lo dispone. Por lo tanto, el Dasein tiene el carácter de “espacializante”.

Estas últimas consideraciones son contrarias a las concepciones de “espacio” como algo a-circunscriptivo, sin su carácter de condición remisional. Esta desorientación lleva a que se considere al conjunto de *útiles* como una mera disposición de cosas que se encuentran allí, indiferentemente “dentro del” mundo. Esta noción de espacialidad implica, por lo mismo, un modo *desmundaneizante* del mundo circundante. De forma positiva, debemos orientar la comprensión de “mundo” y “espacio” hacia las posibilidades de ser en general, y que aquí se entiende como dirigido hacia el Dasein, en tanto “estar-en-el-mundo” como su estructura constitutiva fundamental.

Entonces bien, luego de exponer el problema del mundo y la mundaneidad desde Heidegger, hemos visto que éste plantea una comprensión existencial de mundo, donde sólo esta noción cobra vida en el contexto de un “estar-en-el-mundo”. Es así que “mundo” es aquello en lo que vive fácticamente el Dasein,

en un entramado remisional de útiles, es decir, con un carácter de significatividad. Y es así que este trato tiene diferentes modos de manifestarse, es decir, diferentes modos del ocuparse. Ahora bien, habiendo comprendido el contexto existencial en el cual las ocupaciones se dan, ya nos encontramos preparados para abordar la noción de ocupación y cuidado, como un carácter fundamental del existir humano.

CAPÍTULO III

La ocupación en el horizonte del cuidado

Este capítulo tiene como objetivo centrar la mirada en el estudio de la *ocupación* como un existencial, desde los planteamientos de Heidegger.

En primer lugar, delimitaremos el camino que nos conducirá a entender la *ocupación* como un momento fundamental del existir, ya que es necesario precisar qué aspectos consideraremos en nuestro estudio y cuáles dejaremos intencionalmente de lado, con el fin de no desviar nuestros propósitos. Es en este contexto que un aspecto relevante de las consideraciones heideggerinas, y que deberá ser excluido de la presente investigación, es la relación con “el otro” en cuanto *solicitud*²⁷, ya que no se encuentra directamente relacionado con el campo de la ocupación que aquí estudiamos. En este sentido, es necesario comprender el fenómeno de la *ocupación* como un momento de la estructura del existir, para luego entender cómo ocupadamente éste se relaciona con “el otro”. Luego, se indagará en las comprensiones acerca del *cuidado*, que corresponde, como se verá, al ser del Dasein, y que vendría a ser el horizonte en el cual la ocupación *se mueve*. Dicho aspecto es central y transversal a toda la analítica existencial del Dasein.

²⁷ Los estudios acerca de “solicitud” que al lector le pudiesen guiar, se encuentran desarrollados, en el capítulo cuarto de *Ser y Tiempo*, y en el §26 de *Prolegómenos hacia una Historia del concepto de Tiempo*. También se recomienda el artículo “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’” (2006) de Alejandro Vigo.

Por último, nos centraremos en la noción misma de *ocupación*, donde se advertirá cuán necesario ha sido revisar y comprender la noción de mundo y mundaneidad que Heidegger plantea. Con estas discusiones, se podrá entender, pues, que no es posible hablar de ocupación sin hablar de mundo, significatividad y útiles a la mano. Así, se advertirá la relevancia de la temporeidad en la ocupación y lo imprescindible que resulta ser para el despliegue del Dasein en el mundo.

Es de esta forma que este capítulo se estructura en tres momentos, a saber: 1) Delimitación del camino hacia la ocupación circunspectiva, 2) El ser del Dasein en cuanto “cuidado” y 3) La ocupación como *existenciarío*.

1. Delimitación del camino hacia la ocupación circunspectiva

Ya se ha comentado en el capítulo anterior, que el carácter circunspectivo del ente intramundano nos da cuenta de este modo de “plegarse a”, en tanto “para algo”, dentro de la dinámica remisional, en la cual los *útiles* se encuentran “a la mano”. Este carácter es justamente el que le brinda al ocuparse su modo de ser. Dicho de otra manera, la ocupación es circunspectiva.

Ahora bien, en el §26 de *Ser y Tiempo*, Heidegger habla acerca de la coexistencia con otros y el coestar cotidiano. En dicho apartado éste menciona que el estar-en-el-mundo también implicaría un coestar (*Mitsein*) y un coexistir (*Mitdasein*) con otros Dasein, ya que “en la misma medida en que el *Dasein* es

‘ser en el mundo’, el ‘yo’ no puede ser jamás pensado como un sujeto aislado, sin mundo y sin los otros” (Vigo, 2006, p. 63). En este sentido, cuando, por ejemplo, un carpintero construye un mueble, además de encontrarse con los útiles requeridos para concretar la ocupación, también comparecen “otros”, tales como el vendedor de quien adquirió las herramientas, el que tuvo que talar los árboles y preparar la madera o el cliente que a cambio de dinero obtendrá el mueble que el carpintero realiza. Todos ellos comparecen en el mundo de este carpintero al modo de “otros”. Es así que en el trato ocupado con el mundo el *Dasein* no sólo es ‘ser junto’ (Vigo, 2006, p.68) al ente intramundano “sino que también comparece el otro *Dasein*, en calidad de usuario, destinatario o beneficiario de aquello de lo que el trato práctico-operativo se ocupa de modo inmediato” (Vigo, 2006, p. 69). Dicho modo de comparecencia es la que Heidegger llama “coexistir”. De esta forma, la comprensión de estar-en-el-mundo no implica al “yo” como aislado, ajeno a la presencia de “otros”.

Este modo de ser del *Dasein*, que corresponde al coexistir, considera el coestar de “los otros” como un tipo de comparecencia intramundana. No obstante, estos “otros” no se encuentran en el modo de *lo a la mano*, como si fueran considerados *útiles*, sino que “es tal como el mismo *Dasein* lo deja en libertad – *también existe y existe con él*” (Heidegger, 2012, p.138).

El sentido de comprensión de “los otros”, para Heidegger, no mienta una consideración al modo de que éstos se encuentren fuera de mí. No se trata tampoco que se dispongan al modo de “personas-cosas”, en el sentido de que

estén meramente ahí en el mundo, como si se tratara de una comprensión cartesiana (Cf. Descartes, 2011, p.74-75). Según los planteamientos de Heidegger, encontramos al “otro”, por ejemplo, en el trabajo o dando un paseo, es decir, el encuentro con “los otros” acaece en un ocupado “estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2012, p. 138).

Es así que cada uno de estos otros Dasein tiene el modo de ser de estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente. Es aquí donde podemos entender que “el mundo del Dasein es un mundo en común [*Mitwelt*]” (Heidegger, 2012, p. 139). Y es de esta forma que el *estar-en* es, ciertamente, un “coestar” con otros, pero donde cada uno de ellos comparece, ante todo, circunspectivamente, esto es, *ocupados* en el mundo.

Ahora bien, como esta condición del “coestar” es una determinación ontológico-existencial del Dasein, ella no deja de estar presente al momento de encontrarnos “solos” o “sin ninguna persona a nuestro alrededor”, sino que corresponde a un modo deficiente del “coestar”.

Hasta aquí, se ha descrito una nueva condición esencial del Dasein: el “coexistir”. Pero, si éste es considerado como constitutivo del estar-en-el-mundo, ¿cuál será su relación con el estar ocupado circunspectivamente en el mundo, que conocíamos como otro carácter del Dasein?

Pues bien, ya hemos advertido que el “otro” no es considerado como parte de la condición remisional de los útiles que se encuentran a la mano. Por lo tanto, es

importante comprender que el carácter circunspectivo de la ocupación no puede extenderse hacia “los otros” en el coestar. En palabras de Heidegger, podemos ver que “el ente en relación con el cual el Dasein se comporta en cuanto coestar, no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein” (2012, p. 141). Es así que, como el Dasein en estricto rigor no se puede “ocupar” de otro Dasein, el trato con éste es distinto al de la circunspección: es el de la *solicitud* (*Fürsorge*) (*íbid*). Aquí Vigo traduce *Fürsorge* como ‘procurar por’ al modo de ‘ser para’ el otro, a diferencia del ‘procurar de’ o ‘proveer’ en el caso del *Besorgen* (2006, p.72).

Pues bien, luego de exponer brevemente el carácter de coexistencia del Dasein con los “otros”, resulta necesario precisar que cuando hablemos aquí de “ocupación”, siempre será desde el trato circunspectivo, en tanto entramado remisional de útiles a la mano, y no acerca del trato con los “otros”, que, como ya sabemos, se presenta al modo de *solicitud*, pues, para comprender el tema del “otro” en Heidegger, es necesario antes entender el fenómeno de la ocupación circunspecta con el útil. En este sentido, Rodríguez menciona que para referirnos a la presencia de los “otros”, es necesario primero atenerse al fenómeno del mundo, aquel que en el contexto del *Umwelt* (mundo circundante), donde se está habitualmente ocupado, es donde se da la posibilidad de que se presenten los “otros” en cuanto usuarios, proveedores, etc. (2015, p. 126). En este mismo contexto, la ocupación con el mundo “mediante el cual la vida se deja acaecer, concretándose como posibilidad, se posibilita, a

su vez, la comparecencia del otro *en el mismo horizonte de mi ocupación*” (Johnson, 2012, p. 54). Desde esta última problemática es que se quisiera abordar el tema que aquí nos convoca, y que es la ocupación misma.

Ahora bien, luego de haber delimitado el camino hacia la comprensión del fenómeno de la ocupación como un momento fundamental del existir, es que es necesario seguir profundizando en aquello que le brinda el sentido ontológico y trascendental al Dasein, al cual Heidegger le llama *cuidado*. Esta estructura originaria del Dasein es la que nos permitirá comprender el sentido en el que la ocupación se mueve. Con esta revisión habremos finalizado el camino que nos prepara para acceder a una noción existencial del fenómeno de la ocupación.

2. El ser del Dasein en cuanto *cuidado*

Como se ha advertido, la estructura originaria del Dasein, que corresponde al estar-en-el-mundo, integra múltiples momentos en su análisis. Y también se ha destacado que una de las características constitutivas del Dasein y de su estructura ontológica es que se presenta de forma *unitaria*, pero no a modo de un ensamblaje de partes. Pues bien, al respecto Heidegger pregunta “*¿Cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural que se ha mostrado*” (2012, p.199). Frente a esta pregunta queda pensar en la posibilidad de que el ser del Dasein sea lo que ponga de relieve y contenga a los múltiples momentos que lo constituyen, para dar cuenta

de su carácter unitario. Es así que este ser del Dasein, debería ser una estructura fenoménica que se encuentre siempre presente, atravesando todas sus múltiples estructuras cooriginarias.

Al respecto, es importante destacar que la pregunta por el ser del Dasein no está dirigida al ser del ente que se encuentra ahí en el mundo, ya que el alcance de la pregunta óptica no logra satisfacer a esta estructura originaria transversal que sería el ser mismo de este ente. Más bien, su auténtica tematización tendría que ver con un nivel de análisis fundamentalmente ontológico.

En este contexto, Heidegger comenta que la estructura del ser del Dasein debe ser analizada desde el “estar-siendo-en” en cuanto tal, a lo cual le llama *cuidado* (*Sorge*) (2006, p.314). Éste sería, por lo tanto, la estructura unitaria que le brindaría un sentido ontológico y transcendental al Dasein en cuanto tal (Richardson, 2003, p.40).

Al respecto, se puede decir, en primer lugar, que el existir ocupado siempre está afectado²⁸ por el mundo, ya que cada vez que la ocupación se ejecuta el mundo le incumbe, absorbido en la significatividad. En esta dinámica, el Dasein debe, entonces, procurar que este trato se concrete cada vez él siéndolo, por lo que este comportarse ocupado tiene el carácter de *cuidar*. Por lo tanto, el Dasein

²⁸ Cf. §29 de *Ser y Tiempo*. Aquí se profundiza en el término “disposición afectiva”, donde el Dasein estaría siempre afectivamente dispuesto a encontrarse ante sí mismo al modo de un estado de ánimo, que permite que el mundo circundante sea algo que le concierne (Heidegger, 2012, p. 155-157).

debe *atender*²⁹ o *cuidar* que este despliegue circunspectivo se manifieste. Es así que, porque el Dasein es *cuidado*, puede experimentar la *significatividad* (Heidegger, 2006. p.319).

En este contexto, “el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado*” (Heidegger, 2002, p. 35). Y el “cuidarse de” algo es ocuparse de ello, concretarlo, hacerlo. Por lo que cada ocupación que realicemos será ejecutada con el horizonte del cuidado, que cada vez buscará disponer de lo necesario para *atender* a su propia realización. Y es de esta forma en que lo existente aparece en el mundo, ya que

“Lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos, es decir, en el aquí que se sitúa en un *cuidarse de...* en un sentido marcado “cuidarse de” algo significa ocuparse de ello, hacerlo: que el cuidado se arregle con ello, que ello esté aquí disponible; justamente entonces será algo de que verdaderamente nos hemos cuidado” (Heidegger, 2000, p. 128).

De este modo, toda la trama remisional es un “cada vez” *cuidar* la concreción de los “para algo” que particularmente la componen, siempre en miras, del *por mor de*, es decir, del último sentido que articula la significatividad. Por lo tanto, es el complejo de remisiones lo que el Dasein *cuida*.

²⁹ Jaime Aspiunza, traductor de *Ontología-Hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 2000, p. 111), aclara que *cuidado* en alemán es *sorgen*, y tiene el significado tanto de *cuidar* y *atender*, así como de ocuparse y preocuparse.

Es de esta forma que logramos obtener el sentido unificador que unifica al Dasein, a saber, el cuidado, de manera que ahora el ser-en-el-mundo podría ser mejor comprendido entendiendo que “cuidarse” es tal en cuanto cuidarse “de lo entorno del mundo que aparece, demorarse en él” (Heidegger, 2012, p.130). Esta expresión mienta todo aquello de lo que el existir debe ocuparse para ir concretando sus posibilidades de ser, es decir, investigar, fabricar, reconstruir, ocultar, obtener algo, obstaculizar, etc. Por ejemplo, cuando nos *cuidamos de* estudiar, es porque procuraremos hacer lo necesario *para que* logremos finalmente estudiar. Es así que *atenderemos a* mantenernos con salud, a procurar estar descansados, a reunir los *útiles* necesarios, como complejo remisional, que nos permitan estudiar, como textos de estudio, mesa, lápices, luz apropiada, silla, café, etc. Todos estos modos particulares del ocuparse procuran su propia concreción a través del cuidado. Es así que, de forma general, en la cotidianidad nos cuidamos del mundo en cada ocasión, por lo que “el mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos” (Heidegger, 2002, p. 35).

Es de esta forma que el cuidado es circunspecto, mira a su alrededor, y se preocupa del modo como la circunspección se despliega, para constituir la familiaridad del trato.

Ahora bien, en *Ser y Tiempo* se describen tres caracteres ontológicos fundamentales del ser del Dasein, a saber: existencialidad, facticidad y estar-caído. A continuación, exploraremos en estos tres momentos constitutivos con

el fin de indagar en esta trama originaria que nos permitiría comprender el carácter de totalidad estructural del Dasein, que es su propio ser. Para esto, sin embargo, hay que tener en cuenta que con la búsqueda comprensora unitaria de estos tres momentos o *existenciaros*, estamos buscando aquel sentido que le brinde unidad a esta multiplicidad que caracteriza al Dasein. Será necesario, entonces, comenzar especificando a qué nos referiremos aquí con “sentido”.

Heidegger plantea que “sentido” refiere al “fondo” que permite la posibilidad de que algo sea lo que es, sobre el cual se puede llevar a cabo un proyecto primario (2012, p. 339). Este “fondo”, en cuanto a aquello que subyace, se pone al descubierto cuando queremos realzarlo en el ejercicio de buscar el “sentido”.

En el caso de la pregunta por el sentido del cuidado, para lograr dilucidar lo que en él subyace, es necesario “examinar el proyecto que fundamenta y guía la interpretación existencial y originaria del Dasein, de tal manera que en lo proyectado por él se haga visible su fondo de proyección” (Heidegger, 2012, p.339). En este contexto, Heidegger plantea que la forma correcta de estructurar la pregunta por el sentido del cuidado es la siguiente: *¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación? (íbid).*

Ya planteada la pregunta y la orientación de su objetivo, es decir, preguntar por el sentido total del Dasein, indagaremos, entonces, aquello que permite la estructura unitaria del ser.

Siguiendo las aclaraciones de Heidegger, el Dasein, habitando en su significatividad, es decir, en la vida fáctica, tiene la posibilidad de comprenderse o en palabras de Heidegger “el Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo” (2012, p. 140). Ahora bien, en esta autocomprensión, el Dasein se tiene a sí mismo en relación a las posibilidades que se le presenta en tanto que un *poder-ser* (Heidegger, 2012, p.340). Por lo mismo no ha de olvidarse, además, que este ente es el que en su ser la va su propio ser. En este contexto, el ser del cuidado es lo que constituye originariamente la concreción de cada *poder-ser*.

Bajo la premisa de que el Dasein es un ente que debe habérselas consigo mismo en cada ocasión, encontramos que tiene el carácter de “estar vuelto hacia sí mismo”, en tanto vuelto hacia su más propio *poder-ser*. Es así que el Dasein, podríamos decir, se deja venir su posibilidad más propia, y de esta forma existe (*íbid*).

Este fenómeno del “dejarse venir”, es llamado *porvenir* (*Zukunft*) (Heidegger, 2012, p. 340), y mienta este carácter del existir humano de ser *venidero*. Lo anterior, entonces, corresponde al modo cómo Heidegger entiende la idea de futuro. Ciertamente, ésta no tiene relación con algún acontecimiento que esté por suceder, pero que aún no llega y en algún momento llegará. Lo que se comprende como algo que es *venidero*, es aquello que *viene* hacia sí mismo en las más propias posibilidades de ser. Con esto, es posible comprender que la

noción de futuro no se refiere a un hecho “lejano”, sino que implica “cercanía”, porque viene hacia nosotros mismos (Rodríguez, 2015, p.327).

Ahora bien, el Dasein para “ser”, en el ahora, tendrá que ya “haber sido”, pues “es” en cuanto lo que ha podido ser, y porque “ha sido” es que es posible que esté vuelto hacia su más propio *poder ser*, es decir, que sea *venidero*. Es así que el haber-sido emerge del futuro, ya que el Dasein entiende su historia “adelantándose” a su posibilidad más. Es de esta forma que “siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*” (Heidegger, 2012, p. 341).

En este contexto, no olvidemos que el Dasein “es” de modo circunspectivo en lo que fácticamente se encuentra a *lo a la mano*, y esta comparecencia es lo que se *presenta* del ente, en otras palabras, es como el ente se *presenta* en-el-mundo. Es de esta forma que el ente se hace *presente*, ocupándose circunspectivamente del mundo, habiéndoselas siempre consigo mismo en cada forma particular de estas ocupaciones, venideramente, tratando de acercarse a su auténtica posibilidad de poder-ser.

Esta fundación del “haber sido” y de lo que está siendo, para el Dasein, desde el futuro, es un fenómeno unitario, ya que no existe una división entre “lo pasado”, “lo que está aquí” y “lo que tendrá que llegar”, sino que es un futuro que “habiendo sido” presenta (Cf. Heidegger, 2012, §68). A esto Heidegger le llama *temporeidad*. Y es en este contexto que: “*la temporeidad se revela como*

el sentido del cuidado propio” (2012, p. 341), resultando ser la unidad originaria del cuidado.

Luego de mencionar que el sentido del cuidado es la *temporeidad*, podemos encontrar su propio carácter totalitario en la siguiente definición: “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)” (Heidegger, 2012, p. 342). Aquí el “anticiparse-a-sí” es la explicitación del futuro, el “estando-ya-en” mienta acerca del pasado y el “en-medio-de” se refiere al hacerse presente.

La existencialidad implica, entonces, la proyección que el Dasein realiza hacia su propio *por mor de*, que primariamente se funda en el futuro, ya que se proyecta hacia sí mismo en un sentido venidero. Cabe señalar que el “habérselas consigo mismo en cada ocasión” es el que está en juego en este movimiento, por lo tanto, este ser proyectante corresponde al “anticiparse-a-sí”. Éste es el carácter esencial de la existencialidad.

En cuanto a la facticidad, se puede decir que ésta está íntimamente relacionada con el “haber sido”, ya que es en el cotidiano trato en el mundo, donde el Dasein fáctico “está siendo”, pero ya sabemos que este “siendo” no corresponde a un ahora en cuanto presente del tiempo vulgar, en tanto lo comprendemos como el presente del “ahora ya”, sino que no podemos “estar siendo” si es que ya no “hemos sido”. Ahora bien, este “haber sido” no se relaciona con el pasado del tiempo vulgar, como algo que fui, pero ya no volveré a ser, sino que la

expresión que nos podría orientar mejor en esta comprensión es que yo “soy sido” (Heidegger, 2012, p. 343).

Este vivir fáctico implica un constante estar *caído* en el mundo. El sentido de la *caída*, tiene que ver con el “estar-en-medio-de”, expresión que, como se mencionaba, se encuentra incluida en la estructura de la totalidad del ser del Dasein. Ésta nos indica el constante estar absorbidos en el mundo, en una condición de arrojados, es decir, de estar “embebidos” en el trato con lo “a la mano” en nuestro ser fáctico cotidiano, “perdidos” en las ocupaciones con las cosas del mundo. Este estar cadente (caído) en-medio-de está relacionado con la *presentación*, es decir, se relaciona con el modo como el ente se *presenta* en el mundo para el Dasein. Sin embargo, este arrojado estar en-medio-de no está fundado en un momento ajeno al anticiparse-a-sí o al “haber-sido”, sino que está incluido en éstos, ya que el trato cotidiano con lo a la mano, que nos absorbe, para presentarse y comprenderse en la significatividad, tiene el sentido de proyectante y necesita fácticamente un siendo que hubo sido.

Revisemos un ejemplo donde la totalidad remisional tenga un *por mor de* tal como cuidar la salud. Imaginemos una rutina diaria de trote. Aquí *lo a la mano* son los útiles que necesitamos para concretar esta ocupación, y todo lo que hacemos para procurar cada vez la ejecución de este entramado remisional es el *cuidado*. Habiéndonos ubicado en este contexto, cuando nos preparamos para trotar y en el momento mismo en que realizamos el ejercicio, estamos

“acercando” hacia nosotros mismos esa posibilidad de la salud³⁰, en esto justamente radica el cuidado. Proyectamos, entonces, ese *por mor de* en cada uno de los “para qué” de la trama remisional, y nos ocupamos, de esta manera, de nosotros mismos, este “estar adelantado” corresponde a la *existencialidad*. Ahora bien, en el “aquí” del trotar mismo, que nos acerca a la posibilidad de la salud, estamos “siendo”, concretamente, esa posibilidad, pero para “estar siendo” tendremos que ya “haber sido”, en tanto, ya nos tendremos que haber abierto a esa posibilidad de la salud, por lo que ya *hemos tenido* que disponernos a la concreción de dicho *por mor de*, quizás tomando la decisión de trotar, quizás procurando tener *a la mano* los *útiles* o, quizás, trotando como tal. En cualquiera de los ejemplos recién mencionados, ya hemos que “haber sido” esa posibilidad “futura” o “venidera” que, en este caso, es la salud, de forma contraria, no podríamos imaginar cómo habríamos llegado a la ejecución misma del trotar, sin que nos hayamos dispuesto, desde un principio, a la posibilidad de “acercar” ese *por mor de*. La concreción misma de la posibilidad que ya hemos resuelto ser corresponde, en efecto, a la *facticidad*, es decir, estar de *facto* en la actividad misma que cada vez me acerca más a la posibilidad que ya me he resuelto ser. Por último, también, en el trotar mismo, estamos en íntimo trato con *lo a la mano* del trotar, en tanto preparamos nuestra ropa deportiva, cuando precalentamos para procurar no lesionarnos, cuando nos esforzamos por

³⁰ Al respecto es relevante destacar que el “cuidar” no solamente corresponde a aspectos “moralmente” buenos, ya que, por ejemplo, un suicida “cuida” (*procura*) concretar su propia muerte a través de la preparación de lo necesario para conseguir su objetivo, así como también alguien con problemas de alcohol “cuida” concretar lo necesario *para* beber.

cumplir nuestra meta diaria, estamos absorbidos es estas “cosas”, nos “arrojamos” en esta trama remisional, por lo tanto nos encontramos *caídos* en el trato circunspectivo, a esto Heidegger le llama, en definitiva, *ser caído*.

Mediante este ejemplo podremos advertir cómo existencialidad, facticidad y ser-caído, articuladamente se muestran temporeizadamente. Así es como podemos comprender que en cada trato con el mundo circundante, en la totalidad remisional orientada desde un *por mor de*, se encuentra el sentido del cuidado y su estructura originaria que acabamos de mencionar.

Es de esta forma que “la temporeidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado” (Heidegger, 2012, p. 343).

Ahora bien, los estudios acerca del Dasein y temporeidad corresponden a la segunda parte de *Ser y Tiempo*, sin embargo, no nos extenderemos en esta temática tan fundamental en los planteamientos de Heidegger. Más bien nos detendremos en las estructuras de su analítica existencial relacionadas con ámbito de trato con el mundo circundante, ya que será necesario comprender, para nuestra investigación, cómo se funda la ocupación como existenciarío en el horizonte del cuidado. Ciertamente, lo que acabamos de abordar, en relación al ser del Dasein, ya nos orienta de mejor forma, para entender al fenómeno de la ocupación y su movimiento en las estructuras fundamentales del existir.

3. La ocupación como *existenciario*

Para comenzar, llamaremos existenciario a todo concepto que tenga su origen en una analítica existencial. Es así que, por ejemplo, significatividad u ocupación son existenciaros, ya que están a la vista del ser del Dasein, situada en la vida fáctica (Heidegger, 2008), explicando su estructura ontológica, como modalidades fundamentales del Dasein mismo (Dastur, 2006, p.47).

Ahora bien, se ha vinculado en diferentes ocasiones a la *ocupación* (*Besorgen*³¹) con la mundaneidad y, también, con el cuidado. En lo que sigue de esta investigación, y considerando los análisis anteriores, se intentará dar mayor énfasis a la noción heideggeriana de ocupación, puesto que es ella la que encierra el espectro de problemas que principalmente incumben al presente estudio.

³¹ Aquí es necesario remitirnos a la diferencia entre *Sorge* o *Sorgen* (cuidado) y *Besorgen* (ocupación). Según la nota 19 del traductor de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Heidegger, 2006, p. 318), Jaime Aspiunza, se podría decir que *Besorgen* corresponde a “ocupación” y *Sorgen* a “pre-ocupación”. Este último no se debe entender como un estado afectivo, en cuanto nos sentimos “preocupados” frente a una situación de peligro, sino que *preocupación* aquí se entiende como “disposición para la ocupación”, que refleja más cercanamente lo que Heidegger comprende como *cuidado*. También Juan de Dios Vial, menciona que “preocupación” mienta una ocupación que se anticipa. Éste menciona que Heidegger llamó *Sorge* a dicha estructura, agregando que Gaos la traduce como “cura”, en tanto “procurar” o “cuidar”, y es aquí donde se encontraría nuevamente su relación con “cuidado” como un “cuidado de sí” (2003, p. 204). Otro autor que comenta al respecto es Roberto Rubio, quien dice que la decisión terminológica que utiliza Heidegger para elegir la palabra *Besorgen* no se encuentra lo bastante justificada en su obra. Sin embargo, Rubio indaga en los usos no filosóficos del término, y destaca que se utiliza para expresar un “llevar a cabo”, “procurarse algo” o “temer por algo”. Al respecto, Rubio advierte que, tanto el uso filosófico como no filosófico convergen en que “son maneras de relacionarse con las cosas en un sentido eminentemente instrumental” (2015, p.75), concluyendo que, en base a un uso filosófico del término, “mediante el trato instrumental con las cosas (ocupación) se consolida el vínculo con un mundo previamente dado en el sentido de la residencia [habitación] en un mundo que nos resulta familiar” (*ibid*).

En este contexto, es interesante observar cómo es que Heidegger, en *El Concepto de Tiempo*, proporciona ejemplos precisos de ocupaciones. Entre ellas figuran: “manejar algo, trabajar con algo, producir, fabricar y emplear algo, custodiar y extraviar algo, examinar, observar, disponer, emprender, terminar y abandonar algo” (2008, p. 29). Como se podría intuir, atendiendo a estos ejemplos, es que ocupación pareciera ser aquello que “hacemos” todos los días. Ahora bien, es importante aclarar que el hecho que parezca que es lo que “hacemos”, no implica que entonces las ocupaciones sean meras “acciones” o “actos”. Sus caracteres esenciales se encuentran en una articulación unitaria con las estructuras originarias del Dasein. Es así que Heidegger (2000, p.74) refiere que la “ocupación” también es aquello en lo que *nos demoramos*, ya que el dedicarse a algo o “entretenerse” en algo, implica detenerse en él, es decir, involucrar tiempo en aquello.

En este sentido, el mundo es el “con-qué” del trato de la ocupación. Y es en este trato ocupado con el mundo que el Dasein se encuentra siempre. Vigo menciona, al respecto, que “el *Dasein* se encuentra a sí mismo, por lo pronto, en y desde aquello de lo que en cada caso se ocupa” (2006, p. 70). En otras palabras, es en la *ocupación* que el mundo comparece, y no porque el mundo exista es que nos ocupamos.

Es así que en el contexto de la ocupación y mundaneidad, Heidegger refiere que

“para una ocupación que permanece en cada caso en su ámbito de actividad, lo mundano (lo que está presente en el mundo) comparece algo que resulta “útil para”, como algo “de importancia para”, como algo “que contribuye a”. (...). Este ámbito de cosas que se presentan en el mundo tiene su orientación fija y una espacialidad propia. Los lugares y los puestos de trabajo se articulan en el curso y el rumbo que dicta la ocupación” (2008, p. 30).

Recordemos que habíamos explicado que en la ocupación comparece el “útil”, y que esta misma ocupación es la que le brinda el sentido de utilidad a éste, ya que

“no se investiga su aspecto, sino que la relación genuina con ella es la de utilizarla; la herramienta queda absorbida en la remisión. Y ahí radica algo esencial: el ocuparse en cierto sentido aparta la vista de la cosa que la herramienta es, la cual no se halla primariamente presente en cuanto tal cosa, sino *empleada* en cuanto herramienta” (Heidegger, 2006, p. 239).

En este contexto, es diferente *utilizar* un cuchillo para cortar verduras que para destapar un frasco. Claramente su uso depende de la respectiva ocupación. Es entonces dicho trato ocupado en el mundo lo que le da el carácter de útil a un ente, y no su forma o sus características *extensas*. Y este mundo circundante, de *lo a la mano*, es aquello con lo que la ocupación cuenta, a saber, la tierra, la

casa, el viento, etc. Como dice Heidegger: “todo aquello que está debajo del cielo” (2008, p. 32).

La relevancia que aquí adquiere la ocupación es fundamental, ya que es la que va dictando el sentido de lo que cotidianamente tratamos con lo “a la mano”. Por lo tanto, ese mismo trato va dirigido hacia nosotros mismos, encaminándonos a nuestro *poder-ser*. Tal como le brinda sentido al útil, también lo hace con los útiles-habitacionales. Así, por ejemplo, una sala de estudios para alguien puede significar el espacio donde trabaja y para otro puede ser el lugar de ocio preferido para escuchar música. Claramente la disposición de “lo a la mano” en este espacio dará cuenta de las ocupaciones que allí se realizan, porque la ocupación es la que dispone de estos espacios.

Además del trato ocupado en el mundo, no podemos olvidar que constantemente en este despliegue del Dasein se encuentran también cooriginariamente “los otros”. Es así que “el *mundo circundante* deja comparecer a los otros que nos resultan inmediatamente conocidos y familiares; en la ocupación circunmundante, los otros están ya siempre ahí como aquellos con los que uno tiene que habérselas en la ocupación.” (Heidegger, 2008, p.35). Por lo que los otros comparecen sólo en el ámbito de la ocupación. Por ejemplo, si hablamos de asear nuestro hogar: limpiamos la mesa que remite a los “invitados” que cenaron en ella o a los que diariamente la ocupan, también advertiremos que los útiles de aseo tuvieron que ser adquiridos por un “otro” que vendió los productos, al mismo tiempo que aquellos fueron fabricados por

“otros”, etc. Es de esta forma que sólo en la ocupación se presenta la comparecencia de los "otros" que están coexistiendo (*Mitdasein*) en un mundo común (*Mitwelt*). En palabras de Heidegger: “El trato que nos mantiene ocupados discurre en el mundo circundante y los otros comparecen de entrada sólo en este ámbito de la ocupación” (2008, p. 36).

En este sentido, la ocupación es el carácter del trato del Dasein en el mundo, que sitúa y le brinda sentido a la trama remisional en tanto significatividad, y que además es en la ocupación en la que comparecen “los otros”. Es por esta razón que podemos concluir que el mundo no es aquello que se nos presenta como un conjunto de cosas que se encuentra ahí delante de nosotros, sino que el mundo es aquel en el que el Dasein permanece ocupado.

Es así que el rol de la ocupación en la analítica existencial del Dasein es fundamental, ya que sin ella no hay trato con el mundo. De hecho, no habría algo así como mundo, por lo que “el estar-siendo-en-el-mundo ocupándose de él es el que en cuanto tal propicia que comparezca el mundo” (Heidegger, 2006, p. 212).

Ahora bien, en relación a los aspectos involucrados por la ocupación y el cuidado, se puede decir que “en el ocuparse del mundo, el Dasein se cuida de su propio ser en el mundo. El Dasein está siempre vuelto hacia algo que lo ha colocado en el cuidado” (Heidegger, 2008, p. 60). Esto quiere decir que en el ocuparse mismo estamos cuidando cada vez que este ocuparse mismo se

concreto, proyectadamente hacia un *por mor de*, esto es, que nos ocupamos de nosotros mismos y, al cuidarnos de nosotros, reafirmamos cada vez nuestra existencia.

Si la ocupación se mueve en el horizonte del cuidado, entonces, a la ocupación misma también le atañen las estructuras ontológicas fundamentales del ser del Dasein, a saber, *existencialidad, facticidad y ser-caído*. De esta manera, la ocupación se anticipa y proyecta el sí mismo del Dasein, en su ejecución, a la vez que se encuentra en el ahí de la facticidad, embebida en la trama remisional de la significatividad, arrojada en su mundo. Esta es la forma cómo la ocupación se mueve en el sentido del cuidado. Es decir, se funda en la *temporeidad*.

En este sentido, si la estructura existencial de la ocupación es concebir a las cosas en una situación respeccional, perteneciente a la constitución esencial del cuidado, fundada en la temporeidad, entonces, es necesario ahora comprender a la ocupación desde su temporización (Cf. Heidegger, 2012, §69).

Quizás, el siguiente ejemplo ayude a comprender la ejecución misma del trato, en algo así como un “aquí” y “ahora”. Es necesario comprender que el trato ocupado jamás se agota en el manejo del *útil* a la mano, y no acontece solamente en el momento de su ejecución. Para comprender mejor lo recién planteado, ha de tenerse en cuenta que lo útil comparece en la *llamatividad*³², es decir, cuando nos “llama la atención” por presentar un desperfecto, por no

³² Véase p. 81 del presente trabajo.

presentarse o por “molestarnos” en la ocupación. Aquí se nos presenta una condición tempórea que es “estar a la espera” (Heidegger, 2012, p. 368). Esta espera es una condición respectiva, ya que la concreción del “para qué” es lo que se espera.

Este “estar a la espera” no es un “detenerse” a esperar que la ocupación termine (*íbid*), sino que, por la condición de familiaridad de la totalidad respectiva, es que el Dasein sabe cómo habérselas para cuidar que la ocupación se concrete. Si el Dasein no “comprendiera” la significatividad de la ocupación que realiza, sería imposible emprender la búsqueda de los útiles que necesita “para” tratar ocupadamente en la ocasión particular. Así, si un zapatero no comprendiera para qué son los útiles que necesita para confeccionar sus zapatos, cuando le faltare uno, no sabría cómo superar la situación. Más aún, si el zapatero no supiera que su oficio es un medio para costear su vida, tampoco podría comprender “para qué” hace los zapatos que hace. Como se advierte, esta situación está considerada desde un trato ocupado, sin detenernos en el útil en particular, ni en la acción misma de hacer el zapato. En este contexto, cuando al zapatero se le acaben los clavos, no podrá seguir confeccionando su zapato, por lo tanto, el todo remisional que constituye el acto de confeccionar el zapato, venderlo y adquirir los medios económicos, está “a la espera” de volver a concretarse para seguir su curso. Aquí no es que el zapatero se quede “esperando” inmóvil a que la situación se normalice, sino que el todo remisional “espera” mientras el hombre procura, es decir, cuida, que éste

vuelva a direccionarse hacia su *por mor de*, a través de la búsqueda de nuevos clavos. De este modo, no sólo el “aquí” y “ahora” del trato corresponde a la ocupación, sino que también esta condición tempórea que es *la espera* (Heidegger, 2012, p.370).

Pues bien, hasta el momento, se han revisado los caracteres centrales de la ocupación como un *existenciarío*. Se ha comprendido que se trata de un momento constitutivo fundamental del Dasein que se despliega y trata con el mundo que él mismo *es*. Se ha comprendido, por otra parte, el movimiento de la ocupación en la totalidad remisional, es decir, cómo ésta le brinda el sentido de utilidad a los útiles a la mano, así como también cómo ésta los dispone en una relación recíproca entre sí. Hemos comprendido, entonces, que el Dasein tiene el carácter del ocuparse y que en la ocupación es donde se pueden obtener “los caracteres ontológicos más inmediatos y propios del mundo con el que tratamos” (Heidegger, 2008, p. 31). Hemos analizado, pues, a la ocupación como un carácter fundamental del existir humano.

Y luego de este análisis, ¿podríamos comprender a la ocupación como algo que se encuentra “fuera de nosotros”, como algo que está “en medio” de nosotros y el mundo, a modo de un “puente”? ¿Podríamos comprender a la ocupación como aquello que fácticamente nos hace existir en el mundo? ¿Podríamos decir que no es que nosotros efectuemos ocupaciones, en el sentido de elaborar un producto, sino que más bien *somos* en la ocupación?

Estas discusiones son las que abordaremos en el siguiente capítulo. Confrontaremos, pues, las reflexiones críticas acerca de la necesidad por la pregunta ontológica de la ocupación con el existir ocupado de Heidegger, con el fin de recuperar el sentido de la ocupación, desde su suelo ontológico para la terapia ocupacional. Se espera que este análisis ayude a alimentar reflexiones críticas de lo que hasta ahora se ha planteado en la terapia ocupacional, para dejar de lado cualquier consideración cosificante y desmundaneizada de la ocupación que, sin duda, tiene importantes repercusiones en esta disciplina. El respecto es importante destacar que las discusiones y resultados obtenidos en el próximo capítulo incidirán en una discusión directa con la terapia ocupacional.

CAPÍTULO IV

La incidencia concreta de la pregunta heideggeriana por el Hombre, en cuanto ocupación, para la Terapia Ocupacional.

1. Necesidad de la pregunta ontológica de la ocupación con respecto al ser humano

Recordemos que el principal problema que motiva esta investigación es que existiría una necesidad actual, en la terapia ocupacional, por abordar la cuestión de una comprensión ontológica de la ocupación en cuanto al ser humano, tal como también lo menciona Guajardo al plantear que en la terapia ocupacional es necesaria la discusión ontológica que nos ubicaría, en la disciplina “en el orden del fundamento, en el ser, que es lo real” (2011, p.16). Es en este contexto que, a partir de una revisión crítica de los aspectos fundamentales de los postulados de Ann Wilcock, desde la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y el “Ser, Hacer y Llegar a ser”, pudimos advertir que la pretensión ontológica de la naturaleza ocupacional del ser humano, en este caso, no era tal.

En esta tarea, descubrimos las raíces cartesianas en la comprensión de ser humano que estas teorías poseen. Se afirma que lo orgánico o biológico es lo que prima antes de que el ser humano se relacione con su ambiente, en una especie de comercialización lineal, donde específicamente el cerebro es quien

se encargaría de cuidar su salud, a través de la ocupación. Estas nociones llevan a Wilcock a afirmar que la ocupación es el mecanismo biológico que tiene el ser humano para sobrevivir y vivir en comunidad, “biologizando” o atribuyendo una naturaleza orgánica a cualquier característica que pudiese relacionarse con el fenómeno de la ocupación. Ahora bien, esta ocupación de origen biológico no operaría de forma aislada en el ambiente, sino que ocurriría en una interacción con él, de esta forma, cada sujeto se iría particularizando y generando su propia identidad. Es decir, la dinámica interacción genoma-ambiente es la que constituiría, finalmente, la naturaleza del ser humano.

En este contexto, la primacía de lo orgánico es el rasgo cartesiano que destaca en estos postulados, y mediante ellos se distingue algo como “cuerpo” - desde Wilcock, por cierto, entendido como genes, cerebro, biológico, genoma, etc.- de otros aspectos tales como el ambiente socio-cultural y la “mente”. Desde esta óptica, por lo demás, se genera una incongruencia fundamental, ya que la autora, sostiene que la división mente-cuerpo le ha generado mucho daño a la terapia ocupacional al momento de tratar de comprender al ser humano, sin embargo, y al mismo tiempo, ubica el origen del fenómeno de la ocupación en el cerebro, quien sería el agente que interactuaría con el medio. Con esto, además, y como se advierte, llega a afirmar que dentro de las diversas alteraciones que puedan existir en la ocupación humana, se encuentran aquellas de carácter físico y, por otra, aquellas de naturaleza mental. Bajo esta lógica, si la ocupación es el mecanismo biológico de la salud, entonces, sería justificable

buscar respuestas primariamente biológicas a los fenómenos que se puedan relacionar con la ocupación.

Claramente, detenernos en el problema de la relación cuerpo-mente desde Descartes, es preguntarnos acerca de la noción de ser humano en los postulados de Ann Wilcock, y que, como hemos visto, aparece en los propios fundamentos de su Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano. En este contexto, no debemos olvidar por qué sería relevante considerar la necesidad de atender a la noción de ser humano para la terapia ocupacional, y es que según cómo se lo comprende es, entonces, cómo se concebiría cualquier tipo de fenómeno relacionado con él y el mundo. Es así que, según cómo el terapeuta ocupacional comprenda al hombre, es, entonces, cómo se configura su trato con él, y por consiguiente, sus modos de abordajes terapéuticos (Cf. Da Rocha Medeiros, 2008, Cap.II). Más adelante, describiremos cuáles serían las implicancias para la terapia ocupacional, al momento de considerar una noción de ser humano cartesiana, al modo como Ann Wilcock lo plantea.

En el recorrido de esta investigación, y con el propósito de problematizar la pertinencia ontológica de la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano, además de detenernos en la noción de ser humano mismo subyacente a sus planteamientos, también surgió la necesidad de abordar cómo Wilcock comprende “ser”.

En este caso llegamos a la conclusión que el concepto de “ser”, para Wilcock, es referido a los diferentes roles que cada sujeto pudiese ir desarrollando a lo largo de su vida, esto es, ser estudiante, ser deportista, ser astronauta, etc. Esta noción de “ser” dista de concretarse en una determinación ontológica, como es lo pretendido. Ciertamente, uno de los problemas centrales que el terreno de la ontología atiende es la comprensión de aquello que le brindaría de existencia, en este caso, al ser humano como tal, diferenciado de aquello que propiamente no lo es, como por ejemplo un árbol o una roca. En otras palabras, lo que se concebiría como su propia esencia. Al respecto, decir que el ser humano es por naturaleza ocupacional, sería afirmar que la ocupación es lo que le brindaría su existencia, aquello que posibilita que éste *sea* en términos estrictos.

Bajo este entendido acerca del problema fundamental del terreno de la ontología, es que podemos advertir que, una noción de ser sustentada en los roles que cada sujeto configura a lo largo de su vida, debería dar respuesta acerca de por qué somos seres humanos y no otra cosa. Es decir, el hecho de que yo sea terapeuta ocupacional o carpintero, atendiendo a la noción de rol, debería responder, entonces, por qué no soy un árbol o una silla. Esta relación resulta, sin embargo, insuficiente al momento de comprender qué hace que el ser humano sea tal y no otra cosa, como así lo pretende la pregunta ontológica.

Es de esta forma que, al parecer, la noción de “ser” que Wilcock plantea en sus teorías ya mencionadas, no satisfaría lo que el terreno de la ontología pretende. Así, hemos dado cuenta de otro aspecto que nos permitiría afirmar que

actualmente sería necesario plantear la pregunta ontológica de la ocupación con respecto al ser humano.

Finalizando esta breve síntesis del análisis crítico de los fundamentos que subyacen a las principales teorías de Ann Wilcock queda atender a su comprensión de ocupación. Es aquí donde damos cuenta de cómo la autora plantea que, a lo largo de la vida, el ser humano puede ser ocupacional y, en otras, no. Esto fue explicado a partir de los ejemplos que describe la misma autora de su tía y madre, que, por diferentes alteraciones físicas, fueron caracterizadas como seres “a-ocupacionales durante amplios espacios de su vida”. Al respecto, esta situación permite comprender que la ocupación, finalmente, cumpliría el rol de una mera característica o atributo del ser humano, ya que a veces estaría presente y otras, no. Esta condición de atributo nos permite advertir que, para que el ser humano sea tal, no sería necesario que fuese ocupacional, por lo tanto, su pretensión de realizarse como un carácter esencial o natural de lo humano mismo, en este caso, no se cumpliría. Así, algo que sea considerado como esencia nunca podría dejar de existir, ya que, al mismo tiempo, dejaría de ser aquello a lo que le brindaría su existencia. Es decir, si la ocupación correspondiera a la esencia o aquello que constituye el *ser* del ser humano, éste, sin tal ocupación, no podría existir, pues, como se advierte, dejaría de *ser* ser humano.

Luego de este recuento, podríamos afirmar que la pretensión ontológica de la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano, no sería tal. Este hecho, a

nuestro parecer, conduciría a pensar que la terapia ocupacional se puede quedar sin el piso medular de sus fundamentos, ya que la teoría recién mencionada de Ann Wilcock, es uno de los pilares de la gran mayoría de las teorías y modelos disciplinares que la terapia ocupacional misma utiliza al momento de estructurar sus abordajes terapéuticos.

Si bien, en esta investigación hemos dado cuenta por qué la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y la comprensión de “Ser, Hacer y Llegar a ser”, en cuanto ocupación, no dan respuesta a su pretensión ontológica, nuestra posición es que, en efecto, sí es posible hallar una salida hacia una comprensión de la ocupación, como constitutiva del ser humano, que, a su vez, pudiese tener implicancias positivas para la terapia ocupacional. El camino que conduce a esta salida la encontramos en la analítica heideggeriana del Dasein. Desde ella hemos llegado a una concepción existencial que vincula íntimamente a la ocupación con nuestro existir.

2. La pregunta por el hombre, en cuanto *ocupación*, desde Heidegger

Si queremos abordar el problema del ser humano en cuanto ocupación, entonces, a partir de la analítica existencial de Heidegger, encontraremos algunas fructíferas respuestas.

En este sentido, debemos reconocer a la ocupación como un existenciario. El hecho de que Heidegger la considere en este respecto, la involucra inmediatamente con las estructuras ontológicas que posibilitan el existir humano. Es así que, en el contexto de una analítica existencial, la ocupación es un carácter esencial de las estructuras originarias del Dasein, donde el mundo es el “con qué” del trato ocupado. Por lo tanto, si no hay ocupación, no hay posibilidad de mundo, es decir, no habría qué desplegar desde el ser humano, y bajo la premisa del existir en tanto que “ser-en-el-mundo”, tampoco se presentaría la posibilidad de que el ser humano *sea* tal sin este propio mundo. Dicho de manera concreta, el Dasein *es* necesariamente en la medida que se ocupa en *su* mundo. De esta forma, en el contexto de una analítica existencial, la ocupación permite que el ser humano despliegue su mundo y configure, en la práctica, su vida fáctica, la de “todos los días”. Interesante resulta que, al interior de la trama remisional de útiles, es sólo la ocupación, en el horizonte del *cuidado*, la que brinda sentido a cada ente “a la mano”, sentido que sólo la ocupación dicta. Así, la ocupación sería la única posibilidad de trato con el mundo. Ella es la manera cómo el Dasein se encuentra siempre, esto es: ocupado. Dicho en otras palabras, es gracias a la ocupación que el mundo comparece, y no porque exista mundo es que nos ocupamos.

Hay otro aspecto relevante a considerar aquí, a partir de una noción de ocupación como existenciario, y mienta acerca de que el ser humano y ocupación no podrían ser considerados como “partes” del fenómeno, es decir,

como elementos separados, que convivirían en una interacción constante. Al respecto, comprendimos que el Dasein, es decir, el “ser-en-el-mundo”, presenta un carácter unitario, esto es, está constituido por momentos, tales como: *ocupación, significatividad, cuidado*, etc. Sin embargo, éstos jamás podrían ser considerados como “partes” de esta enteridad. Es así que, no podríamos considerar al ser humano como una cosa y a la ocupación como otra, externa a él. Es en este sentido que ser humano y ocupación dan cuenta de un mismo fenómeno, de una totalidad.

De esta forma, es que podemos concluir, en la presente investigación, que la ocupación es un rasgo fundamental de la vida humana, esto es, un carácter esencial, ontológico, del ser humano. Veamos, pues, las implicancias de lo expuesto hasta ahora.

3. Implicancias para los fundamentos de la Terapia Ocupacional, a partir de la noción de ser humano en cuanto ocupación.

Con el propósito de considerar estas implicancias de la ocupación en tanto que carácter fundamental del existir humano, es que hemos revisado críticamente las principales teorías de Ann Wilcock, ya que éstas son el referente principal en los estudios sobre la ocupación humana de la terapia ocupacional. Luego de esta problematización, hemos llegado a la conclusión de que podríamos encontrarnos en un momento de crisis respecto de sus propios fundamentos

(Guajardo, 2011, p.17), razón por la cual hemos aludido a una “ocupación olvidada”, tras denunciar el ocultamiento o encubrimiento del fenómeno de la ocupación en relación con la esencia del ser humano. En este sentido, decisivo resulta considerar a Da Rocha Medeiros (2008, p.19), cuando, refiriéndose a una crisis teórico-práctica en la que se encontraría la terapia ocupacional, menciona que:

“En la actualidad, al enfrentarse con los conflictos generados por la coexistencia y convivencia de diferentes modelos en sus prácticas, los terapeutas ocupacionales se plantean preguntas y discuten acerca del tipo de conocimiento de la Terapia Ocupacional, qué tipo de ciencia es, cuáles son los límites de su área de conocimiento. Inician así una discusión epistemológica que, cuestionando el alcance, los valores y límites de las diferentes teorías en Terapia Ocupacional, remite también a cuestiones de cuño más filosófico que llevan a pensar qué es hombre, el mundo, cuáles son los valores de su existencia, de su conocimiento”.

En este sentido, y como lo comenta la autora, un cuestionamiento de los fundamentos de la terapia ocupacional implicaría ubicarse en el terreno de la filosofía, dado que los problemas advertidos, al parecer, tendrían relación con la manera cómo comprendemos al ser humano y al mundo. Este ámbito de problemas es el que nos llevó a plantear, desde la analítica existencial de Heidegger, que la ocupación es, ante todo, un carácter esencial del existir

humano. Desde este suelo ontológico, desarrollado en la presente investigación, es que, a continuación, expondremos las posibles implicancias para los fundamentos de la terapia ocupacional misma.

3.1. Es pertinente considerar hoy, desde un suelo ontológico heideggeriano, la pregunta por el ser humano en cuanto ocupación.

A partir de la confirmación de que la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano y la propuesta del “Ser, Hacer y Llegar a ser”, como pilares de la comprensión de ocupación que Wilcock propone, no cumplirían su pretensión de explicar la esencialidad de la ocupación correspondiente al ser humano, es que podríamos considerar que, actualmente, la terapia ocupacional se encuentra en una situación de crisis respecto de sus fundamentos. Es así que el impacto de esta situación manifestaría un conflicto en el terreno de lo que finalmente la terapia ocupacional *es* y en relación a cuál sería, entonces, su campo de acción. Las repercusiones de esta situación de “confusión” o dificultad de “definición” de la disciplina, explicaría, a la vez, una de las razones del permanente tránsito a diferentes enfoques y técnicas de intervención a lo largo de su historia, como lo veíamos al principio de este trabajo. Entonces advertíamos cómo ha sido necesario trabajar constantemente para centralizar a la ocupación como “objeto” neurálgico de sus fundamentos, resultando en la desviación a tendencias más biomédicas o mecanicistas, así como también, a enfoques más comunitarios o sociales.

Así, la terapia ocupacional parece haber perdido el sentido de una de sus mayores premisas, a saber, que “el ser humano es por naturaleza ocupacional”. A nuestro juicio, la disciplina sufre un quiebre en sus fundamentos, que finalmente la conduce a que su praxis profesional se “pierda” en instancias más bien externas al fenómeno de la ocupación, tales como aspectos físicos o psíquicos del desempeño, elementos físicos y socio-culturales del ambiente, componentes motivacionales o conductuales, herramientas y materiales que se utilizarían para desempeñar las ocupaciones de forma funcional o independiente, etc. Sin embargo, a todos ellos subyace aún la pregunta por la ocupación misma, quedando irresuelta.

De esta forma, perder de vista a la ocupación como un aspecto total y esencial del existir humano, implicaría que la terapia ocupacional se llegue a especializar en áreas parceladas del conocimiento, así como el ámbito de la rehabilitación física, psiquiátrica, comunitaria, de ayudas técnicas o de modificaciones ambientales, entre muchas otras. En este sentido, Guajardo menciona que un desafío actual, dentro de los fundamentos de esta disciplina, es superar la dualidad entre sujeto y ocupación. Para él, ambas debiesen ser consideradas como una totalidad unitaria, ya que sujeto y ocupación son equivalentes, pues es la ocupación la que produce sujetos ocupados (2011, p. 18).

Por tanto, se hace necesario volver a los fundamentos de la terapia ocupacional, que, en el caso de esta investigación, correspondería a la pregunta ontológica

por el ser humano en cuanto ocupación. Esto contribuiría al establecimiento y formulación de aquello que hace que la terapia ocupacional sea lo que es, para evitar su permanente confusión o comparación con otras profesiones. Todo esto no implicaría, sino que sea posible delimitar su ámbito de ejercicio particular que, al mismo tiempo, le podría conducir a un abordaje terapéutico propio.

Luego de estas reflexiones, entonces, reafirmamos que la necesidad de la pregunta ontológica del ser humano en cuanto ocupación es actual, urgente, y, en ningún caso, ociosa.

3.2.Desde la consideración del ser humano en cuanto ocupación, se supera la noción cartesiana de ser humano tal cual la comprende Ann Wilcock.

Al revisar la manera como las teorías principales de Wilcock comprenden la noción de ser humano, vimos que existe en éstas una primacía de lo orgánico o biológico. Wilcock ubica a la ocupación en el cerebro, y declara que nuestro genoma es el que, finalmente, interactúa con el medio socio-cultural, a la vez que lo va construyendo.

El hecho de concebir en primera instancia al ser humano como cuerpo orgánico, implica que, al momento de ejercer su práctica profesional, la terapia ocupacional considere primordialmente lo biológico, antes que cualquier otro aspecto que pudiese estar relacionado con lo humano. Es importante aclarar, sin embargo, que Ann Wilcock realiza una crítica a la terapia ocupacional que se

centra en resolver los problemas ocupacionales desde las patologías, declarando un distanciamiento de la perspectiva biomédica. Mas, resulta contradictorio que ella misma otorgue primacía de la comprensión de ocupación a aspectos que considera como biológicos o genéticos. No olvidemos que la misma Wilcock es quien declara que su Teoría de la Naturaleza del Ser Humano se basa en las comprensiones neo-darwinistas.

Otra consecuencia de comprender primariamente al ser humano y a la ocupación como “cuerpo orgánico”, es también, que se les considere como “extensos”. Esto daría lugar a una disciplina centrada en la cuantificación de sus procesos como método prioritario. Un ejemplo de ello es la reducción del fenómeno de la ocupación a un “número” de acciones que la constituyen, al modo del análisis de los pasos de la tarea³³. También se aprecia en la evaluación de las ocupaciones según su duración cronológica o en la descripción de la forma cómo biomecánica, conductual o psíquicamente éstas se desempeñan. Como se advierte, todo ello deriva en que gran parte de las prácticas estén centradas en la función o disfunción del desempeño ocupacional, bajo la consideración del correcto funcionamiento o no de las actividades de los usuarios.

³³ En cuanto al análisis de las actividades en terapia ocupacional, Da Rocha Medeiros realiza una interesante crítica a este proceso ejercido en el campo clínico de la disciplina, donde ella rinde cuenta del mecanicismo con que se tienden a fragmentar los pasos de la tarea que compondrían las actividades, para luego realizar una sumatoria de éstas, y comprender, de esta forma, que el sujeto estaría abarcado en su totalidad (2008, p.76-78).

Otro aspecto que podría ilustrar la inclusión de la perspectiva “extensa” o cuantificable del fenómeno de la ocupación en la terapia ocupacional, sería enumerar “las dimensiones” del proceso ocupacional, tales como lo cognitivo, motivacional, social, etc., y especializarse en el abordaje de alguna de ellas, perdiendo de vista el fenómeno completo, como muchas veces se hace cuando se interviene al usuario sólo desde la patología o desde elementos parcelados del ambiente, así como desde componentes motivacionales o psíquicos. Al respecto, Guajardo menciona que, actualmente, en la terapia ocupacional existiría una convergencia hacia el modelo médico y al “metodologismo individual” (2011, p.15).

En este contexto, podemos darnos cuenta que no se supera la consideración cartesiana de mente-cuerpo al momento de definir una noción del ser humano, ya que la misma Wilcock menciona que podrían existir problemas ocupacionales a nivel físico, mental o en el ambiente, manteniendo esta comprensión que divide a la “mente” del “cuerpo”. Al respecto, Guajardo hace el llamado a que el “orden cartesiano” en terapia ocupacional debiera ser superado (2011, p.17).

El hecho de considerar que el ser humano está constituido por estas dos “dimensiones”, a saber, *res cogitans* y *res extensa*, hace que la terapia ocupacional, coherente con estas comprensiones, divida su actuar en el abordaje terapéutico en aspectos físicos y psíquicos. Al respecto, nos parece relevante comentar que no es casual que las profesiones con las que más se “confunde” a

la terapia ocupacional sean la kinesiología y la psicología. De esta forma resultaría fácil perder de vista el fenómeno de la ocupación como aquello constitutivo del existir humano completo, en tanto concreción de sus posibilidades de ser que, al mismo tiempo, permite el trato y despliegue de su propio mundo.

Comprender al ser humano como “ser-en-el-mundo” desvía la atención de lo corpóreo o mental, ya que desde esta perspectiva el campo auténtico del terapeuta ocupacional se torna, en primera instancia, la vivencia misma de la vida fáctica, es decir, al sentido de la trama remisional que se concretaría ocupadamente, en el horizonte del *cuidado*, con el fin de poder dar cuenta, en cada ocasión, del despliegue de nuestro existir en el mundo. En este sentido, nos parece adecuado comenzar a concebir una terapia ocupacional que, al margen de las dimensiones cósmicas humanas referidas más arriba, pueda desplegarse según un carácter eminentemente *existencial*.

En este sentido, si la terapia ocupacional modificara su eje de atención lejos de lo “corpóreo” o “mental”, y se desplazara a la consideración de aquellos *por mor de* que, en términos heideggerianos, se concretan en cada entramado remisional, a través de la ocupación, se podría dejar de lado las intervenciones reduccionistas que consideran a la ocupación como una mera acción o como un simple cúmulo de tareas, aisladas y carentes del sentido del existir de cada ser humano en el mundo. Esto llevaría a pensar que ya no bastaría con un *alta terapéutica* que sólo considere el hecho que un sujeto logre desempeñar una

determinada actividad, funcional e independientemente. Más bien, se podría hacer definitivamente énfasis en el sentido o el “para qué” existencial que tendría tal o cual actividad, dentro del contexto remisional específico y particular de cada existir humano. Es decir, se podría concretar una praxis profesional que vele por la consideración de una ocupación circunspectiva, que, como ya sabemos, en cada ocasión, operaría con el fin de concretar nuestras posibilidades de ser, con miras al *por mor de* que direcciona y le brinda sentido a estas remisiones. En otras palabras, se trataría de una intervención que siempre se atenga a cuidar el proyecto futuro en el que el usuario habita.

En este contexto, ciertamente, se podría dar la posibilidad de que, por alguna patología o privación del medio social, un sujeto no pueda desempeñar alguna ocupación. Sin embargo, en estos casos, la terapia ocupacional no detendría su abordaje al momento en que este sujeto vuelva a desempeñar de la mejor forma posible la ocupación en cuestión o que logre las condiciones para poder desempeñarla, sino que el terapeuta ocupacional, iría más allá, tratando de comprender cómo opera esta ocupación en el contexto remisional dictado por el *por mor de*, con el fin de apoyar la concreción de las ocupaciones que, en conjunto y organizadamente, permitirían “traer hacia sí” esa posibilidad de ser que el usuario entiende como sus propias posibilidades.

No obstante, y para terminar, es importante resaltar en este apartado que, en ningún caso, esta investigación pretende desconocer la amplia gama de conocimientos que se ha desarrollado en el área de las ciencias biomédicas o

psicológicas, con el fin de mejorar la calidad de vida de los sujetos. Sin embargo, desde Heidegger, entendemos que estas dimensiones, por separado, no son el aspecto originario que define el complejo existir ocupado del ser humano. No considerar al hombre en su totalidad, a nuestro parecer, conduciría al riesgo de tratar con “sujetos fragmentados”, es decir, con objetos aislados de su mundo y de sus posibilidades de ser. A nuestro juicio, es la totalidad existencial y su esencial relación ocupada con el mundo, lo fundamental para velar por el bienestar de los usuarios.

Es así como la superación de una consideración cartesiana de ser humano permitiría a la terapia ocupacional definir sus fundamentos y prácticas, en el sentido que la ocupación misma le brindaría, en cada ocasión, al existir humano.

3.3. La comprensión de “ser” como “rol” es insuficiente desde el terreno de la ontología, al momento de comprender al “ser” del ser humano en cuanto ocupación.

Cuando emprendemos el camino hacia las posibles respuestas acerca de qué es aquello que permite que algo sea algo y no otra cosa, debemos comprender que este problema corresponde a la ontología.

En el capítulo II de nuestra investigación, hemos dedicado un espacio al problema de la pregunta por el ser y su sentido desde Heidegger, donde comenta que a lo largo de la historia ha sido, quizás, una de las preguntas más

universales, pero a la vez, una de las más vacías. Desde este contexto, desconocer el problema del ser, cuando nos ubicamos en el terreno de la pregunta por la esencia del ser humano en cuanto ocupación, implicaría un sinsentido, a la vez que daría cuenta, asimismo, de un desconocimiento de lo que el ámbito de la ontología se propone.

Un aspecto relevante de nuestra investigación ha sido reconocer los prejuicios que subyacen en los postulados de Wilcock. En este sentido, fue decisivo advertir cómo ella comprende “ser”, para aclarar a qué se refiere con la noción de “naturaleza del ser humano” y de “ser humano como *ser* ocupacional”. Luego de una revisión crítica de la noción de “ser” de Wilcock, hemos advertido que se distancia de una consideración ontológica, ya que relaciona la comprensión de “ser” con los roles que cada ser humano podría desempeñar a lo largo de su vida, al modo de *ser* deportista o *ser*, incluso, terapeuta ocupacional. Este elemento diferenciador entre los seres humanos no pertenecería, sin embargo, al ámbito de la ontología, ya que, no podríamos explicar aquello que diferencia al ser humano de una roca, respondiendo simplemente que el sujeto tendría tal o cual rol.

Para la terapia ocupacional esta distinción es importante, pues comprender al “ser” como rol implica alejarse de la pretensión ontológica de considerar el ser humano en cuanto ocupación, desviando nuevamente la atención a la configuración de roles por parte de los sujetos, antes que centrarse en la

ocupación como carácter necesario para el despliegue del ser humano en su propio mundo.

Es así que no considerar la noción de “ser” como aquello que le brinda de sentido y existencia al ser humano, sería alejarse de la consideración del mismo en cuanto ocupación. Esto traería, a nuestro parecer, otro quiebre importante en los fundamentos de la terapia ocupacional.

3.4.La ocupación es un carácter esencial del existir humano, por lo tanto, no puede ser considerada como un atributo que a veces se presenta y otras no.

Hemos visto, a partir de la noción de ocupación que Wilcock plantea, que ésta podría, en ocasiones, estar presente en la vida cotidiana de los seres humanos y otras no. La autora, al referir la posibilidad de que en momentos se puede ser a-ocupacional, parece entender a la ocupación como un atributo, siendo éste una característica más, que no posee el carácter de un existencial necesario. Este análisis conduce a considerar a la ocupación como algo externo al sujeto, que a veces es parte de él y otras no, sin que éste deje de ser humano. El hecho de que la ocupación sea considerada como algo externo, lleva, a la vez, a comprenderla como un objeto “fuera del sujeto”, es decir, en términos de Heidegger, entenderla a partir de un “comportamiento teórico” (2005, p.89). De esta forma, la ocupación pudiese ser “utilizada” como una herramienta o como un elemento más en la comprensión del ser humano y en el abordaje terapéutico de

la terapia ocupacional. Relevante resulta lo que plantea Guajardo al respecto, al mencionar que “no se trata de que la ocupación contenga rasgos culturales, biológicos u ontológicos; se trata de que la ocupación es lo real, el ser” (2011, p.18). El peligro que reviste considerar a la ocupación como un atributo o mero aspecto del sujeto, es que ésta deje de ser considerada según su carácter esencial y, a la vez, deje de ser un aspecto medular en la comprensión de lo que la terapia ocupacional pudiese ser, en cuanto a su sentido e identidad. Esto ocurriría cuando la ocupación es considerada como algo fuera del mismo mundo que el ser humano despliega, quedando éste descontextualizado y enajenado de lo que realmente le es propio, que es su existir-en-el-mundo. En cuanto a esta exteriorización de la ocupación del ser humano, Guajardo menciona que “la ocupación no está separada de las personas, no es un elemento mediador con el ambiente, no es un método de intervención. De lo contrario habremos cosificado, naturalizado y deshumanizado a los sujetos (2012, p. 24). Es así que considerar a la ocupación como un mero atributo es dejarla fuera de aquello que podría brindarle al ser humano el existir mismo.

Sin embargo, hemos visto, desde la analítica existencial que Heidegger plantea, que sí es posible considerar a la ocupación como un carácter constitutivo del existir del ser humano, por lo que la ocupación podría ser considerada como lo que permite que el ser humano despliegue el mundo donde éste concreta, en cada ocasión, su existencia.

Decisiva resulta esta noción de ocupación para la terapia ocupacional, ya que reformularía en gran parte cómo ésta entiende al ser humano y, por lo tanto, el sentido de cómo buscaría concretar su abordaje terapéutico, que, en este caso, debería considerar al sujeto con el que interviene terapéuticamente, como a alguien que, en primera instancia, es lo que *es* sólo en el momento en que se ocupa de sí mismo, concretamente, en el mundo, dentro de una trama remisional que direcciona sus posibilidades de *ser* constantemente, posibilidades que son identificables en sus *por mor de*. Poniendo atención en la vida cotidiana misma, y no en acciones aisladas o partes del cuerpo orgánico, ni tampoco en elementos psíquicos o instancias de un entorno externo al sujeto, resultaría difícil “dejar de lado” a la ocupación al momento del abordaje terapéutico, porque ahora sería comprendida como el sentido que guía los diversos haceres, siempre, en el horizonte del *cuidado*. Es así también que posiblemente se modificarían los criterios del alta terapéutica, ya que quizás el propósito final no correspondería a la ejecución funcional de una acción en la sociedad, sino que respondería a la manera cómo las mismas ocupaciones contribuyen o no a concretar la mejor de las posibilidades de ser de los sujetos.

3.5.Somos ocupación: recuperación de la “ocupación olvidada”

Si consideramos que la única posibilidad que tiene el ser humano de concretarse como tal, es ocupándose de sí mismo en el mundo, entonces, no existe otra manera de ser nosotros mismos si no es en la ocupación. De esta forma, podemos concluir que la ocupación, finalmente, somos nosotros mismos

en estricto sentido. Comprender al ser humano en cuanto ocupación, es entender al ser humano en cuanto humano, inseparablemente de su mundo. Así, se dejarían de lado aquellas nociones de hombre y de ocupación, como dos elementos separados, que a veces se encuentran y otras no.

Desde las consideraciones heideggerianas del ser humano en cuanto ocupación es que podemos advertir que, para la terapia ocupacional, se generaría una recuperación de la “ocupación olvidada”. Recordemos que Heidegger menciona que el “olvido” ocurre cuando se oculta o encubre el ser del ente (2012, p.55).

Al respecto, Heidegger rescata un planteamiento griego acerca del “ser verdadero” que nos parece muy sugerente. Esta idea se relaciona con “sacar de su ocultamiento el ente *del que se habla*, y hacerlo ver como desoculto (...), es decir, *descubrirlo*” (2012, p. 53). Dentro de este mismo contexto, éste afirma que aquello que “es falso” tiene el sentido de “*encubrir*: poner una cosa delante de la otra (en el modo del hacer ver), y de este modo hacerla pasar *por* algo que ella *no es*” (*ibid*). En este caso, aquello que se buscaría encubrir u ocultar sería la esencia del ente que le brinda la estructura y sentido a su propia existencia. El peligro de este encubrimiento radicaría en que el ser del ente quede olvidado hasta tal punto que desaparezca cualquier tipo de pregunta acerca de él mismo, resultando una pérdida de su sentido, y, por tanto, tal encubrimiento puede traducirse en una visión parcelada de sus características o atributos, como, por ejemplo, las “partes” del cuerpo o psique o actividad humana, y, así, lleva a olvidar al ser humano mismo, en su completud, en su sentido de ser. Es así que,

en el contexto de esta investigación, lo que podríamos considerar como “olvidado” o encubierto, correspondería a la esencialidad de la ocupación, y por lo mismo, al olvido del ser humano.

En el caso de los fundamentos de la terapia ocupacional, hemos visto que, si bien Wilcock intentó argumentar que el ser humano es por naturaleza ocupacional, los supuestos que subyacen a su Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano, se encontraban alejados del terreno de la ontología, y además, implicaban nociones cartesianas del ser humano. Estas consideraciones, entonces, generarían que la ocupación, en tanto que carácter esencial del existir del ser humano, se encuentre en efecto “oculta” o “encubierta”.

Podríamos ejemplificar esta situación a través de los escasos estudios actuales, ya mencionados más arriba, acerca del fenómeno de la ocupación humana dentro de la terapia ocupacional. En este contexto, lo que sí abunda son las técnicas terapéuticas especializadas y las pautas de evaluación que sustentan estas técnicas, así como también el crecimiento exponencial de los estudios acerca de aquellos factores que se pudiesen ver involucrados en la práctica de la terapia ocupacional, ya sea desde aspectos biomédicos o desde aspectos propios de las ciencias sociales en sus posturas más críticas, es decir, estamos en un momento donde hay *mucha* terapia, pero *poca* ocupación. Y es aquí donde advertimos a la ocupación encubierta y “olvidada”. Esto es: Teoría de Integración Sensorial, ¿para qué? Metodologías participativas, ¿para qué?

Adaptaciones ambientales, ¿para qué? Integración socio-laboral, ¿para qué? Justicia Ocupacional, ¿para qué? Quizás, desde la terapia ocupacional se podría argumentar: “para mejorar el desempeño ocupacional o para luchar por el derecho de acceder a ocupaciones elegidas, dignas y significativas para cada quien, siempre en armonía con la comunidad”. Pero, ¿cuál es la noción de ocupación que, a partir de estos enfoques, modelos o teorías se está utilizando?

El hecho de que el fenómeno de la ocupación se encuentre “encubierto” u “olvidado” dentro del campo de la terapia ocupacional, implica que también su estudio y práctica terapéutica se encuentren “perdidas” en la especialización respecto de atributos o componentes del fenómeno de la ocupación. Esto genera, por una parte, una consideración parcial de la ocupación misma y, por otra, una carencia de sentido en el quehacer profesional. Dicha carencia es la que resultaría, finalmente, en considerar a la ocupación como una mera cosa y no como aquello que permite el existir del ser humano en el mundo. Este hecho coincide con las consecuencias del “olvido”, según Heidegger lo plantea, ya que, a su juicio, el ser del ente, en este caso la ocupación, puede quedar tan encubierto, que se enmudezca la pregunta acerca de él o, también, acerca de su sentido (2012, p.55).

Aquí, nos encontramos con otro punto importante de la presente investigación. Se trata de intentar ahora comprender, desde la noción de ocupación en cuanto existencial, lo que esto implicaría para la práctica de la terapia ocupacional. En este punto estaría en juego pensar el auténtico “para qué” de la profesión,

aunque no resolviendo dicho problema preguntándonos *qué* es terapia ocupacional, sino, más bien, *cómo* ha de realizarse, ejercerse, la terapia ocupacional desde la consideración del ser humano en cuanto ocupación, en el sentido de la existencia humana misma.

Es así que, a nuestro juicio, y desde lo expuesto desde Heidegger, cada ocupación “habla” acerca de lo que somos o de lo que queremos ser, en un sentido propiamente existencial, es decir, en nuestras propias vidas. Así, el escribir, el alimentarnos, el trotar o el descansar, dan cuenta de lo que cada ser humano *es*, y, al mismo tiempo, de lo que quiere o no, ser. Éste es el sentido que la ocupación le brinda al ser humano, considerándola como un carácter esencial de su existir en el mundo. Y ésta es la principal reformulación del ejercicio de la terapia ocupacional en su práctica cotidiana: trabajar con los “otros” facilitando la concreción de la mejor de sus posibilidades de ser. Si comprendemos, en definitiva, que la ocupación somos nosotros, y a su vez, que ésta es la única forma con la que el ser humano cuenta para la concreción de sus posibilidades en el mundo, entonces, una nueva terapia ocupacional es posible. Nos referimos a una terapia ocupacional que se entienda a sí misma a partir de la idea de ocupación como aquello que le brinda la auténtica existencia al ser humano.

CONCLUSIÓN

Luego de estas reflexiones, podemos preguntar, finalmente: ¿podría parecernos aún que la ocupación es un atributo que puede o no estar presente en nuestras vidas? ¿Podría parecernos aún que la ocupación es algo que está “fuera” de nosotros para mediar entre el ser humano y el ambiente? Y, asimismo: ¿cómo dividir al ser humano en mente-cuerpo, si la ocupación, que es su carácter esencial, primeramente se vive como modo de concretar la existencia en el mundo?

A lo largo de esta investigación, hemos discutido variados aspectos en torno al problema del fenómeno de la ocupación humana para la terapia ocupacional. La discusión con Ann Wilcock nos mostró que la pretensión ontológica de la Teoría de la Naturaleza Ocupacional del Ser Humano no era tal, puesto que los fundamentos que encontramos en sus planteamientos pertenecían a: 1) una consideración cartesiana de ser humano, 2) una comprensión de “ser” como “rol”, que sólo podría considerarse dentro de un análisis de tipo óntico y, por último, 3) una noción de ocupación, en cuanto atributo, que le permite estar presente, a veces, en la vida de los seres humanos y en otras no.

En este sentido, postulamos que, bajo estas comprensiones, la terapia ocupacional podría encontrarse en una crisis de sus fundamentos, ya que la pretendida relación ontológica entre ocupación y ser humano no era tal, y que la universal noción de “el ser humano es un ser ocupacional”, que tan arraigada se

encuentra en las teorías y modelos de la terapia ocupacional, finalmente, no era lo que prometía ser. Interpretamos esta crisis como un momento donde la ocupación se encontraba “olvidada” dentro de los fundamentos de la terapia ocupacional. Grave problema, si es que consideramos que la “pérdida de vista” de la ocupación en la terapia ocupacional, genera, entonces, una pérdida del sentido de su práctica, así como también, de su propia identidad.

Con el fin de poder recuperar esta “ocupación olvidada” es que afirmamos que una solución a este problema podía esbozarse desde Heidegger, debido a que éste afirma que la ocupación es un carácter esencial del existir del ser humano, donde el Dasein despliega y trata con el mundo sólo ocupadamente, en el contexto remisional, direccionado hacia la concreción de sus *por mor de sí*. Es así que, una comprensión de ser humano desde una analítica existencial, supera la noción de ser humano que Wilcock plantea, debido a que implica comprenderlo como primariamente se muestra, esto es, *ocupándose* de sí mismo en la vida fáctica, y no como un cuerpo extenso o una *psyche* abstracta, pues con ello caeríamos inevitablemente, desde las consideraciones heideggerianas, en una tematización o cosificación de la noción de ser humano. En este sentido, la única forma en que se mostrarían las “cosas” del mundo y “los otros” sería en el acto de ocuparse, adquiriendo el sentido que éste mismo les brinda. Así, sería imposible comprender al ser humano y a la ocupación como dos elementos diferentes y separados, ya que, desde Heidegger, se

comprenden como una totalidad. Esta noción de ser humano en cuanto ocupación, nos permitiría afirmar, entonces, que “somos ocupación”.

Esta manera de comprender la ocupación incide en la terapia ocupacional, tanto en el campo de sus fundamentos, en el sentido que adquiere el modo cómo se practica en el abordaje terapéutico, así como también, en lo que ella misma es como disciplina particular de estudio y cuidado de los seres humanos.

Así, una terapia ocupacional que comprende al ser humano en cuanto ocupación, es una disciplina que trabaja con aquello que le brinda existencia al ser humano, que entiende que el “campo de análisis” del problema ocupacional no es la reducción hacia lo fisiológico o psicológico, sino que es la vida cotidiana misma de los sujetos y, justamente, es esta vida fáctica la que se despliega sólo a través de la ocupación. Por lo tanto, el centro de la práctica de la terapia ocupacional se ubicaría en aquella “ocupación circunspectiva” referida por Heidegger, esto es, en la ocupación dentro del contexto de la *significatividad*.

Asimismo, una terapia ocupacional que comprende al ser humano en cuanto ocupación se desliga de una comprensión del mismo y del mundo de las categorías cartesianas, es decir, se aleja de las dualidades sujeto-objeto, teoría-práctica, mente-cuerpo, sujeto-ocupación, debido a que entiende que, antes que se presenten estas tematizaciones o cosificaciones racionales de la realidad, lo que originariamente existe es la vida cotidiana desplegada en su ocupación.

Por otra parte, una terapia ocupacional, que comprende al ser humano en cuanto ocupación, sustenta su identidad en la ocupación misma, como aquello que permite que el mundo con el que tratamos se muestre, aquello que le brinda sentido a nuestras actividades diarias. Sentido que, por su parte, se encuentra direccionado por el cuidado de la concreción de nuestras posibilidades de ser, por lo que también se aleja de una comprensión de ocupación reduccionista y fragmentada, aislada del mundo y objetualizada.

Es así que, una terapia ocupacional que se centra en el horizonte del sentido ocupado del existir, entonces, es una terapia ocupacional vinculada a las necesidades esenciales del ser humano.

Estos postulados son los que consideramos fundamentales para la terapia ocupacional, porque contribuyen a repensar las bases mismas de la disciplina, que es lo que se ha pretendido en esta investigación.

Sin embargo, lo que queda pendiente aún, y como proyección de estas discusiones, sería profundizar con mayor detalle en el modo de ser que le correspondería a una terapia ocupacional centrada en el existir ocupado, es decir, a una terapia ocupacional de carácter *existencial*.

Otro ámbito que es necesario indagar, aunque, debido a las pretensiones particulares de este estudio, lamentablemente debió quedar al margen de este trabajo, es la implicancia de la ocupación en la relación con “los otros”, integrando el carácter de coexistencia (*Mitsein*) en el mundo (*Mitwelt*) del

Dasein, postulado por el mismo Heidegger. Este ámbito de estudio resultaría muy relevante, ya que la terapia ocupacional no trabaja con individuos aislados de su mundo, sino que estos sujetos se encuentran en constante coexistencia y relación, como lo vimos, desde Heidegger, al modo de la *solicitud* (*Fürsorge*). No obstante, consideramos que, en primer lugar, era necesario comprender el sentido ocupado del existir del ser humano en su mundo circundante, para luego, en otra investigación, abordar este existir ocupado en coexistencia con “los otros”.

Otra línea de investigación que también se proyecta de este estudio sería profundizar aún más en la comprensión de ser humano, dando cuenta del fundamento cartesiano que también es posible encontrar en una pretendida comprensión integral de ser humano dentro del área de la salud. Y es que el ser humano es entendido en tales disciplinas como un ser biopsicosocial, comprensión que, dentro del campo de la terapia ocupacional, claramente oculta o encubre una comprensión de ser humano en cuanto *ocupación* en su mundo.

Por último, otro aspecto interesante que se proyecta a partir de este estudio es el de abordar el problema de las ocupaciones *caídas* o impropias (recordemos la *caída* como una carácter fundamental del *cuidado*) versus las ocupaciones propias. Estas comprensiones facilitarían aún más una determinación de la terapia ocupacional centrada en la concreción de las mejores posibilidades de ser de los sujetos, que, quizás, modificaría la manera cómo esta disciplina, y por qué no, el área de las ciencias médicas en general, comprenden el fenómeno de

la salud, debido a que desde una analítica existencial, se genera la exigencia de comprender “la salud” también desde este terreno de análisis existencial.

Como podemos ver, son muchas las posibilidades de eventuales investigaciones que se desprenden desde el presente estudio, y que, ante todo, pretenden proponer una reconsideración de los fundamentos de la terapia ocupacional, posicionando, desde Heidegger, una comprensión de ocupación como el carácter esencial del ser humano, aportando argumentos que sustenten la afirmación de que “el ser humano sí *es* ocupacional”. Con esto, entonces, comienza el camino de la “recuperación de la ocupación olvidada” en el campo de los fundamentos de la terapia ocupacional. Será, pues, tarea de futuros trabajos continuar con el desarrollo de las ideas planteadas a lo largo de las presentes reflexiones.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, E., Gómez, S., Muñoz, I., Navarrete, E., Riveros, M., Rueda, L., Salgado, P., Sepúlveda, R., & Valdebenito, A. (2007). Definición y desarrollo del concepto de ocupación: ensayo sobre la experiencia de construcción teórica desde una identidad local. *Revista Chilena de Terapia Ocupacional*, 0(7), pág. 76 - 82. doi:10.5354/0717-6767.2007.81

Aristóteles. (1998). *Acerca del Alma*. Madrid: Biblioteca Gredos.

Basso, L. (2012). Heidegger y el problema del *a priori* en la configuración del *Umbellderlebnis* (Parte III) en *Texto, Significado y Mundo: aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, p. 187-214.

Basso, L. (2014). Aportes para una interpretación de la estructura del *Dasein* de acuerdo a su carácter bidimensional. *ARETÉ, Revista de Filosofía*. Vol.26 (2), p. 273-293.

Cataldo, G. (2013). Existencia e historicidad, el problema de la identidad en Martín Heidegger. *Ideas y Valores*, 62(153), p.31-44.

Christiansen, C. Townsend, L. (2009). *Introduction to Occupation: the Art and Science of Living. (2nd edition)*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall.

Clark, F. & Lawlor, M. (2003). *Construcción e importancia de la ciencia ocupacional*. En E. Blesedell, E. Cohn & B. Boy (Eds.), *Willard and Spackman's Occupational Therapy*; p. 2-14. USA.

Crepeau, E., Cohn, E., Schell, B. (2005). *Willard & Spackman Terapia Ocupacional*. 10ª ed. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Da Rocha Medeiros, M. (2008). *Terapia Ocupacional: un enfoque epistemológico y social*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

De Lara, F. (2008). El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Eidos*. N°8, p. 234-256.

Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ed. Alfaguara.

Duque, F. (1996). Martín Heidegger: en los confines de la metafísica. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*. N°13, p.19-38. Madrid: Servicio de publicaciones UCM.

Escudero, J. (2001-2002). Sartre, Heidegger y la disolución de la filosofía de la subjetividad. N° 24-25, p. 51-78.

Espinoza, J. (2014). Dos posibles direcciones de la vivencia interrogativa ¿hay algo? en el joven Heidegger. *Trans/Form/Ação, Marília*. Vol. 37(2), p. 219-232.

Ferrater, M. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel

Galheigo, S. (2012). Maestras de la terapia ocupacional. Sandra Glaheigo: la poderosa emergencia de la terapia ocupacional social. *TOG (A Coruña)*. Vol. 9(15), p. 1-41.

Guajardo, A. (2011). Prólogo. En Grupo de Investigación Ocupación y Realización Humana, *Ocupación: sentido, realización y libertad. Diálogos ocupacionales en torno al sujeto, sociedad y medio ambiente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 13-20.

Guajardo, A. (2012). Enfoque y praxis en Terapia Ocupacional. Reflexiones desde una perspectiva de la Terapia Ocupacional crítica. *TOG (A Coruña)*, monog. 5, p. 18-29.

Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge Rivera). Madrid: Ed. Trotta.

Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder Editorial.

Heidegger, M. (2000). *Ontología, hermenéutica de la facticidad* (Trad. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon* (Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez). México: en Coedición de Red Utopía, A.C. y jitanjáfora M°relia Editorial.

Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Herder Editorial.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) {Informe Natorp}* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Ed. Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Trad. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza Editorial.

Iwama, M. (2003). Toward Culturally Relevant Epistemologies in Occupational Therapy. *American Journal of Occupational Therapy*. Vol.57 (5), p. 582- 588.

Johnson, F. (2009). Hacia la pregunta por la corporalidad: reflexiones sobre el cuerpo humano en cuanto organismo. *ALPHA*, n°29, p. 167-184.

Johnson, F. (2012). Lógica del objeto y lógica hermenéutica: el carácter existencial del ser y la nueva orientación del trabajo ontológico en el joven Heidegger, en *Studia Heideggeriana*. Vol. II. Santiago de Chile: Teseo. P.35-56.

Kielhofner, G. (2004). “Teoría y Aplicación del Modelo de Ocupación Humana”. 3° Edición. Ed. Médica Panamericana. Buenos Aires: Ed. Médica Panamericana.

Kielhofner, G. (2006). *Fundamentos Conceptuales de la Terapia Ocupacional*. Buenos Aires: Ed. Médica Panamericana.

Kronenberg, F. Simó, S. Pollard, N. (2006). *Terapia Ocupacional sin Fronteras: aprendiendo el espíritu de supervivientes*. Buenos Aires; Madrid: Ed. Médica Panamericana.

León, E. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger. *Polis, Rev. de la Universidad Bolivariana*. Vol. 8(22), p.267-283.

Lessa, A. (2009). Vigencia del Darwinismo. *Rev. Gayana, 73(suplemento)*. P. 73-84.

Muñoz, E. (2015). Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger. N° 32 (marzo 2015), p.95-110.

Nelson, L. (1988). Occupation: Form and Performance. *The American Journal of Occupational Therapy*. Vol. 42 (10), p. 633-641.

Nelson, L. (1994). Occupational form, occupational performance, and therapeutic occupation. In C.B. Royeen (Ed.), AOTA self study series: The practice o the future: Putting occupation back into therapy, Lesson 2 (99.9-48). Rockville, MD: American Occupational Therapy Association.

Polonio, B., Durante, P., Noya, B. (2001). *Conceptos Fundamentales de Terapia Ocupacional*. Madrid: Ed. Médica Panamericana.

Richardson, J. (2012). *Heidegger*. New York: Routledge from Taylor & Francis Group.

Richardson, W. (2003). *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.

Rodríguez, R. (2003). La hermenéutica del sí mismo en *Ser y Tiempo en La filosofía como pasión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 53-68.

Rubio, R. (2015). El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein* en *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Coord. Rodríguez, R.), p. 71-88. Madrid: Tecnos

Rubio, R. (2015). La mundaneidad del mundo en *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Coord. Rodríguez, R.), p. 89-118. Madrid: Tecnos

Segura, C. (1999). La vida fáctica en Heidegger: más acá de la representación. *Thémata*. N° 22, p.281-289.

Simó, S., Urbanowski, R. (2006). El modelo canadiense del desempeño ocupacional I-II. *TOG (A Coruña)*. Vol. 3(1), p. 1-27.

Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martín Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta.

Vial, J. (2003). Heidegger y la filosofía en *La filosofía como pasión*. Madrid: Editorial Trotta, p. 199-210.

Vigo, A. (2006). La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger. *Signos Filosóficos*. Vol. 8(15), p.65-104.

Vigo, A. (2006). Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'. *ALEA, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Nº4, p.49-90.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Wilcock, A. (2006). *An occupational perspective of health*. USA: SLACK, incorporated.

Wilcock, A. (1998). Reflections on doing, being and becoming. *Aus Occup Ther J*. Vol. 199 (46), p.1-11

Yerxa, E. (1993). Occupational science: A new source of power for in occupational therapy. *Journal of Occupational Science*. Vol.1, p. 3-9.