

## DEL CUIDADO A LA INSISTENCIA REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DE LOS ESCRITOS PRIVADOS DE HEIDEGGER

### From Care To Steadfastness. Anthropological Thoughts On Heidegger's Private Writings

Dr. César Gómez Algarra<sup>1</sup> (Université Laval – Universitat de València)  
[cesargomezalgarra@gmail.com](mailto:cesargomezalgarra@gmail.com)

**Artículo recibido:** 31 de marzo de 2023

**Artículo aprobado:** 31 de mayo de 2023

#### Resumen

En *Ser y tiempo*, Heidegger expone el cuidado (*Sorge*) como una determinación esencial de la existencia humana –de nuestro *Dasein*– lo que le permite reactualizar una problemática esencial de nuestra tradición occidental. Sin embargo, tras su éxito arrollador y casi inmediato, se siente incomprendido y decepcionado por lo que considera interpretaciones demasiado “antropológicas” de la que será su obra maestra. A lo largo de los años siguientes, y especialmente a partir de 1930, Heidegger reelabora su concepto de cuidado y lo expone críticamente, como aparece sobre todo en sus escritos privados, notas de trabajo y diarios de pensamiento –textos que han sido publicados en los últimos años. El objetivo de este artículo es rastrear la reelaboración conceptual del cuidado en estos escritos menos conocidos de Heidegger, siguiendo un hilo crítico que permita interrogarse sobre su sentido y su alcance antropológico. Frente al cuidado, el filósofo alemán prioriza un sentido distinto de nuestra esencia, que bautiza como la insistencia (*Inständigkeit*) en el ser. Sin embargo, cabe preguntarse qué obtenemos con esta reelaboración de su sentido. ¿Una ventaja conceptual para entender nuestra relación con la existencia? ¿O, al contrario, perdemos cierta claridad hermenéutica?

**Palabras clave:** Heidegger, cuidado, antropología, insistencia, *Ereignis*

---

<sup>1</sup> Doctor por la Université Laval (Québec, Canadá) y la Universitat de València (España). Miembro del proyecto de investigación “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical” (PID2019-108291GB-I00), dirigido por François Jaran (Universidad Complutense de Madrid) y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España) y fondos FEDER. Sus trabajos giran en torno a la fenomenología alemana (Heidegger) y francesa (Merleau-Ponty, H. Maldiney y M. Richir), y sus confluencias con problemas propios de la antropología filosófica (Gehlen, Blumenberg).

## Abstract

In *Being and Time* Heidegger argues that care (*Sorge*) is an essential determination of human existence (of our *Dasein*), which allows him to renew an essential problem of our Western tradition. However, after his overwhelming and almost immediate success, he feels misunderstood and disappointed by what he considers “anthropological” interpretations of what will be his masterpiece. Throughout the following years, and especially from 1930 onwards, Heidegger reworks his concept of care and assess it critically, as it appears above all in his private *Ereignis* writings and his working notes, only published in recent years. The aim of this article is to trace the conceptual reworking of the care in these lesser-known writings of Heidegger, following a critical thread that allows us to question its meaning and the anthropological scope of its reworking. In opposition to care, the German philosopher prioritizes a different meaning of our essence, which he baptizes as steadfastness (*Inständigkeit*) in being. We would try to answer the following question: is there a conceptual advantage in understanding our relationship with existence through steadfastness, or, on the contrary, do we lose the hermeneutic and anthropological clarity that care still offered in *Being and Time*?

**Key words:** Heidegger, care, anthropology, steadfastness, *Ereignis*

Cuando en *Ser y tiempo* (1927) Heidegger define el cuidado, la *Sorge*, como una determinación constitutiva del *Dasein* –de la existencia humana, de ese ente que somos nosotros mismos a cada instante– está retomando un concepto fundamental de nuestra tradición occidental (lo que él mismo reconoce y justifica, al remitir a su origen en la fábula de Higinio: *SuZ*, § 42).<sup>2</sup> No obstante, la repercusión del cuidado del *Dasein* va mucho más allá: su reaparición (también crítica) en obras tan dispares como la psiquiatría de Binswanger, la reelaboración de corte hermenéutico-antropológico que propone Ricœur o los trabajos “metaforológicos” de Blumenberg constituyen tantas pruebas fehacientes de su importancia contemporánea. No se puede dudar de la fecundidad hermenéutica que trajeron los análisis del cuidado en *Ser y tiempo*. Sin embargo, como siempre es el caso con Heidegger, la reactualización histórica de un concepto o de un problema nunca se hace por mor de sí misma.

---

<sup>2</sup> Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical” (PID2019-108291GB-I00), dirigido por F. Jaran (Universidad Complutense de Madrid), financiado por el *Ministerio de Ciencia e Innovación* (España) y que cuenta con fondos FEDER.

Si no, la historia se quedaría en vana repetición –en un sentido usual y no en el sentido fenomenológico-técnico que el propio Heidegger desarrolla en su obra. La reactualización (la destrucción y la retoma, cabría añadir) persigue unos objetivos concretos dentro del orden del proceder filosófico, objetivos que distan mucho de ser baladíes.

En este caso –es decir, según la estructura argumentativa del *opus magnum* de 1927– el cuidado interviene no solo para profundizar la relación que el *Dasein* tiene consigo mismo, sino que se desgrana y va mucho más allá. Más precisamente, profundiza la relación que el *Dasein*, alejado de todo sujeto trascendental y determinado como ser-en-el-mundo, tiene con la apertura temporal a la mundaneidad y con la manifestabilidad del ente y, a partir de ahí, con el ser mismo y su verdad. Así, según la definición que da Heidegger en el determinante § 41 (y donde, no por casualidad, *mundo* y *cuidado* aparecen juntos, como en numerosas ocurrencias del tratado), el cuidado es el ser del *Dasein*, y esto significa que: “La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado, que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial” (*SuZ*, p. 192).<sup>3</sup> Dicho con otras palabras, el cuidado juega un papel dentro de una problemática ontológica fundamental, y (en principio) lo hace sólo desde ella. En ese sentido, el *Dasein* constituye el punto de partida de la investigación sobre el sentido del ser y lo determina plenamente, por lo que su caracterización concreta a partir del cuidado no haría más que precisar este aspecto. Así, la analítica existencial puede proseguir su interrogación sobre el sentido del ser, habiendo alcanzado un suelo estable y abriéndose camino hacia la *Segunda sección* de la obra, donde la estructura temporal del cuidado se pondrá explícitamente en relación con el resto de las determinaciones del *Dasein*. Es desde estas coordenadas que Heidegger aspiraba a ser leído en 1927.

---

<sup>3</sup> Y Heidegger prosigue, anticipando las malinterpretaciones venideras: “Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación”. Para *Ser y tiempo*, citamos la traducción de J. E. Rivera. Para el resto de referencias, proponemos nuestra propia traducción –aunque nos hemos inspirado de las traducciones disponibles al castellano.

Expongo esto por una razón tan sencilla como decisiva: si Heidegger quería que se interpretara el cuidado como una determinación ontológica, entonces poco después de la publicación de su obra, él mismo juzgará que tal objetivo ha fracasado. No olvidemos que *Ser y tiempo* logra un éxito apabullante –y que goza de él muy rápidamente. La historia de la recepción (*Wirkungsgeschichte*) no puede obviar este hecho y tratarlo como mera anécdota, dado que influencia en gran medida al posterior desarrollo intelectual del propio Heidegger. Esto conduce al pensador de la Selva Negra a reelaborar mucho de lo que avanzaba en *Ser y tiempo*, de tal manera que en los escritos y en los cursos posteriores se van matizando sus conceptos, hasta que gran parte de ellos serán transformados por completo o, simplemente, abandonados. Tal y como escribirá después de la guerra, en la *Carta sobre el humanismo* (1947), este es el por qué (o, al menos, uno de ellos) del viraje (*die Kehre*): hacer frente a las insuficiencias de *Ser y tiempo* y replantear la posición del problema (la pregunta por el sentido del ser) más allá de sus limitaciones conceptuales, que hacían de la obra algo así como un ejemplar heterodoxo de filosofía trascendental (GA 9, p. 328).<sup>4</sup> Todo el proyecto de un pensar del *Ereignis*, de una historia del ser (*Seynsgeschichte*) e incluso del otro comienzo (*der andere Anfang*) del pensar subrayan este replanteamiento del problema.

Sobre la cuestión de la relectura heideggeriana a partir de los años 1930 se ha escrito mucho, y queda, por lo menos, otro tanto por escribir. Lo que se debe, en gran medida, a la publicación reciente de los escritos privados. Los llamados tratados de la historia del ser (desde los *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, hasta *Das Ereignis*, GA 71), así como los *Cuadernos negros* y diversas notas de trabajo y de relectura (GA 82 y GA 73) nos ofrecen una perspectiva nueva sobre un problema que nos persigue desde hace ya casi un siglo: ¿qué empujó exactamente a Heidegger a modificar sus planteamientos filosóficos y cuáles son las consecuencias conceptuales de este cambio?

---

<sup>4</sup> Es desde esta perspectiva, crítica de la filosofía trascendental y donde el *Dasein* funcionaría como sujeto trascendental mejorado, que el problema del viraje ha sido abordado de manera general, como atestigua la (imponente) bibliografía al respecto. Véanse, p. e., las contribuciones recientes de Engelland 2017 y de Gourdain 2018. No rechazo esta clave de lectura, que yo mismo he explorado en Gómez Algarra 2022a. Pero mi intención en este artículo es analizar el problema del viraje a partir de dos coordenadas conceptuales precisas: el cuidado y el ser humano.

Pese a lo importante de esta pregunta, lo que me gustaría exponer aquí es una contribución más modesta, unos prolegómenos a un problema mayor, pero inseparable de ella: la determinación antropológica del *Dasein* y su ambigüedad constitutiva. Lo planteo sin ambages: ¿qué consecuencias tiene el paso del *Dasein* a un pensar que prescinde de éste como punto de partida para la investigación ontológica? A este respecto, considero que el ejemplo conceptual del cuidado resulta paradigmático: es a través de una investigación genealógica de su transformación que podremos ver más claramente los problemas fenomenológicos que están en juego.

En primer lugar, expondré la crítica planteada en los años 1930-1940 respecto a las insuficiencias metodológicas del cuidado, lo que me permitirá presentar también cuáles son los límites antropológicos que Heidegger identifica en su analítica existencial (I). En una segunda sección, se tratará de comprender cómo, pese a su rechazo –virulento por momentos–, la noción de cuidado no desaparece del todo en los escritos del *Ereignis*, sino que se transforma en la insistencia (*Inständigkeit*) en el ser. Pero esta transformación exige, a su vez, un alejamiento radical de todo lo que hacía del *Dasein* un avatar insigne del ser humano moderno –incluyendo el cuidado (II). Un análisis comparativo nos conduce a determinar con mayor acuidad qué se gana (y qué se pierde) en el paso de una comprensión del *Dasein* desde el cuidado a una perspectiva que hiperbolice su captación del ser a partir de la noción de insistencia (III).

## I. Los límites del cuidado como preocupación

A partir de los años 1930, Heidegger se muestra muy decepcionado con la recepción de la analítica existencial y, si bien no escatima duras palabras contra sus lectores, sí reconoce por momentos que *Ser y tiempo* adolece de ciertas ambigüedades e inconsistencias. Uno de sus mayores reproches es el siguiente: al desarrollar la pregunta por el (sentido del) ser a partir del *Dasein* –como ese ente insigne que somos cada uno de nosotros– la obra admitiría una clave de lectura antropológica. Y ello, pese a que ya desde la introducción se delimite muy

rigurosamente la separación entre la analítica existencial y todo proyecto de psicología, biología y antropología filosófica (*SuZ*, § 10).

No obstante, y pese a estas precauciones metodológicas, el *Dasein* no deja de ser *el ser* que debe cuestionarse con vistas a poner en marcha la pregunta ontológica por excelencia. Por eso, pocos años después de la publicación de la obra, Heidegger no parece tan seguro de sí mismo, e incluso reconoce haber dejado la puerta abierta a leer *Ser y tiempo* como un tratado de antropología o de existencialismo moral; incluso llega a afirmar que proceder así sería una etapa preparatoria posible y legítima (GA 66, p. 144). Pero es que, justamente, tal interpretación es la que triunfaba en su época; una lectura que ponía el acento en la dimensión antropológica, donde el ser humano como *Dasein* es definido a partir de su carácter eminentemente práctico.<sup>5</sup>

Hoy en día, si bien esta lectura no ha desaparecido del todo, sí que poseemos una comprensión más detallada y profunda de *Ser y tiempo* (y de los textos adyacentes) para poder combatirla mejor. Sin embargo, es patente que en su momento la óptica antropológica-antropologizante fue mayoritaria: así lo leyó el “maestro” Husserl, y así podemos encontrarla en numerosos textos destacados, como los escritos tempranos de K. Löwith, el artículo que escribe J. Ritter en 1933 respecto al sentido de una “doctrina del hombre” o en la obra del psiquiatra Binswanger –dejando aquí de lado los vericuetos de la traducción francesa de H. Corbin de *Dasein* por *réalité humaine* y sus consecuencias en el existencialismo de Sartre, y más allá.<sup>6</sup> Nótese, además, que este interés antropológico flotaba densamente en la atmósfera existencialista de la época, y que las obras de un Scheler o de un Plessner –si nos limitamos a mencionar a sus grandes representantes– atestiguan también que “el ser humano se había vuelto problemático” (Scheler 1975, pp. 9-10).

---

<sup>5</sup> Es esta interpretación la que favorece, dicho sea de paso, la lectura de *Ser y tiempo* como una antropología nihilista, una “filosofía de la muerte” como lo más propio del ser humano –perspectiva que Heidegger ataca también en sus notas de relectura a su obra publicada. Véase GA 65, p. 286 y GA 82, pp. 307-314.

<sup>6</sup> Véase Husserl, 1994, Ritter 1986 y Binswanger 1956. Sobre el espinoso tema de la traducción de *Dasein* por *réalité humaine*, encontramos mucha información en Bligh 2012.

Según esta óptica de lectura, la noción de cuidado simbolizaría el paso de un sujeto teórico a un ser cuya preocupación principal es la existencia, un ser que está *condenado* a ocuparse de sí mismo. Frente a una tradición –la moderna e idealista– que ha privilegiado el sentido teórico de la reflexión a la hora de comprender quiénes somos (y qué podemos hacer), el cuidado parece apuntar a una dimensión más originaria, con el afán de captar nuestra identidad y nuestras acciones desde bases más profundas y más verdaderas. Como “*ser-en-el-mundo*”, como ser caracterizado por el cuidado que debe enfrentarse a la muerte, el *Dasein* permitiría “superar” (en un sentido no hegeliano) o, más bien, esquivar las fallas de un sujeto trascendental determinado (casi) exclusivamente por su función epistemológica de acceso al conocimiento.<sup>7</sup> De esta manera, podemos afirmar que el cuidado estructura, bajo una nueva óptica, la relación que *nosotros* podemos tener –como *seres humanos*– con la apertura al mundo y no sólo con los entes intramundanos que encontramos en él, con nuestro estar-abiertos a la verdad misma que puede manifestarse, o con el estar-arrojado en un proyecto de sentido temporal, sin caer por ello en la primacía del presente, entendido éste como constituyente primero y esencial de lo que es el tiempo. Dicho de otro modo: la elaboración del cuidado permitiría escapar a lo que Derrida definirá, varios años más tarde, como metafísica de la presencia.

Sin duda podemos juzgar que este constituye uno de los grandes logros de *Ser y tiempo*, y juzgarlo así a pesar de lo que dirá su autor. Es lo que desarrollará, por ejemplo, Ricœur o Blumenberg. Pero no deja de ser un “logro” que Heidegger cuestiona rápida y enérgicamente, al menos en los términos presentados hasta ahora. A su entender, las determinaciones más importantes del cuidado respecto al mundo, al estar-proyectado, a la muerte y a la mismidad habrían sido obviadas, ignoradas o deformadas, a favor de una lectura que se centra en el cuidado como trato inmediato con el ente. Así es como lo leemos en las *Contribuciones a la filosofía* [*Beiträge zur Philosophie* (1936-38)], donde se afirma que el cuidado habría sido rebajado a “pequeña preocupación” (*kleine Bekümmernis*), a simple cuidado “óntico” respecto a los entes (GA 65, p. 16 sq.). Y ha sido *rebajado* porque su función principal era, insisto, no

<sup>7</sup> Que el sujeto moderno esté tan alejado de la muerte como Heidegger lo pretende es, cuanto menos, discutible. Baste recordar aquí el “Prefacio” de la *Fenomenología del espíritu* y la importancia de la muerte como “maestro absoluto” (GW 9, p. 27).

óptica sino *ontológica*. La única pregunta que debía ser profundizada en *Ser y tiempo* era la pregunta por el ser, y no la pregunta por el comportamiento del ser humano para con aquello que le rodea. El objetivo propuesto siempre fue alcanzar una respuesta a la interrogación sobre el sentido del ser, y no explayarse en las diferentes derivaciones y aplicaciones que el cuidado podría poner de manifiesto. Si por esta vía se lograba aclarar algo respecto al ser humano, tan sólo sería de manera indirecta y provisional; en ningún caso constituía su objetivo principal. Y es de esta manera precisa que se expone en la obra, cuando Heidegger delimita claramente la analítica del *Dasein* frente a todo proyecto antropologizante, que tilda de óptico y regional, e incluso teoriza sobre la dimensión fundamental de su analítica, como “*a priori* existencial” que dirigiría y completaría este tipo de proceder más acotado (*SuZ*, p. 131).

Lo que he expuesto aquí no impide que la obra se leyera (al menos, parcialmente) como una antropología filosófica, y el *Dasein* fuera interpretado como un ser humano que se cuida, como un ser del cuidado. Es a partir de estas coordenadas temáticas que podemos precisar mejor la evolución conceptual del cuidado y, más concretamente, de qué manera el cuidado se *difumina* en los escritos privados del *Ereignis* y en los *Cuadernos negros*, reapareciendo únicamente bajo una forma distinta y crítica.

## II. Cuidado del ente, insistencia en el ser

No debe sorprendernos que Heidegger se lamente de una lectura óptica, más “práctica” o “pragmática”, del cuidado como ser constitutivo del *Dasein*. Ya en *Ser y tiempo* era bastante claro a ese respecto, y subrayaba que la separación entre teoría y praxis se fundamenta justamente en la constitución más originaria que representa el cuidado (*SuZ*, p. 193). Sin embargo, parece que estas precauciones metodológicas no sirvieron para evitar una lectura de orden más “práctico” y “antropológico”. Casi diez años después, Heidegger quiere insistir más y más claramente sobre esta *constitución originaria*.

Aún en 1927, el cuidado es también y, sobre todo, una relación que tenemos con el ser, bajo la forma de una *comprensión* del ser (*SuZ*, p. 230). Constituye, además, una relación privilegiada, inseparable de los distintos conceptos de la analítica existencial. Vale la pena

subrayar que, de manera general, en *Ser y tiempo* el cuidado asume una función central que no puede sin más fragmentarse ni derivarse. El cuidado se articula según una estructura compleja, que Heidegger va analizando paso a paso, pero siempre con vistas a avanzar, a partir del *Dasein* como punto de partida, respecto a la pregunta por el sentido del ser. Esto se hace especialmente patente cuando consideramos otras determinaciones constitutivas del *Dasein*, como puede serlo la muerte en cuanto “posibilidad de su imposibilidad” (§ 53) o la determinación de la ipseidad y del ser sí-mismo (§ 64). El cuidado se plasma y se profundiza en estas determinaciones, lo que permite otorgar mayor concreción, mayor “materialidad” al sentido ontológico primario del *Dasein*.<sup>8</sup> Pero esto no cambia el hecho de que el todo constitutivo del *Dasein* deba ser aprehendido a partir del cuidado como su modo de ser. No obstante, en sus notas de relectura de los años 1930, Heidegger considera ahora que el cuidado debería indicar no tanto el *ser mismo* del *Dasein* sino el *ser mismo* del ser humano (*Menschsein*).<sup>9</sup> Dicho de otro modo, lo que se establece aquí es una escisión decisiva entre el ser humano y el *Dasein*.

A partir de los años 1930, esta diferencia se torna fundamental: la distancia entre el *Dasein* y el ser humano parece ser, hasta cierto punto, insalvable. En *Ser y tiempo*, el filósofo alemán insistía en que el *Dasein* no es, sin más, el ser humano; no es una comprensión vulgar de éste, sino que constituye otra manera de preguntar por él sin repetir ni recaer en sus determinaciones históricas previas, en las capas sedimentadas de la tradición. Esta vía aparece ahora completamente cerrada: en los escritos del *Ereignis*, el *Dasein* no es el ser humano como tal. Al contrario, es una posibilidad que éste posee, una posibilidad que puede desarrollar, y puede desarrollarla únicamente a partir de su relación con el ser. El *Da-sein* se

---

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, *SuZ*, p. 251: “Este momento estructural del cuidado [el estar abierto para sí mismo del *Dasein*] recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción” o, p. 323: “Cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la mismidad. La aclaración de este fenómeno se ha realizado en la forma de una interpretación del sentido del cuidado, que constituye –como vimos– la totalidad del ser del *Dasein*”.

<sup>9</sup> Véase GA 82, p. 57: “Por eso debe ser mostrado como cuidado la falla y la necesidad de la decisión entre *Da-sein* y ser humano –primero debe ser tendido el puente. El cuidado *no* es el sentido del ser del *Da-sein*, sino a la inversa, el sentido de ser del ser-humano, en la medida en que realiza el salto (segundo comienzo). [Deshalb muß die Kluft und Entscheidungsnot zwischen *Da-sein* und *Menschsein* als *Sorge* gezeigt – die Brücke erst geschlagen werden. *Sorge* ist nicht der *Seinssinn* des *Da-seins*, sondern umgekehrt der *Seinssinn* des *Mensch-seins*, sofern es den *Einsprung* (*zweiter Anfang*) vollzieht]”.

convierte entonces en una “transformación esencial” (*Wesensverwandlung*) del ser humano y de su esencia, pero en ningún caso en algo accesible de manera inmediata a través de la relación con el ser (GA 66, p. 163).

Precisamente, Heidegger juzga ahora que esta posibilidad habría sido malograda en *Ser y tiempo*, al explicitarse el ser del *Dasein* sobre todo como *cuidado*, pero también como existencia (*Existenz*) o como comprensión del ser (*Seinsverständnis*) (GA 82, pp. 306-307). Todos estos conceptos son rechazados por el filósofo alemán. ¿Por qué? Porque todos son susceptibles de ser malinterpretados *antropológicamente*. Es decir, todos ellos pueden ser leídos como si de una facultad humana se tratara, a semejanza de otras propiedades que han sido privilegiadas a lo largo de nuestra tradición occidental: la razón, el intelecto, la imaginación, el lenguaje, etc. Anticipando la *Carta sobre el humanismo* sobre este punto, leemos en el tratado *Meditación* [*Besinnung* (1938/39)] que esta óptica reduce el sentido de la comprensión del ser, puesto que la hace funcionar siempre como una especie de suplemento de la esencia humana, mientras que precisamente se pretende lo contrario (GA 66, pp. 146-147). De nuevo, es esta tendencia la que habría favorecido las lecturas “*humanizantes*” de *Ser y tiempo*, que se concentran en leer las determinaciones del *Dasein* como nuevas propiedades de la esencia humana, dejando de lado a lo que esas mismas determinaciones apuntan como relación con el ser.

¿Qué ocurre entonces con el cuidado? Corre el riesgo de asumir la misma función “*humanizante*”. De ahí que, para alejar ese riesgo y que no se convierta en una mera “pequeña preocupación”, el cuidado aparezca caracterizado en los escritos privados de los años 1930 como un fenómeno *derivado* de algo que sería, a su vez, más esencial. En ese sentido, encontramos algunas indicaciones muy valiosas en las *Contribuciones a la filosofía* y en algunas notas de trabajo. De entrada, podemos leer que el cuidado ya no es el todo constitutivo del *Dasein*, sino que, más bien, la retención (*Verhaltenheit*) opera como el fundamento del cuidado; más precisamente, leemos que “la retención del *Da-sein* funda el cuidado y [lo funda] como la insistencia que soporta el ahí” (GA 65, p.35).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Véase también GA 65, p. 240: “Ser-humano en cuanto que ‘cuidado’; fundado en el *Da-sein* [*Mensch-sein als ‘Sorge’; gegründet im Da-sein*]”.

En esta frase, tan abigarrada, propia del estilo de los escritos privados de los años 1930 y 1940, hallamos el núcleo del problema del cuidado y de su modificación (o abandono) posterior. Con el cuidado no se trata ya de la determinación constitutiva y anticipatoria del ser del *Dasein*, sino que se funda, por una parte, en el temple fundamental de la retención y, por otra, en la noción de insistencia, *Inständigkeit*. La primera, la retención como tonalidad o temple de ánimo, aparece elaborada sobre todo al principio de las *Contribuciones a la filosofía* y en algunos apartados de los *Cuadernos negros*<sup>11</sup>. Pero es la segunda, la insistencia, la que considero necesaria analizar brevemente aquí, dado que es especialmente reveladora del cambio conceptual operado en estos textos y del abandono más radical de la tendencia “antropologizante”.

Esta traducción es aproximativa, y vale la pena destacar que en las versiones al castellano que nos ofrece Dina V. Picotti se traduce por “instancia”, como ocurre en algunas traducciones al francés, mientras que en inglés se suele optar por *steadfastness*, (constancia) o *in-abiding* (persistencia). Lo importante, a mi entender, es conservar la idea del “mantenerse-en” y del “estar-dentro-de”. Pero, cabría preguntarse entonces: ¿dentro de qué? De la relación con el ser, relación que todos los seres humanos poseemos *in nuce* pero que ahora, en los escritos del *Ereignis* que anuncian una historia del ser, debe ser despertada y desarrollada como *Da-sein*. Aunque en *Ser y tiempo* ya se abordaba la temática del “ser-en” (*In-sein*), ésta no llega a abarcar todo lo que se quiere poner de manifiesto con la insistencia; sobre todo, porque lo que ahora se analiza es la *posibilidad* de transformarse en *Da-sein*. La insistencia subraya así que esta relación exige un esfuerzo, que no está dada sin más. No basta, como ocurría en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, con constatar la existencia de algo así como una “relación” de comprensión con el ser para que el resto de la investigación pueda ponerse en marcha, con mayor o menor dificultad (*SuZ*, § 2).

---

<sup>11</sup> Sobre la retención, cabe destacar que apunta a una relación afectiva de toma de distancia y de precaución frente al conocimiento sobre el ser y el ente –a diferencia de la óptica metafísica moderna, que ha priorizado siempre la captación de lo que es como una posesión y una manipulación voluntaria. Al respecto, remitimos a GA 65, §§ 5-6 y GA 95, p. 238. Para un análisis de la *Verhaltenheit*, se consultará Ludovika-Coriando 2011, p. 152 sq.; Xolocotzi 2011; Keiling 2017 y Vigo 2020.

La noción de insistencia representa entonces un cambio metodológico de primer orden frente a *Ser y tiempo*. En la obra de 1927 comenzábamos por asumir la *comprensión del ser* – que funciona como un *factum* de la razón ontológica capaz de poner en marcha la investigación y desenvolverse a partir de la existencia del *Dasein*, el cuidado, etc. Ahora, Heidegger revisa todos estos conceptos y los engloba bajo un mismo título: la *insistencia* en el ser. A ese respecto, tanto en un curso importante como en un apunte de relectura, el filósofo afirma que el término de *Existenz*, demasiado cercano al existencialismo de Jaspers, debe ser sustituido ahora por el de *Inständigkeit* (GA 82, pp. 306-307; GA 49, pp. 54-55)<sup>12</sup>. Frente a la comprensión del ser, lo que se despliega entonces es un *insistir*, un *perseverar* en el sentido del ser que se manifiesta en una época histórica precisa, un sentido al que, por así decir, el ser humano debe responder, no pudiendo decidirlo ni crearlo. Quizás, llegados a este punto, vale la pena preguntarse: ¿qué tiene que ver esto con el cuidado? Veamos en qué tiene mucho que ver –y, al mismo tiempo, muy poco.

Varios pasajes, desperdigados a lo largo de todos estos escritos, de los *Cuadernos negros* y los conjuntos de notas, apuntan a que *la insistencia es la nueva denominación del cuidado*. Así, leemos en el tratado de *La historia del Ser [Die Geschichte des Seyns (1938/1940)]* que “la esencia del *Da-sein* es la insistencia”, a lo que Heidegger añade entre paréntesis: *cuidado, Sorge* (GA 69, p. 150). Es una prueba –entre muchas otras– de la transformación conceptual que se opera en el paso decisivo del pensar de los años 1920 al de los años 1930 y 1940. Habría entonces una cierta ambigüedad, un dilema entre la insuficiencia del cuidado como mera “preocupación óptica”, más ocupada en relacionarse con el ente presente, y el sentido más originario de una relación con el ser al que se quería apuntar realmente –lo que la idea de insistencia debe realizar en los escritos del *Ereignis*.

No cabe duda de que la noción de *insistencia* hereda el mismo objetivo que debía cumplir el cuidado en 1927 (al menos, si lo leemos de manera retrospectiva): una función eminentemente *ontológica*, capaz de poner en relación al ser humano con el ser en toda la riqueza de sus determinaciones. Se trata de una relación a partir de la cual se abre el sentido

---

<sup>12</sup> En otros pasajes de *Meditación*, Heidegger compara la insistencia con la comprensión del ser, destacando también su diferencia. Véase GA 66, §§ 56-61.

que está por elaborar, el ahí del *Da-sein* –como diferencia entre el ser y el ente. Por ello, la insistencia mantiene el valor del cuidar propio de la *Sorge*, pero ahora este valor se expresa a través de otra constelación semántica: el *guardar* y el *preservar* (*Wahren, Bewahren*), pero también el *vigilar* (*Wachten*), entre muchos otros verbos: *Lassen, Schonen, Brauchen*, etc. Es fácil percibir que esta nueva constelación semántica prefigura en gran medida las ideas que abundan en los escritos de posguerra, empezando por la idea del ser humano como “pastor del ser” en la *Carta sobre el humanismo* (GA 9, p. 331). Así pues, aquello que se preserva es el sentido del ser; o, por decirlo según el vocabulario que Heidegger maneja a partir de los años 1930, se preserva la verdad del ser en su despliegue esencial (*Wesen des Seyns*): la apertura misma capaz de acoger todas las determinaciones que conciernen a lo que es.

Finalmente, asistimos entonces a la radicalización de la tendencia ontológica a partir de la insistencia en el ser –lo que el cuidado debía realizar en el marco de *Ser y tiempo*, pero que no alcanzó de manera convincente<sup>13</sup>. Y lo hace evitando en la medida de lo posible los riesgos de una perspectiva antropológica, a la que la analítica existencial del *Dasein* daba pie de manera indirecta.

### III. El componente humano del cuidado

“Morar en sí” es poseerse, asentarse en uno mismo y no dispersar la energía en aquello que no corresponde a la *cura sui*, a la atención de sí como tópico relevante de un *ethos* que se configura desde el trabajo sobre uno mismo. Apropiarse del espacio para morar en él, para convertirlo en el pequeño *kosmos* que alberga nuestra construcción subjetiva, significa evitar la *agitatio* de un cuerpo y un alma que no puede fijarse en ningún lugar, que deambula como el alma platónica cuando no conoce bien y se halla turbada en las tinieblas: “Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firme en el alma. No está en ningún lugar quien está en todas partes” (Séneca,

---

<sup>13</sup> En una nota a su propio ejemplar de *Ser y tiempo*, Heidegger precisa que “el cuidado se despliega desde la verdad del ser” (*SuZ*, p. 252, nota a). Véase también GA 69, p. 123: “El em-pobrecimiento en la pobreza esencial otorga el fundamento para la insistencia posible en el *Da-sein*, el cual sólo es el cuidado, pero el cuidado es la verdad del Ser [*Die Ver-armung in die wesentliche Armut schenkt den Grund der möglichen Inständigkeit im Da-sein, dessen nur ist die Sorge, die Sorge aber ist der Wahrheit des Seyns*]”.

Libro I, Epist. 2,2). Nutrirse de los grandes escritores no es un dato menor, ya que la sabiduría de las letras es imprescindible para robustecer el alma porque esa sabiduría resulta un fruto exquisito e imprescindible que alimenta el alma.

Al haber transformado de esta forma el concepto de cuidado, focalizándolo de manera más acusada en la relación de insistencia en el ser, Heidegger se aleja todo lo que puede de las determinaciones previas del *Dasein* en 1927 como avatar del ser humano, así como de cualquier instancia de tipo subjetiva y trascendental. Sin embargo, es posible que Heidegger haya hecho de la insistencia en el ser un concepto muy amplio, uno que quizás engloba demasiadas determinaciones. Sin duda, esta crítica también podía plantearse de manera legítima respecto al cuidado en *Ser y tiempo*. Pero la obra de 1927 tiene la ventaja de explicitar y relacionar con mayor claridad la estructura del cuidado respecto a las demás determinaciones del *Dasein*. El cuidado es el ser del *Dasein*, es inseparable de su comprensión del ser, pero se deriva y se declina en diferentes “funciones” que permiten explicitar la relación que todos nosotros tenemos con aquello que nos rodea. Hay algo de concreto, y no sólo pertinente y riguroso, en ligar el cuidado a nuestra mismidad (*Selbstheit*) o al estar arrojados en la facticidad. En nuestro hacer frente a la existencia y ocuparnos de ella, estos conceptos de la analítica del *Dasein* permiten pensar lo más propio del ser humano: la afectividad, el tiempo, la muerte, la identidad –pero a su manera, también permiten pensar el cuerpo y varios aspectos que no aparecen como tales en la obra<sup>14</sup>. No obstante, para alejarse (radicalmente) de la analítica existencial del *Dasein*, la noción de insistencia debe reunir y concentrar en sí misma la *Existenz*, la comprensión del ser, el cuidado, los temples fundamentales (como la retención) –e incluso más. En ese sentido, se define la posibilidad de nuestra esencia como una capacidad *exclusivamente* marcada por la relación con el ser, y nada más que por esta relación.

---

<sup>14</sup> No es mi intención aquí contribuir a la polémica sobre esa gran ausencia conceptual de la obra heideggeriana que constituiría el cuerpo. Más allá de los debates que pueden suscitarse, y de la ignorancia (voluntaria) de las contribuciones que hizo Husserl en sus *Ideen II*, me parece que gran parte de los conceptos que aparecen en *Ser y tiempo* son susceptibles de pensarse según una perspectiva (fenomenológica) corporal y corporeizada. Así es, de hecho, como lo entendieron los psiquiatras lectores de Heidegger (Binswanger 1956) y sus herederos (Maldiney 2012, p. 118).

A mi entender, esto es lo que, en cierto modo, el cuidado del *Dasein* permitía tematizar de una manera más abierta y más plástica. Aunque el objetivo de *Ser y tiempo* no deje de ser ontológico, es la libertad creativa con la que los conceptos históricos (perteneciendo a una larga tradición histórica, cabría añadir) son asumidos lo que nos permite proyectarlos en ámbitos más diversos –e incluso hacerlos dialogar con otras tradiciones. La suerte histórica que vivió y que vive el cuidado, como atestigua su recepción a lo largo del siglo XX y hasta hoy en día, depende también de las determinaciones esenciales del ser humano a las que apunta. Sin duda, no se trata, sin más, de una “mera preocupación”, un ocuparse del ente en rededor; pero sí que pertenece a una estructura conceptual y temporal determinada. Esta estructura en la que se inserta y a la que pertenece el cuidado, y que compete a todo *Dasein* como figura humana, hace del cuidado un concepto fecundo, pero que no deja de exhibir un rigor metodológico, a partir del cual se puede seguir preguntando y avanzando por lo que nos constituye como seres humanos.

Dicho de otro modo: podríamos afirmar que hay una dimensión concreta, casi material, que el cuidado permite abordar tal y como está explicitado en *Ser y tiempo* y que se pierde con el viraje en el pensar de los años 1930 y 1940. Esta es también, justamente, la posición que defiende Ricœur, y que aquí procuramos delimitar desde otras coordenadas críticas. Para él, separar la temporalidad (o, en este caso, el cuidado) de la comprensión del ser, es proyectar una “antropología filosófica” sobre el tratado de 1927 (1991, p. 111). Sin embargo, y más allá de la voluntad explícita de Heidegger, esta decisión hermenéutica, prosigue el filósofo francés, permite leer *Ser y tiempo* como una obra *distinta*. Aplicado a nuestro caso, nos permite insistir sobre la legitimidad y el valor de acentuar la interrogación de corte antropológico que subyace en sus páginas, y de entender el cuidado como lo que “posibilita toda experiencia humana” (1991, p. 127). Se trata entonces de forzar la balanza hermenéutica que Derrida sopesaba, cuando declaraba en “Los fines del hombre” (1968) que, si el *Dasein* no es el ser humano, tampoco puede ser algo muy distinto del ser humano (1972, p. 171)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Sobre este problema, remito al lector a Gómez Algarra 2022b.

Con esto no se trata de negar que pueda haber, en los escritos privados, vías abiertas para pensar el cuidado, también bajo la forma del cuidado de sí y el cuidado del mundo. Se podría argumentar, de hecho, que la relación entre insistencia y mismidad (*Selbstheit*) sigue activa y funcionando en estos textos<sup>16</sup>. Del mismo modo, la diferencia entre mundo (*Welt*) y tierra (*Erde*), que aparece en la conferencia sobre “El origen de la obra de arte” (1935-36), pero que permea el conjunto de estos escritos, podría simbolizar un camino para pensar el fondo del que todos dependemos y sobre el que nos sostenemos, sin poder representarse jamás como un ente que poseemos o manipulamos. Un fondo, pues, que merece ser *cuidado*.

No cabe duda, finalmente, que estas ideas anticipan las famosas conferencias del Heidegger de posguerra, y que, como hemos mencionado, el campo semántico del dejar (*Lassen*) y del guardar (*Wahren*) no es ajeno a nuestro tema. Estas vías indican caminos por pensar, que merecen ser atendidos con paciencia. Pero el conjunto de estas determinaciones (y sus derivaciones) en los escritos de los años 1930-1940 adolecen del mismo problema: siempre deben retrotraerse a la insistencia, comprendida únicamente como nuestra relación con el ser. Una relación que, no lo olvidemos, no es propia de nosotros, meramente, como facultad del ser humano, suplemento o añadido a nuestra esencia. Al contrario, la insistencia es lo más decisivo a lo que puede aspirar el ser humano, sin llegar a pertenecernos realmente como si fuera una especie de propiedad metafísica en su sentido tradicional.

No obstante, estos conceptos requieren que nosotros, como filósofos, forcemos una indicación hermenéutica, y que distingamos una estructura y una ordenación significativa de las determinaciones de la insistencia que no existe como tal en los textos de los años 1930 y 1940 –y que incluso iría en contra del propósito mismo de un pensar del *Ereignis*, al menos en lo que respecta a su libertad e inestabilidad propias<sup>17</sup>. La oscuridad de algunos pasajes exige entonces leer a Heidegger contra Heidegger: replantear la legitimidad y el orden de cada una de estas determinaciones, reconduciéndolas a un polo de significado (o a un ser, como lo era el *Dasein* en 1927) capaz de reunir las y dar cuenta coherente de ellas.

---

<sup>16</sup> Así lo he defendido en Gómez Algarra 2021.

<sup>17</sup> Al respecto, véase *Meditación*, donde Heidegger define al ser como “lo que no tiene apoyos” ni está “fijado ni atado” a nada (GA 66, p. 99).

En conclusión, lo que se puede deplorar entonces en los escritos privados del *Ereignis* es la excesiva abstracción e indeterminación antropológica en el paso del cuidado a la insistencia. El énfasis excesivo puesto en la relación con el ser como fundamento de toda relación posible –con el sí-mismo, con el mundo, con la muerte, pero también con la naturaleza y con la historia– nos obliga a repensar todos estos niveles conceptuales con sumo cuidado. De esta manera, el riesgo que queremos evitar por todos los medios es, por decirlo con las palabras de Blumenberg, que “aquí ya no haya fundamento que cuidar” (1987, p. 222).

### Referencias bibliográficas

Gómez Algarra, C. (2022a). Insistencia y *Da-sein*. El pensar del *Ereignis* y la filosofía trascendental, *Areté. Revista de Filosofía*, XXXIV/2, 344-366.

Gómez Algarra, C. (2022b). Sobre la anfibología del *Dasein*. En torno a la auto-lectura heideggeriana en sus escritos privados (1936-1944), *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55/2, 293-310.

Gómez Algarra, C. (2021). «Nadie comprende lo que 'yo' pienso aquí». Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en los tratados del *Ereignis*, *Studia Heideggeriana*, X, 35-51.

Bligh, R. (2012). *The Réalité-humaine of Henry Corbin*. Londres: Goldsmiths, University of London. Disponible en: <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/7800>.

Binswanger, L. (1956). Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heidegger. En: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (pp. 264-278). Berna: Francke.

Blumenberg, H. (1987). *Die Sorge geht über dem Fluß*, Berlín: Suhrkamp.

Derrida, J. (1972). *Marges. De la philosophie*, París: Éditions de Minuit.

Engelland, C. (2017). *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl and the Transcendental Turn*, Londres: Routledge.

Gourdain, S. (2018). *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas: Oúsia.

Hegel, G. W. F. (GW 9 = *Gesammelte Werke* 9). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1980.

Heidegger, M. (SuZ = *Sein und Zeit*). Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1979.

Heidegger, M. (GA 9 = *Gesamtausgabe* 9). *Wegmarken*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, M. (GA 49 = *Gesamtausgabe* 49). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, M. (GA 65 = *Gesamtausgabe* 65). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1989.

Heidegger, M. (GA 66 = *Gesamtausgabe* 66). *Besinnung*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, M. (GA 69 = *Gesamtausgabe* 69). *Die Geschichte des Seyns*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger, M. (GA 82 = *Gesamtausgabe* 82). *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2018.

Heidegger, M. (GA 95 = *Gesamtausgabe* 95). *Überlegungen VII-XI. Schwarze Hefte 1938-1939*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2014.

Husserl, E. (1994). Randbemerkungen zu Heideggers Sein und Zeit. *Husserl Studies*, 11 (1/2), 3-48.

Keiling, T. (2017). Sur le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*. En Schnell, A. (ed.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger* (pp. 197-214), París: Hermann.

Ludovika-Coriando, P. (2011). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Fráncfort: Vittorio Klostermann.

Maldiney, H. (2012). *Regard Parole Espace*, París: Cerf.

Ricœur, P. (1991). *Temps et récit 3: Le temps raconté*. París: Points.

Ritter, J. (1986). Sobre el sentido y los límites de la teoría del hombre. En: *Subjetividad* (pp. 31-50), Barcelona/Caracas: Alfa.

Scheler, M. (1975). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag.

Vigo, A. (2020). Meditación, historia, contención. *Claridades*, 12/2, 45-74.

Xolocotzi, Á. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.