

## ANGUSTIA Y ABURRIMIENTO. REFLEXIONES SOBRE UN DESPLAZAMIENTO TEMÁTICO EN EL PRIMER HEIDEGGER

Leandro Catoggio  
Diego Parente  
CONICET-UNMdP  
leamariat@yahoo.com.ar  
dparente@uolsinetis.com.ar

**Resumen:** Este artículo realiza una reconstrucción comparativa de los conceptos de “angustia” (*Angst*) y “aburrimiento profundo” (*tiefe Langeweile*) –tal como aparecen en *Sein und Zeit* y *Grundbegriffe der Metaphysik*, respectivamente– marcando sus conexiones y diferencias fundamentales con el objeto de explicitar un cierto giro en la comprensión heideggeriana sobre lo social. Específicamente se intenta sugerir la idea de que Heidegger opera un cambio (tanto *temático* como *metodológico*) desde un análisis centrado en la figura del sí-mismo hacia una indagación por un temple de ánimo colectivo de la época. Asimismo dicho cambio involucra también un gradual desplazamiento hacia una forma de crítica cultural que, sin duda, se hará explícita en sus escritos de la década del '50.

**Términos clave:** Heidegger, angustia, aburrimiento, crítica cultural.

**Abstract:** This article presents a comparative reconstruction of concepts of “anguish” (*Angst*) and “deep boredom” (*tiefe Langeweile*) –just as they appear in *Sein und Zeit* and *Grundbegriffe der Metaphysik*, respectively– checking their fundamental connections and differences in order to specify a certain turn in Heidegger’s understanding of the social. It is suggested that Heidegger produces a thematic and methodological change from an analysis centered in the figure of self toward an investigation of a collective mood of his time. That change also involves a gradual displacement toward a form of cultural criticism that undoubtedly will become explicit in his writings of the decade of '50.

**Keywords:** Heidegger, anguish, boredom, cultural criticism.

La primera parte de este trabajo se ocupa de ofrecer algunas precisiones sobre el significado de la noción de angustia en el contexto de *Sein und Zeit* y en el recorrido de su obra previa. En la sección [2] se intenta reconstruir críticamente el concepto de aburrimiento tal como aparece expuesto en la primera parte de sus *Grundbegriffe*. Finalmente este trabajo se dedica a trazar unas

comparaciones entre ambos conceptos a fin de mostrar el giro temático y metodológico que evidencia el pensamiento heideggeriano hacia finales de los años '20 del siglo pasado.

### 1. Precisiones sobre la noción de angustia (*Angst*)

Desde los primeros textos de Heidegger podemos observar la distinción entre una vida propia (*eigentlich*) y una vida impropia (*uneigentlich*) del Dasein. Ya en el *Informe Natorp* se puede distinguir el estado de caída (*Verfallen*) del Dasein en la cotidianidad y el contramovimiento descrito por Heidegger mediante el cual se pretende alcanzar la autenticidad del sí mismo (*Selbst*) (2005: 356-358). Esta bipartición del estudio de la fenomenología de la vida fáctica ha encontrado diversas interpretaciones que, entre ellas, conducen a pensar las raíces teológicas del pensamiento temprano del filósofo de Freiburg. Los términos particulares del *Informe Natorp*, como el término latino *tentatio* o ruina (*Zerfall*), hacen pensar que dichas reflexiones tienen su parte de verdad. Más allá de ello todavía no aparece allí la angustia como el vehículo fundamental del Dasein para encontrarse consigo mismo. Uno de los primeros momentos de aparición de esta noción se manifiesta en el ya famoso seminario de 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. En este seminario encontramos mucho más desarrollado el tema de la caída y el contramovimiento indicado por la hermenéutica de la vida fáctica del Dasein.

La función de la hermenéutica, para Heidegger, radica en su expresión originaria en la que “el término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad” (2000: 9). La hermenéutica recae en la operación particular del Dasein de llegar a entender, comprenderse a sí mismo. Este comprenderse del Dasein adquiere en esta época para Heidegger el modo del estar despierto (*das Wachsein*). En una clara metáfora –que tiene una larga tradición filosófica– el despertar a la propiedad (*eigentlich*) de la vida fáctica tiene la configuración del contramovimiento descrito en el *Informe Natorp*. El modo del despertar constituye la posibilidad

más propia de la vida fáctica. Frente al ser-en-el-mundo cotidiano del Dasein que se halla inmerso en la trama de remisiones (*Verweisungszusammenhang*) de los entes intramundanos se pretende alcanzar la estructura originaria de la vida fáctica. Lo más propio del Dasein, su propiedad, se revela en el cómo (*Wie*) de su ser fáctico. Con ello obtenemos que esta configuración que realiza sobre la facticidad es, a título filosófico, el principio irrebasable de toda hermenéutica posible. La facticidad se muestra como el suelo de partida de la hermenéutica. Es ella a quien se debe interrogar por la articulación fundamental del Dasein. Esta consideración de la irrebasabilidad de la facticidad opera, a su vez, en el pensamiento heideggeriano como vértice de distinción entre lo pre-teórico y lo teórico como derivación de aquél. De allí que podamos reconocer en Heidegger el intento de lograr una ciencia originaria que dé cuenta de la vida fáctica frente a los modos derivados de las ciencias teóricas basados en enunciados objetivantes.

El contramovimiento efectuado por la hermenéutica tiene la característica fundamental de reconocer en el círculo hermenéutico el estado de lo ya-interpretado (*Ausgelegtheit*) en la eventualidad del Dasein. Lo originario se desenvuelve en la medida en que se ilumina esa estructura constitutiva de la facticidad. Clarificar las condiciones interpretativas de la vida fáctica es describir fenomenológicamente la actualidad (*das Heute*) concreta de su existencia. Esto implica moverse hermenéuticamente en la configuración histórica de la facticidad. Un conjunto de significados transmitidos, a los que Heidegger llama “concebir previo” (*Vorgriff*), son los que configuran el sentido medio en el cual se moviliza la vida fáctica. De esta manera toda situación hermenéutica se determina, como señala Heidegger en *Sein und Zeit*, desde un haber previo (*Vorhabe*), un concebir previo (*Vorgriff*) y un ver previo (*Vorsicht*) (1998: 232). Esta estructura comprensiva de la vida fáctica es el modo de interpretar (*Auslegung*) el aquí y el ahora del Dasein. Estas tres coordenadas mediante las cuales se aborda el fenómeno en cuestión hacen del trabajo hermenéutico un punto de partida de la investigación que arranca desde la misma facticidad en la que se halla inmerso el

Dasein. Dichas coordenadas previas son los elementos fenomenológicos por los cuales se autocomprende la vida fáctica, es decir, son los rasgos ontológicos que configuran la movilidad de la *praxis*. Como bien señala Ramón Rodríguez, la apropiación de la situación hermenéutica, al ser ésta un momento integrante de la propia facticidad, “no es ya tan sólo un momento metódico –el encargado de liberar la mirada fenomenológica de los prejuicios inconscientes–, sino una fase de la propia tarea hermenéutica, que proporciona ya las primeras indicaciones sobre la estructura de la vida fáctica...” (1997: 113).

Según ello el procedimiento hermenéutico trabajado por Heidegger en esta época se determina a partir de un desmontaje (*Abbau*) de la actualidad de la vida fáctica. El desmontaje de lo ya-interpretado adquiere una doble operación circunscripta a la conciencia cultural (*Kulturbewusstsein*) –determinante de la ocasionalidad del Dasein– y a la conciencia filosófica (*das philosophische Bewusstsein*) (Heidegger, 2000: 33). En este marco se inscriben las críticas heideggerianas al estatuto contemporáneo de las ciencias y la filosofía, en particular con respecto a su lugar y función en las universidades. Esta doble vertiente operacional de la hermenéutica heideggeriana refleja el contramovimiento que direcciona desde el estado de caída a la autenticidad de la vida fáctica. Es el modo hermenéutico de contrarrestar la “máscara con que el existir se cubre para no espantarse de sí mismo. Prevención de la angustia” (2000: 32). La máscara es la defensa (*Abwehr*) ante la angustia; aquella no es más que el rol público del Dasein delimitado por la interpretación media de la cotidianidad. En este seminario *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* aún no encontramos un desarrollo hondo de la angustia como el factor eminente del contramovimiento. Sólo es nombrada en referencia a la máscara aunque sí podemos observar que es ella lo interpelante de la vida fáctica. De tal modo, la angustia demarca la huida del Dasein ante

---

<sup>1</sup> Para un análisis detallado del sentido de angustia en este primer Heidegger, véase Garrido-Maturano (2006), especialmente pp. 21-33.

sí mismo y su enajenación en el uno (*das Man*).<sup>1</sup> La máscara como defensa ante el espanto de la angustia se asemeja al fenómeno del darse la espalda a sí mismo del Dasein, como se dirá más adelante en *Sein und Zeit* (1998: 184).

El modo de acceso hermenéutico a la facticidad conjuga dos momentos. Por un lado, el desmontaje (*Abbau*) conceptual de la tradición filosófica y cultural que configuran el estado interpretativo actual del Dasein y, por otro, el momento constructivo de hallar los conceptos que describan la estructura originaria de la vida fáctica. De allí que Heidegger en el anexo al seminario de 1923 asimile la hermenéutica a la deconstrucción y mencione que “Todas las indagaciones (deben) comenzar en el ahora mismo y (ser) de modo concreto siempre destructivas de lo histórico decisivo determinado” (2000: 105). Con ello observamos que el análisis crítico del Dasein en su aquí y ahora se efectúa mediante una deconstrucción de los conceptos históricos-culturales que configuran el trato cotidiano de aquél con el mundo. La confrontación con la actualidad histórica y filosófica determinante de la vida fáctica manifiesta la estructura interpretativa actual y no originaria en la cual el Dasein utiliza una máscara para ocultar el fenómeno existencial de la angustia. Es esto mismo lo que lleva a Heidegger a enfrentarse con Spengler y con el neokantismo, la noción de sistema y la fenomenología, de la cual pide excluirse (2000: 35-48). La hermenéutica, de esta forma, se define como la deconstrucción de los conceptos previos (*Vorgriff*) anquilosados en cada tiempo y espacio en particular. El fenómeno de la angustia, para este período del pensar heideggeriano, no resulta relevante y no se configura aún como la comprobación preontológica del Dasein como cuidado (*Sorge*).

Ahora bien, una pregunta que podemos hacernos sobre todo este análisis heideggeriano es si esta asimilación de la hermenéutica a su factor destructivo en pos de iluminar la propiedad del Dasein representa una posibilidad colectiva o individual. Es decir, si la iluminación de lo ya-interpretado de la actualidad mediante la hermenéutica es un fenómeno observable en un Dasein colectivo (un cierto “nosotros”) o bien meramente

singular. En el seminario de 1923 citado, la desconstrucción de la conciencia histórica señala el modo como una época ve y aborda su pasado en relación a su presente (2000: 36). Este análisis epocal de la hermenéutica proporciona la clave de interpretación para abordar la máscara de lo público de la vida fáctica. Este desenmascaramiento opera como condición de posibilidad del encuentro del Dasein consigo mismo.

En este sentido, la descripción de la angustia en *Sein und Zeit* contribuye a dilucidar cuál es el fenómeno originario y unitario que permite efectivizar el contramovimiento hermenéutico. En esta obra se evidencia un cambio con respecto al modo de acceso a la distinción propio-impropio. La forma de argumentar varía en un aspecto esencial. En el marco de *Sein und Zeit* la hermenéutica es desplazada desde su asimilación a la desconstrucción de una conciencia histórica determinante a un análisis existencial del Dasein en busca de un fundamento fenomenológico que muestre su estructura originaria. A partir del comprender (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como modos de ser del Dasein en tanto ser-en-el-mundo (*In-der-welt-sein*) la indagación recae sobre aquel fenómeno propio de la facticidad que es capaz de fundarlo en su ser. Heidegger remite, para su articulación de la disposición afectiva, a la *Retórica* aristotélica. Uno de los mejores ejemplos de ello es la caracterización del discurso (*Rede*) como la expresión de la comprensibilidad afectivamente dispuesta (1998: 161). Es a partir de la retórica aristotélica que –considerada por Heidegger como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir– se estructura el análisis sobre el “miedo” y la “angustia”.<sup>2</sup>

La angustia, de esta manera, es metodológicamente fundamental para los fines heideggerianos de encontrar un

---

<sup>2</sup> En su obra *Los caminos de Heidegger* Gadamer atestigua muy bien esto indicando que dos de las principales tareas interpretativas que abordaba Heidegger en su juventud fueron la *Ética nicomaquea* y la mencionada *Retórica* aristotélica (2002: 155).

fenómeno óntico que sea capaz de mostrar el camino hacia el sí mismo del Dasein. La angustia es por excelencia el momento estructural de la vida fáctica que se revela como la ausencia de la totalidad respeccional de los entes intramundanos. Ella se revela ante el mundo en cuanto tal manifestando la falta de significatividad del mismo. Esto es lo que Heidegger denomina “lo que oprime” (*was beengt*) noción que, como se verá en la siguiente sección, jugará un rol fundamental en el seminario de 1929. El mundo oprime en su falta de significatividad ante la angustia. La opresión es el mismo estar-en-el-mundo como el *ante-que* la angustia se angustia (1998: 187). Nuevamente esto nos permite esbozar la pregunta de si la opresión es un fenómeno que pueda darse colectivamente o no. Según la argumentación heideggeriana podemos observar que el fenómeno de la angustia es un fenómeno singular que se encuentra en un Dasein aislado que “da la espalda” al mundo. El carácter de la libertad no es otra cosa que la posibilidad más propia de un Dasein vuelto sobre sí mismo. Heidegger lo menciona del siguiente modo:

Con el ‘por’ del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein como ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento (1998: 188).

Sólo la posibilidad del ser aislado por la angustia permite la experiencia de la apertura del sí mismo y con ello el Dasein se instala en un solipsismo radical. De esta forma “la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*” (1998: 188).

Por cierto, Heidegger aclara que este tipo de solipsismo es un “solipsismo existencial” que no se reconoce en el esquema moderno de sujeto-objeto. Esta clase de solipsismo se diferencia por llevar al Dasein al encuentro consigo mismo al enfrentarse a su estar-en-el-mundo. Pero esto no contradice que, a pesar de la distinción con el solipsismo moderno, el fenómeno de la angustia y la correspondiente opresión se vinculen directamente con el Dasein de forma individual. Las posibilidades del ser del Dasein, propiedad e impropiiedad, recaen en la asunción particular de cada caso de la angustia. Hacia el final del párrafo 40 de *Sein und Zeit* leemos

lo siguiente: "...sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla" (1998: 191). Es, justamente, el aislamiento producido por la angustia la condición de posibilidad de alcanzar la propiedad (*eingentlich*). Esto, como podemos observar, es un cambio con respecto al seminario de 1923. Aquí ya la hermenéutica no se asemeja de manera unilateral a la desconstrucción de un contexto histórico determinante sino más bien a la búsqueda de un fenómeno óntico de la movilidad de la *praxis* del Dasein que sea capaz de probar la apertura hacia la posibilidad del ser de la vida fáctica: la propiedad (*eingentlich*) e impropiiedad (*uneingentlich*).

El fenómeno óntico de la angustia en *Sein und Zeit* tiene la propiedad, entonces, de configurar un temple de ánimo alejado de la desconstrucción del contexto histórico. La angustia, en suma, no remite a una determinación histórica colectiva sino a un fenómeno que raras veces se produce de manera estrictamente individual. El solipsismo existencial del Dasein en *Sein und Zeit*, por ello mismo, no registra los fenómenos ónticos colectivos como modos de acceso al temple de ánimo fundamental. Tanto la condición genética del temple de ánimo como la decisión que involucra la misma no poseen remisión alguna a la crítica cultural del presente ejercida en los seminarios previos a *Sein und Zeit*.

## 2. "Aburrimiento profundo" y diagnóstico cultural

En su curso de Freiburg de 1929/30 –publicado bajo el título de *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*– Heidegger elabora una serie de reflexiones que lo conducen desde una determinación del temple de ánimo propio de su época a una comparación entre los organismos y el hombre en cuanto a su grado de aperturidad al mundo. Su objetivo consiste en remarcar el carácter "revela-mundo" del humano –en cuanto creador y portador de artefactos pero, especialmente, en cuanto conformador de mundo (*weltbildend*)– por sobre el carácter de "pobreza de mundo" que define lo animal. Dicho análisis, en verdad, forma parte de una argumentación de mayor alcance mediante la cual Heidegger pretende realizar un extenso recorrido desde el



organismo hacia el hombre a través de lo que el mismo autor denomina una “reconstrucción comparativa” –procedimiento que a su vez se distancia del “camino histórico” asumido en el marco de *Sein und Zeit*–.

Heidegger considera al pensamiento metafísico como un pensar “conceptualmente abarcador, que busca el conjunto y abarca la existencia” (2007: 27). En este sentido, el preguntar metafísico sobre las nociones de mundo, finitud y aislamiento requiere una tarea preliminar: despertar el “temple de ánimo” fundamental (*Grundstimmung*) propio de nuestra existencia actual. A tal efecto resulta necesario “asegurar nuestra situación actual” y determinar cuál es el temple de ánimo que la rige.

En verdad la noción de hermenéutica que Heidegger sostiene en los años veinte no puede ser conectada directamente con una teoría general de la interpretación. Se trata, más bien, de la exigencia de un estar despierto para sí mismo, de modo tal que el Dasein fáctico puede alumbrarse sólo a condición de interpretar su “ahora”. Ciertamente Heidegger piensa que el “aquí” y el “ahora” históricos sirven como punto de partida para la reflexión. Pero este “ahora” no puede ser abordado a partir de la estructura sujeto/objeto propia de la intencionalidad dado que ese “hoy” es un momento esencial de la autocomprensión del propio Dasein.<sup>3</sup> De tal modo esta tarea no puede desarrollarse atendiendo a las distintas objetivaciones científicas de la actualidad histórica (ya sea a través de la historia, la sociología o la psicología)<sup>4</sup> sino indagando la significación de una serie de interpretaciones filosóficas en las que,

---

<sup>3</sup> Escribe Heidegger: “Este temple de ánimo fundamental no lo despachamos como algo supuestamente constatado, sino que la elaboración de estas preguntas no es otra cosa que el agudizamiento de la posibilidad de aquel temple de ánimo fundamental” (2007: 219). Aquí Heidegger intenta remarcar que tal temple anímico no debe ser confundido con una instancia psicológica constatable.

<sup>4</sup> Al respecto R. Rodríguez indica: “...dada la naturaleza de lo buscado (el ‘hoy’ como ‘estar en una interpretación pública’) no pueden ser objeto de consideración los elementos materiales de la situación histórica –estructuras de producción o formas de organización social, por ejemplo–, sino más bien “formas de conciencia”, productos del espíritu, es decir, discursos en los que la existencia histórica habla de su mundo y de sí misma” (1991: 196-197).

de acuerdo con Heidegger, se encuentra latente una cierta autocomprensión de la época. Dichas interpretaciones (las de Spengler, Klages, Scheler y Ziegler)<sup>5</sup> son, en cierto modo, indicaciones o “síntomas” que deben ser descifrados por medio de una labor hermenéutica dirigida por los mismos principios des-objetivantes que orientaron la investigación de la noción de *Welt en Sein und Zeit*.

Lo que comparten estas cuatro interpretaciones, además de continuar el legado nietzscheano, es el hecho de aparecer como un “diagnóstico de la cultura en el que de la mano de las categorías vida-espíritu se viaja de un trazo a lo largo de la historia universal y más allá de ella” (2007: 106). Si bien podría pensarse que aquí Heidegger rechaza al “diagnóstico cultural” en cuanto estrategia discursiva filosófica, en verdad aquello que impugna es más bien el hecho de que tales diagnósticos (que también constituyen –en cierto modo– pronósticos) no interpelan al Dasein en cuanto Dasein. Es decir, la filosofía de la cultura “no nos capta en nuestra situación actual, sino que ve en todo caso sólo lo actual pero sin nosotros” (2007: 107). Tales interpretaciones “nos dispensan de nosotros mismos”. De allí que la pregunta adecuada no sea “dónde estamos” sino “qué sucede con nosotros” (2007: 108). De este modo el filósofo alemán indica el camino hacia una exposición de nuestra propia situación, tarea que requiere renunciar a las interpretaciones propias de la filosofía de la cultura.

El temple de ánimo oculto que rige el “ahora”, aquello que debe ponerse de manifiesto es lo que Heidegger denomina “aburrimiento profundo” (*tiefe Langeweile*), el cual expresa el modo en que somos afectados por nuestra época. Ciertamente el

---

<sup>5</sup> Sobre el criterio de selección de estas cuatro interpretaciones Heidegger plantea que “...la elección nunca está libre de arbitrariedad. Pero ésta se volverá inocua gracias a la ganancia” (2007: 101). Sin dudas, el problema radica en el criterio que usa Heidegger para desconstruir las herramientas conceptuales de la actualidad. Es decir, a partir de qué fenómenos hay que leer los rasgos esenciales de ese “estar en una interpretación pública” (*Ausgelegtheit*) que constituye nuestro “hoy”. Para una discusión sobre el carácter “representativo” de los autores elegidos por Heidegger, véase R. Rodríguez, 1991: 197 ss.

esclarecimiento conceptual de este último precisa reconocer, en términos generales, las distintas formas del aburrimiento. Específicamente Heidegger distingue tres clases: (a) el “ser aburridos por algo”; (b) el “aburrirse con algo”; y (c) el “aburrimiento profundo”.

La primera de estas formas (*das Gelangweiltwerden von etwas*) refiere a lo que aburre como aquello que nos “da largas” y, sin embargo, nos deja vacíos. La esencia de este aburrimiento no puede comprenderse cabalmente a través del esquema causa/efecto; tampoco es una “vivencia” explicitable mediante un vocabulario psicologista. Es, más bien, un ser híbrido –en parte objetivo y en parte subjetivo– (2007: 122) que puede entenderse sólo a partir de su vínculo con el tiempo. En este caso, aquello que nos aburre es algo totalmente determinado: la estación, la calle, la zona. Lo que aburre y lo aburrido “es inequívoco, nos es conocido” (2007: 146). El pasatiempo es el tipo de actividad que, de modo típico, contrarresta esta primera forma de aburrimiento.

En el “aburrirse con algo” (*das Sichlangweilen bei etwas*) falta el pasatiempo o, más bien, éste se encuentra transformado de un modo determinado (2007: 149). Aquí los ejemplos heideggerianos ilustran ciertos ritos urbanos modernos (la velada como índice de interacción social) en los cuales lo decisivo para sus participantes se reduce a seguir las reglas (de cortesía, de la moda, etc.), hundiéndose al Dasein en la medianía propia del *das Man*. Pero en esta forma no se halla nada aburrido puesto que lo aburrido tiene el carácter del “no sé qué” (2007: 152). De este modo, lo que caracteriza esta forma de aburrimiento es, según Heidegger, un algo indeterminado.

En último término, el “aburrimiento profundo” remite al “uno se aburre” (*es ist einem langweilig*). Aquí el pasatiempo no tiene lugar. Más bien se trata de pensar en el vacío asociado a la “indiferencia que abarca lo ente en su conjunto” (2007: 180). Esta tercera modalidad de aburrimiento es la más profunda y esencial. A su vez es condición de posibilidad de las otras dos formas. Al respecto Heidegger afirma:

Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante –el ‘uno se aburre’ (*es ist einem langweilig*)–, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres en torno a él (2007: 201).

En otras palabras, el temple de ánimo propio de la época se revela según Heidegger, como uno en el cual prima una falta de “opresión esencial”, el “vacío en su conjunto” (2007: 209).

Ahora bien, una de las cuestiones que surge en este marco es si cabe realizar una lectura de Heidegger como “crítico de la cultura”, es decir, ¿en qué medida se distingue efectivamente de los diagnósticos que rechaza como superficiales? En este sentido Ramón Rodríguez considera que los pronunciamientos heideggerianos sobre la realidad histórica “no son mera crítica cultural”; más bien lo decisivo en su análisis es la carga teórica de su proyecto ontológico (1991: 190). De acuerdo con este autor, el planteamiento expuesto en los *Grundbegriffe* no puede ser concebido como un “diagnóstico” de su tiempo, es decir, como una exposición de los elementos más decisivos de la época, ni tampoco como una prospección de su sentido –dirección que sí es explícitamente asumida en la “filosofía de la cultura”–.

En este punto habría que precisar qué se comprende estrictamente por “crítica cultural”. R. Rodríguez parece atenerse a la orientación semántica que el propio Heidegger le imprime a este concepto, esto es, la denominación “filosofía de la cultura” serviría para diferenciar el estatuto ontológico de su empresa respecto de otras posiciones filosóficas en boga durante la primera parte del siglo XX.

Sin embargo, en una perspectiva un tanto más amplia, es legítimo comprender a la *crítica cultural* como una elaboración de la situación actual desde la plataforma conceptual provista por los conceptos filosóficos. Siguiendo esta dirección Bollenbeck (2007) plantea que la “crítica cultural” –especialmente en su sentido específico alemán– es una modalidad de pensamiento que aspira a ofrecer una visión del mundo en conjunto, siempre desde una perspectiva normativa. Tal modo discursivo se funda en un rasgo

paradójico: la *Kritik* se nutre del espíritu de la época aunque se dirija precisamente a discutir sus alcances y su legitimidad.<sup>6</sup> Si bien tal aproximación puede remontarse a ciertas formas premodernas, lo cierto es que la *Kulturkritik* en clave germánica asume ya cierta autoconciencia en las críticas nietzscheanas. Una vez iniciado el siglo XX tal práctica se dirige a desentrañar los mecanismos que caracterizan a la sociedad industrializada en sus diferentes dimensiones (social, política, económica) sin prescindir, por supuesto, de especulaciones sobre la deriva del proyecto moderno y sus esperanzas de emancipación.

Si bien es cierto que Heidegger desconfía del potencial de la dirección cientificista de análisis social para satisfacer las preguntas metafísicas, él también realiza una crítica en torno a lo social en la medida en que se ocupa de retratar valorativamente –con diverso grado de explicitud– el ajeteo y la alienación propias de la sociedad tecnológica. No es casual que se refiera a lo rasgos que caracterizan a esta última afirmando “la ausencia de misterio en nuestra existencia” (2007: 220). Como es sabido, esta mirada crítica sobre el mundo racionalizado y desencantado de la organización –en el que todo funciona y este mismo funcionamiento obstaculiza el reconocimiento de una “pobreza” esencial– se radicalizará en sus escritos de los años treinta, especialmente en obras como *Besinnung* y *Beiträge zum Philosophie*, a través de sus ideas de *Machenschaft* y *Berechnung* (maquinación y cálculo).

La relevancia del *hic et nunc* europeo –y, especialmente, del alemán– para el hilo argumentativo de los *Grundbegriffe* se muestra con claridad en un pasaje en el que Heidegger delimita uno a uno distintos aspectos normalmente asociados a la opresión. Escribe Heidegger:

---

<sup>6</sup> Bollenbeck (2007) distingue dos significados de *crítica cultural*: uno “amplio” y otro “estricto”. El primero comprende todas las denuncias sobre las circunstancias vigentes, de modo tal que su recorrido puede remontarse hasta Hesíodo. El segundo sentido alude a una modalidad que surge en la Ilustración y que, progresivamente, se convierte en anti-ilustrada –piénsese, por ejemplo, en los desarrollos de Horkheimer y Adorno–.

No es esta miseria social, no es aquella confusión política, no es esta impotencia de la ciencia, no es aquel vaciamiento del arte, no es esta falta de suelo de la filosofía, no es aquella debilidad de la religión: eso no es la necesidad de que esta o aquella necesidad oprima de un modo o de otro, sino que lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, la falta de una opresión esencial (*wesenhaften Bedrängnis*) de nuestra existencia en su conjunto (2007: 209).

Efectivamente Heidegger desliza en estos comentarios un “diagnóstico cultural” que retrata, resumidamente, aspectos de la transformación del mundo moderno en sus distintas esferas: los problemas sociales y económicos vinculados a la posguerra y las consecuentes incógnitas sobre el futuro político europeo; la progresiva mercantilización del arte (explícitamente abordada, en los años treinta, por el colectivo frankfurtiano); la crisis de las ciencias en cuanto a su aspecto fundamentador y la incapacidad de la filosofía para alcanzar una posición edificante al respecto (temas que trataría Husserl en ese mismo período).

A su vez en el fragmento citado se evidencia una estrategia que Heidegger profundizará en su etapa post-*Kehre*, especialmente en sus comentarios sobre la *Technik*: una distinción entre conflictos propios de la dimensión *óptica* y conflictos de dimensión *ontológica*.<sup>7</sup> De allí se desprende su rechazo a pensar que las modificaciones en el ámbito óptico (es decir, las luchas sociales y políticas en el plano histórico, las alteraciones en la primacía del discurso religioso, etc.) sean capaces de producir una transformación ontológica relevante.<sup>8</sup> De tal modo, lo propio del

<sup>7</sup> Al respecto véase Feenberg 2001. Esta distinción entre el plano óptico y el ontológico representa, según Bourdieu, la “diferencia ontológica” que jerarquiza la aproximación del filósofo por sobre la aproximación del científico social (quien se restringe a analizar manifestaciones siempre particulares). Véase Bourdieu, 1983: 74.

<sup>8</sup> Sobre la imposibilidad de operar en el nivel ontológico resulta explícita la alusión de Heidegger en su célebre entrevista final con el *Spiegel*: “La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso” (Heidegger, 1976).

diagnóstico heideggeriano es el asumir un posicionamiento tal que concluye desestimando la relevancia de tales transformaciones y penurias sociales para el ámbito del preguntar metafísico. En tal sentido Heidegger termina des-politizando tales procesos al remitirlos a una forma de opresión esencial más profunda y oculta: la del “aburrimiento profundo”. Este último —en cuanto temple de ánimo propio de la época— sólo es manifestable en la esfera ontológica y, en tal medida, ninguna crítica que discurra exclusivamente en la esfera óptica (por ejemplo, el trabajo descriptivo de disciplinas tales como la historia y la sociología) puede generar cambios esenciales en ese nivel.

Por otra parte, es importante destacar que la idea de “aburrimiento profundo” y el peculiar método de búsqueda explicitado anteriormente juegan un papel central en el tratamiento heideggeriano de los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) de la metafísica. Efectivamente la formulación adecuada de las preguntas por el mundo, la finitud y el aislamiento requiere que el hombre esté “despierto” frente a tal modalidad ontológica, es decir, frente al modo en que somos afectados por nuestra época. El reconocimiento de este temple de ánimo fundamental y de la falta de opresión propia de la época parecen ser las únicas alternativas capaces de posibilitar ese “despertar”.<sup>9</sup> De allí que Heidegger sostenga que las preguntas metafísicas elegidas no responden a una moda literaria o filosófica particular sino que se trata de cuestionamientos que “plantea la propia necesidad esencial de la existencia” (2007: 221). Pero, como se ha destacado, tal existencia no debe comprenderse de modo ahistórico: la referencia heideggeriana es, de manera insistente, el mundo de la organización técnica, la naciente cultura de masas y el particular modo en que

---

<sup>9</sup> Cabe destacar que en esta figura del “despertar” Heidegger anticipa cierto énfasis en el acceso privilegiado a la verdad que posee el pensar “poetizante”, tal como se hará explícito unos años más adelante en sus obras *Beiträge y Besinnung*.

ésta obstaculiza la liberación de la existencia<sup>10</sup> y sumerge al Dasein en la medianía del *Das Man*.

### 3. Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha intentado destacar el contraste entre las nociones de “angustia” y de “aburrimiento profundo” con el objetivo de sugerir, especialmente, la aparición de una nueva vía metodológica que exige partir desde la consideración de un “temple de ánimo” colectivo actual para preparar el camino hacia el cuestionamiento de las preguntas metafísicas.

A diferencia del planteamiento ofrecido en *Sein und Zeit* –basado en la noción de angustia y dirigido principalmente a un análisis del Dasein y no de un colectivo o comunidad–, los *Grundbegriffe* presentan un síntoma colectivo para habilitar la reflexión sobre un “nosotros” inserto en la historia. El “aburrimiento profundo” es ese fenómeno que Heidegger considera primordial para pensar los *Grundbegriffe* de la metafísica y, por tanto, todas las demás nociones derivadas de ella.

En este sentido acotado es posible afirmar que Heidegger opera un cambio (tanto *temático* como *metodológico*) desde un análisis centrado en el sí-mismo hacia una indagación por un temple de ánimo colectivo de la época. Por un lado, el cambio temático se patentiza en el traslado del énfasis desde la esfera del singular (o individuo) hacia la del colectivo. En *Sein und Zeit*, como se ha mostrado, Heidegger se centra en el Dasein y en el desarrollo de sus existenciarios realzando la figura de la angustia. En cierto modo tales existenciarios no son extraídos de una cierta época histórica ni de una cultura en particular, por lo cual es posible pensar en ellos en el marco de un análisis cuyas premisas básicas serían *a priori* universalizables. Por el contrario, en su curso del período 1929/30

---

<sup>10</sup> La liberación de la existencia implica, según Heidegger, la tarea de volver a darse a sí mismo “la existencia como auténtica carga pesada” (2007: 220). La dificultad de dicha tarea se patentiza por el hecho de que ni siquiera acontecimientos mundiales decisivos como la Primera Guerra Mundial son capaces de “despertar” al hombre y encaminarlo en la búsqueda de las preguntas metafísicas planteadas.



el filósofo alemán parte de un temple de ánimo particular, situado con precisión. Esto no impide, sin embargo, que algunas de sus conceptualizaciones acerca de las dos primeras formas de aburrimiento no puedan revestir el mismo grado de universalidad que sus análisis de *Sein und Zeit* pero, ciertamente, el énfasis está puesto en la tercera forma como posibilitadora de las otras dos.

Por otro lado se trata de un cambio metodológico puesto que Heidegger considera que la comprensión del temple de ánimo propio de la época en la que vive es condición necesaria para la determinación de otros conceptos de su investigación (su búsqueda de la esencia del aburrimiento, la conexión de esta última con el “*Das Man*”, etc.). Lo cierto es que en su célebre obra de 1927 esta referencia al “ahora” histórico, a la situación cultural de la época, no parece tener –en cuanto criterio hermenéutico– el mismo privilegio que expresa ahora en sus *Grundbegriffe*.

En otras palabras, ambas modificaciones –tanto la del plano temático como la metodológica– resultan indicativas de un cierto desplazamiento heideggeriano hacia un gradual acrecentamiento de una forma explícita de crítica de la cultura –práctica que el propio Heidegger radicalizaría a partir de los años ’50–.

### Bibliografía

- BOLLENBECK, Georg (2007), *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, München: Beck.
- BOURDIEU, Pierre (1983), “La ontología política de M. Heidegger”, en *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires: Folios.
- FEENBERG, Andrew (2001), “The Ontic and the Ontological in Heidegger’s Philosophy of Technology”, *Inquiry*, 43, (4), pp. 445-450.
- GADAMER, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel (2006), *Sobre el abismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- HEIDEGGER, Martin (1976), "Nur noch ein Gott kann uns retten", *Der Spiegel*, (23), pp. 193-219 [ed. cast. de R. Rodríguez, Entrevista del *Spiegel*, *Revista de Occidente*, 3ª época, (14), 1976].
- HEIDEGGER, Martin (1989a), *Beiträge zur philosophie (Von Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [Aportes a la *Filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires: Almagesto y Biblos, 2003].
- HEIDEGGER, Martin (1989b), *Besinnung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [Meditación, trad. Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos, 2006].
- HEIDEGGER, Martin (1998), *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, [ed. orig. *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, 1963].
- HEIDEGGER, Martin (2000), *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid: Alianza, [ed. orig. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982].
- HEIDEGGER, Martin (2005), *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungendes Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, [ed. orig. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983].
- RODRÍGUEZ, Ramón (1991), "La ontología y las voces de la época", en DUQUE, Félix (ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.

Recibido el 15 de agosto, revisado el 30 agosto,  
aprobado el 20 de septiembre de 2008.